

**ЧЕРНІВЕЦЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ ЮРІЯ ФЕДЬКОВИЧА**

На правах рукопису

Боднарюк Богдан Михайлович

**ІНСТИТУТ ЧЕРНЕЦТВА В ХРИСТІЯНСЬКОМУ
УНІВЕРСУМІ ІІІ – ПЕРШОЇ ПОЛОВИНИ VII ст.:
ОСОБЛИВОСТІ СТАНОВЛЕННЯ
І ТЕНДЕНЦІЇ РОЗВИТКУ**

**Дисертація на здобуття наукового ступеня
доктора історичних наук**

Спеціальність 07.00.02 – всесвітня історія

Чернівці – 2012

ЗМІСТ

ВСТУП.....	4-12
РОЗДІЛ 1. ІСТОРИОГРАФІЯ ПРОБЛЕМИ ТА КОРПУС ДЖЕРЕЛ.....	13-53
1.1. Історіографічний огляд.....	13
1.2. Характеристика джерел.....	36
РОЗДІЛ 2. ФЕНОМЕН РАННЬОХРИСТІЯНСЬКОГО СРЕМІТСТВА: ПРОБЛЕМА ВИТОКІВ І АСОЦІАЛЬНОГО САМОУСВІДОМЛЕННЯ.....	54-112
2.1. Становлення християнського аскетизму в III ст.....	54
2.2. Приборкання плоті в ранньохристиянській рецепції.....	65
2.3. “Рівні” чернечого буття й пріоритети аскетичного світогляду.....	76
2.4. Ментальні особливості аскетичного ідеалу.....	94
РОЗДІЛ 3. СТАНОВЛЕННЯ ТА ПОШИРЕННЯ САМІТНИЦТВА НА ТЕРИТОРІЇ ВЕРХНЬОГО І НИЖНЬОГО ЄГИПТУ.....	113-217
3.1. Св. Антоній Великий: зародження анахоретства.....	113
3.2. Св. Пахомій Великий: організація перших киновій.....	137
3.3. Устрій життя та побуту пахоміанських аскетеріїв.....	158
3.4. Ареал розселення і кількісний склад пустельників.....	185
РОЗДІЛ 4. ПРАКТИКА АСКЕТИЧНОГО ПОДВИЖНИЦТВА В ПАЛЕСТИНІ ТА СИРІЇ ДО АРАБСЬКОГО ЗАВОЮВАННЯ...218-295	
4.1. Св. Євфимій Великий: тяжіння до чернечої досконалості.....	218
4.2. Асоціальність, каяття та спасіння самотою.....	243
4.3. Пошук благодаті й опозиція єпископській владі	258
4.4. Реалії анахорії за часів Св. Якова Афраата і Раббули Едеського.....	276
РОЗДІЛ 5. ОСОБЛИВОСТІ УТВОРЕННЯ І СТАТУТНО- РЕГЛАМЕНТАЦІЙНІ ЗАСАДИ ЗАХІДНОГО ЧЕРНЕЦТВА.....	296-368
5.1. Св. Бенедикт Нурсійський і його чернечі Правила.....	296

5.2. Самітницький досвід насельників Юрських гір.....	314
5.3. Арелатські ревнителі православ'я.....	341
5.4. Кельтська Церква та її чернеча складова.....	357
ВИСНОВКИ.....	369-379
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ.....	380-478

ВСТУП

Питання зародження, становлення та розвитку інституту чернецтва доби Пізньої Античності і Ранняго Середньовіччя в історико-релігійному контексті ґрунтуються на факті теоретичної універсальності й аксіологічної задовільності ідеї Бога для ментальності людини як безумовного Джерела матеріального життя і духовного блага. Чернеча аскеза, таким чином, як архетип поведінки не суперечить природі людини, відповідає її психофізичним можливостям, світоглядним та морально-етичним вимогам. Крім того, аскетичне подвижництво стало для особи, яка прийняла рішення обрати саме цей шлях до спасіння, її спокутною виправданістю в історичному, соціальному та індивідуальному досвіді. З усіх історико-релігійних феноменів інститут християнського чернецтва навіть на перший погляд демонструє життєздатність, дієвість, органічність, різноманітність і різноплановість своїх проявів.

З точки зору інституційних функцій, асоціальних духовно-моральних ідеологем та подвижницької практики феномен християнського чернецтва не може бути визначений і охарактеризований на рівні цивілізаційних універсалій, культурно-антропологічних категорій або релігійного відображення світоглядних пріоритетів в усій реальній повноті однозначно й вичерпно з цілком об'єктивних причин. Кожний дослідницький зріз має свою мету, свої прийоми, своє бачення, сприйняття і осмислення виділеної та актуалізованої проблематики, котра ґрунтується на відповідній методології й варіанті індивідуалізованого дискурсу, запропонованого автором. Таким чином, будь-яка рецепція, з одного боку, значною мірою залишається суб'єктивною, з другого – в концептуальному плані не може претендувати на константу чи винятковість, оскільки мінливою залишається сама дослідницька парадигма, залежна від часового фактора, дисонансів суспільної думки, вектора політичних уподобань, мотиваційної рестрикції, інтелектуального ригоризму тощо. Разом з тим, лабільність наукових поглядів завжди стимулює актуальність і перспективи вивчення окресленого

кола питань. У межах названої інтенції історичний контекст є одним із домінуючих, маючи переваги конвергентного характеру.

Актуальність теми. Історія християнського чернецтва – це історія інституційного перетворення: зі стихійного, неорганізованого, неконтрольованого, ніким некерованого й розрізненого руху ентузіастів аскези воно, набувши духовної досконалості, структурної довершеності та функціональної мобільності, піднеслось до вершин церковно-релігійного життя. До завершення епохи Середньовіччя чернецтво відіграло в соціумі консолідуючу та уніфікаційну роль аподиктичного цивілізатора. І нині інститут чернецтва як складова християнської культово-обрядової системи бере органічну участь і в природі ритуалу, і в природі віри. Підвалини цього інституту заклали християни Єгипту. На Сході чернецтво пережило свій перший розквіт у IV ст. Звідти воно поширилось на Захід, щоб відігравати одну з ключових ролей у середньовічному західноєвропейському суспільстві. На Сході чернечий загал був набагато радикальніший у своїй відособленості від мирського життя і рідко втручався в хід історії. Проте і там, слугуючи притулком від зовнішнього світу для багатьох, хто наважився на таку втечу, він залишався одним із головних джерел загального церковно-християнського буття до епохи Реформації. Західні подвижники аскези, організовані в орденську корпорацію, з VI ст. очолили місіонерсько-проповідницьку справу і взяли на себе культурно-просвітницькі обов'язки.

Зазначені історичні константи цілком об'єктивно стимулюють дослідницький інтерес, спрямований на реконструкцію, рецепцію і аналіз таких апоремних феноменів, як механізми формування аскетичної ортодоксії, її сакралізовані асоціальні функції, своєрідність агіографічного дискурсу, структурні переваги чернечого киновітства. Топосом міркувань стосовно актуальних дослідницьких завдань стало порівняльне вивчення ранньосередньовічних релігійних інституцій. Сама проблема не є новою, однак інтенсивність спроб її вирішення в конкретних наукових роботах нині відчутно зростає. Більш перспективним, порівняно з компаративістикою,

варіантом дослідницької стратегії, “фокусом мети” є, на наш погляд, висвітлення цивілізаційних і світоглядних особливостей, притаманних чернечим спільнотам Сходу і Заходу через призму внутрішньої специфіки історичних явищ. Адже історія інституту чернецтва як впливового сегменту Церкви, його витoki, генеза, ментальні основи сформували низку питань дискусійного характеру, які, з одного боку, залишаються недостатньо розробленими, з другого – концептуально неоднозначними.

Варіативність трактувань багатьох аспектів феномену християнського чернецтва обґрунтовує перспективи подальшого вивчення цього інтровертного асоціального конструкту. Відсутність цілісної картини щодо трансформаційних тенденцій розвитку чернецтва в стратифікованому суспільстві доби зародження феодалізму, відсутність комплексної розробки його культурно-дидактичних надбань, відсутність розкриття причин появи аскетичної ідеологемі в містико-есхатологічних очікуваннях інтелектуалів епохи пізнього еллінізму, відсутність широкої антропологічної експлікації архетипу обоження в ранньохристиянському досвіді – наступні актуалізовані чинники. Вони диктують логіку і вибір дослідницької проблематики.

Науковці, які фахово займалися розглядом процесу утворення християнського самітництва, вивченням особливостей аскетичного подвижництва (на рівні типологізації та класифікації форм і видів), висвітленням досягнень чернечого місіонерства в історії Древньої Церкви, зазвичай лише побіжно аналізували чернецтво з точки зору його інституційних характеристик і дієвих засад. Означені реалії так само актуалізують окреслену тематику і стимулюють продовження дослідницької роботи в цьому напрямку.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертаційна робота виконана на кафедрі етнології, античної та середньовічної історії Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича і є складовою частиною кафедральної теми: “Актуальні питання розвитку цивілізацій Стародавнього Світу і середньовічного соціуму за

даними писемних, археологічних й етнологічних джерел”. Номер державної реєстрації 0111U004598.

Мета дослідження полягає у комплексному аналізі історичного й релігійного тла, витоків і передумов появи інституту чернецтва, виявленні закономірностей та особливостей його розвитку у пізньоантичному й ранньосередньовічному соціумі.

Для досягнення мети були поставлені наступні **завдання**:

- охарактеризувати феноменологічну складову християнської аскетичної і антропологічну специфіку подвижницького досвіду;
- розглянути генезу аскетичної практики та її морально-етичні засади;
- визначити і проаналізувати підвалини чернечого буття на тлі духовного та інституційного становлення чернецтва;
- висвітлити аскетичні традиції Сходу й розкрити світоглядні орієнтири початкового єгипетського анахоретства;
- з'ясувати організаційні пріоритети східного чернечого киновітства в усіх його формах;
- виявити чинники, що зумовили прояви опозиційності сирійського чернецтва місцевому єпископату;
- вивчити умови появи орденської корпорації і владні прерогативи бенедиктинства в західному суспільстві;
- піддати аналізу православну константу галльського самітництва і досягнення арелатського проповідництва;
- розкрити природу ірландського чернечого індивідуалізму та розглянути його наслідки для Кельтської Церкви.

Об'єктом дослідження виступив пізньоантичний та ранньосередньовічний християнський соціум Сходу і Заходу.

Предметом вивчення став інститут чернецтва в його структурно-організаційній та функціональній основі.

Хронологічні рамки дослідження охоплюють період з III до середини VII ст. Нижня хронологічна межа обумовлена часом появи перших єремітів у

пустелях Нижнього та Верхнього Єгипту і початком формування традицій самітництва в християнських еклесіях Сходу. Верхня межа визначається завершенням ранньої історії чернечого інституту, пов'язаної з його становленням, розквітом та остаточною інкорпорацією в структуру Церкви. Ісламська інвазія на православний Схід, епоха арабських завоювань, автономізація Афону, отримання Бенедиктинським орденом від Римських понтифіків Григорія I Великого і Гонорія I місіонерсько-культуртрегерських прерогатив, – відділили період формування і становлення чернечої спільноти від наступного етапу змін і трансформацій схизматичного характеру.

Географічні межі окреслені теренами формування і ареалом поширення східного та західного чернецтва впродовж доби Пізньої Античності й Раннього Середньовіччя. До означеного трансконтинентального регіону входять території Північної Африки, Близького Сходу та Західної Європи.

Методи дослідження. Для досягнення визначеної мети та розв'язання окреслених завдань використано як загальнонаукові (аналітичний, проблемний, синтезний, типологічний), так і спеціальні методи дослідження – історичні (компаративний, квантитативний, синхроністичний, історичної ретроспекції, історичної реконструкції) та джерелознавчі (критичний, евристичний, археографічний, палеографічний, герменевтичний).

У методологічній основі дослідження лежить, з одного боку, проблемно-хронологічний принцип (виклад фактів з точки зору дедуктивного розкриття обґрунтованих проблем у хронологічному порядку, що дає можливість зрозуміти й осмислити факти в їх природному, закономірному, генетичному розвитку і допомагає визначити прагматичний причинно-наслідковий зв'язок між ними), з другого – діахронічний принцип (підбір і групування історичних фактів, що існували в різних географічно-просторових площинах, за ознаками їх історичної своєчасності в рамках певної часової послідовності). Такий підхід дозволяє виявити складний процес формування історичних закономірностей у різних історико-релігійних

ситуаціях, обґрунтовано довести актуальність і значимість виявлених закономірностей, перевести їх зі стану гіпотез та припущень у стан теорем, що потребують індуктивного вирішення.

У межах формаційного підходу й діалектики історичного розвитку однобічне трактування матеріальної детермінованості тих самих історичних явищ та подій, особливо у сфері релігії та культури, не може претендувати на необхідну інтерпретаційну об'єктивність і достатній рівень осмислення духовно-світоглядних постулатів інституту чернецтва. Суто цивілізаційний підхід, який передбачає певну аморфність соціальних структур на кожному етапі історичного розвитку, не дає конкретизованої картини епохи та суспільства. Більш плідні можливості відтворення історичних реалій на практиці демонструє сполучення обох підходів. Оскільки і суспільство (в контексті – чернечий загал), і людська особистість (у контексті – аскетичний світогляд адепта) мають дві сутності – матеріальну та духовну, з одного боку, формаційний підхід дозволяє визначити соціальний каркас чернечого інституту, виявити економічні й статутні (юридично-правові) чинники його існування, вивчити головні тенденції впливу цих чинників на динаміку активності чернечого руху в церковно-релігійній площині, з другого – цивілізаційний підхід дає можливість акцентувати увагу на духовно-теологічній сфері християнської чернечої спільноти й розкрити її антропологічну специфіку через призму буттєвої домінанти, морального потенціалу і Божественної благодаті.

Комбінований підхід було застосовано ще в одному ракурсі. Радянська історична наука, перебуваючи в рамках концепції суспільно-економічних формацій, у більшості випадків створювала відповідні схеми або моделі й намагалась вивести загальні (універсальні), іноді навіть глобальні історичні закони. Через це більша частина історичних досліджень у радянській історіографії відрізнялась широтою тем і масштабністю сформульованих проблем. Західна історіографія, навпаки, зазвичай уникає т.зв. панорамних узагальнень, і більша частина праць західних істориків відрізняється

вужкістю або казуальністю тем, глибиною і конкретністю проблем, що розв'язуються. Синтез обох підходів – узагальнюючого та конкретно-історичного – відносно зазначеної проблематики, на наш погляд, дозволить підвищити дослідницький рівень роботи і якість наукових положень, кінцеві висновки зробити більш аргументованими.

Наукова новизна одержаних результатів визначається особливостями історичного та духовно-релігійного розвитку інституту християнського чернецтва, його структурно-організаційних засад та місіонерсько-проповідницької практики в епоху Пізньої Античності й Раннього Середньовіччя.

Вперше в українській історичній науці:

- дана комплексна характеристика феномену чернечого аскетичного подвижництва;
- досліджено сутнісні складові та морально-етичні пріоритети християнської самітницької ідеологемі;
- проаналізовано значення антропологічного чинника у формуванні світоглядних орієнтирів початкового анахоретства;
- з'ясовані асоціальні витoki і коріння есхатологічної мотивації появи східного єремітства;
- виявлена духовна специфіка культуртрегерської ролі чернечих общин у ранньосередньовічному соціумі.

Уточнено:

- датування начатків єгипетського пустельництва і підвизання;
- етапи становлення чернечих аскетеріїв на території Римської імперії в епоху домінації;
- чисельність та етносоціальний склад населення пахоміанських киновій;
- реалії протистояння між сирійським єпископатом і чернечою спільнотою.

Отримало подальший розвиток:

- постулат про елліністично-єсейську генезу аскетичного досвіду в греко-римському суспільстві;
- твердження про дидактико-настановчі функції авв, святих і старців у межах формування пропедевтики аскетичної;
- положення про доцільність статутної регламентації чернечого гуртожитництва і його інституційні переваги.

Практичне значення одержаних результатів полягає в тому, що фактичний матеріал, теоретичні положення та висновки можуть бути використані у подальшій науковій і освітній роботі. Вони стануть у пригоді при підготовці узагальнюючих та спеціальних праць з історії раннього християнства, православного Сходу до початку епохи арабських завоювань, культурологічних праць з історії західноєвропейського Раннього Середньовіччя і Християнської Церкви означеної доби. Певною мірою результати дослідження можуть бути використані для написання робіт із всесвітньої історії, зокрема релігійної та соціальної історії середньовічного соціуму.

Апробація результатів дисертації. Основні положення дисертації обговорювалися на засіданні кафедри етнології, античної та середньовічної історії Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича, а також знайшли відображення у вигляді доповідей на конференціях: Міжнародна наукова конференція “Середньовічна Європа: погляд з кінця ХХ ст.” (Чернівці, 2000 р.); IV Буковинська Міжнародна історико-краєзнавча конференція, присвячена 125-річчю заснування Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича (Чернівці, 2001 р.); V конгрес Міжнародної асоціації українців: Соціально-гуманітарні науки (Чернівці, 2004 р.); III Міжнародна наукова конференція “Вікно у європейську науку”, присвячена 140-річчю від дня народження Раймунда Фрідріха Кайндля (Чернівці, 2006 р.); Буковинська Міжнародна історико-краєзнавча конференція, присвячена 130-річчю заснування Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича (Чернівці, 2006 р.); Волинська

міжнародна історико-краєзнавча конференція, присвячена 90-річчю Житомирського державного університету імені Івана Франка (Житомир, 2009 р.); III Волинська міжнародна історико-краєзнавча конференція (Житомир, 2010 р.); IV Волинська міжнародна історико-краєзнавча конференція, присвячена 10-річчю заснування історичного факультету Житомирського державного університету імені Івана Франка (Житомир, 2011 р.); V Волинська міжнародна історико-краєзнавча конференція (Житомир, 2012 р.); VIII Міжнародна наукова конференція (Харків, 2012 р.).

Публікації. Основні положення і результати дисертаційного дослідження викладено автором у 1 одноосібній монографії (обсяг: 65,5 др. арк.) [429], 40 публікаціях [430-469], серед яких 30 опубліковано у фахових виданнях України.

Структура роботи визначена змістом проблеми, поставленою метою і завданням дослідження. Дисертація обсягом 478 сторінки (із них основна частина роботи – 379 сторінок) складається зі вступу, п'яти розділів (18 підрозділів), висновків, списку використаних джерел та літератури (1152 позиції).

РОЗДІЛ 1.

ІСТОРИОГРАФІЯ ПРОБЛЕМИ ТА КОРПУС ДЖЕРЕЛ

1.1. Історіографічний огляд

Постулюючи в огляді історіографії не хронологічний принцип, а проблемні підходи через їх аналітичні переваги, необхідно констатувати перспективи концептуального характеру, які дозволяють класифікувати досягнення історичної думки на певному етапі розвитку за тематичною ознакою. Першим у виділеному історіографічному ракурсі є конструкт, пов'язаний із вивченням онтологічної специфіки ранньохристиянської аскетичної традиції. У XIX та XX ст. її досліджували відомі європейські вчені – історики, теологи, філософи, соціологи, релігієзнавці. Зокрема, серед них і нині заслуговують на увагу своїми ґрунтовними публікаціями і монографічними роботами такі науковці, як Л. Джекс [953], Є. Хіллман [943], У. Кларк [845], К. Лінденманн [985], С. Фокс [903], Т. Барросса [765], Н. Робінсон [1074], С. Мурфі [1027], А. Кемерон [815], В. Фітцджеральд [897], Р. Бойд [786], Дж. Брекен [787], Ф. Чарді [722]. Аскетологічні праці російських дореволюційних фахівців і богословів-емігрантів 20 – 70-х рр. XX ст. – І. Попова [635, 636], В. Лосського [576], В. Кожевнікова [552], С. Заріна [514], П. Пономарьова [633, 634], о. І. Мейєндорфа [587-589], А. Беляєва [423, 424] – присвячені переважно питанням історико-догматичного й пропедевтичного характеру.

Протягом останньої третини минулого століття і в перші роки нинішнього вийшов ряд цікавих видань, де сучасні російські автори – Г. Шиманський [729], архієп. Василій (Кривошеїн) [481], архієп. Феодор (Поздєєвський) [693, 694], Ф. Шпідлик [735], ієром. В. Коржевський [553], єп. Варнава (Беляєв) [479, 480] висвітлюють феномен християнської (православної) аскетичності в межах її генези, гносеологічних коренів, характерних рис та етапів становлення на тлі суспільно-політичних і духовно-релігійних трансформацій, які відбувались у пізньоантичному та ранньосередньовічному соціумі.

Окремо варто також згадати книги двох українських дослідників-пресвітерів чину василіан з Канади – А. Пекара і С. Фединяка [618, 692]. Їх наукові студії розглядають аспекти формування й організації християнського чернецтва на Сході (Каппадокія і Понт) та утвердження аскетичної традиції на означених теренах за часів першого Отця Церкви Св. Василя Великого (IV ст.).

Роль, вплив і функції духовних отців (авв і старців) у чернечому середовищі на Сході в період Вселенських соборів з точки зору історіографічного огляду обмежується практично лише однією фундаментальною монографією професора С. Смирнова [662, 663], в якій учений аналізує феномен духовництва Древньої Церкви (автор зупинився на розгляді періоду Вселенських соборів), а також декількома порівняно невеликими нарисами історико-апологетичного спрямування – А. Аполлова [408], ієром. Анатолія (Грисюка) [405], єп-па Феодосія (Олтаржевського) [695], Н. Суворова [675], П. Сладкопєвцева [660, 661], єп-па Палладія (Добронравова) [612] та творами напучувально-догматичного характеру – прот. А. Соловійова і митроп. Трифона (Туркестанова) [666, 682].

На тлі нечисленної фахової монографічної літератури, присвяченої побутовим реаліям життя отців-пустельників IV-V ст., можна згадати новаторські роботи французького бенедиктинця о. Л. Реньо [646] та американських учених Е. Харді й Х. Евелін Уайт [930, 1137]; дотичні аспекти розглядаються у доволі ґрунтовному доробку О. Менардуса [1018, 1019], публікаціях Є. Кривець [557].

У свою чергу, рання історіографія (перша половина XIX ст.) проблеми витоків християнського чернецтва відзначається своїм наративізмом, апологетичністю і дидактичними узагальненнями морально-етичного характеру. Вказана тенденція була зумовлена тим, що дослідники начатків східної аскези були переважно богословами, ієреями, церковними діячами та викладачами Духовних академій і семінарій. Таким чином, методологічний і концептуальний ракурс їх наукових праць принципово ґрунтувався на суто

теологічних засадах висвітлення, аналізу і трактування подій, пов'язаних із психогенезом аскетичної практики; до певної міри ця тенденція позбавляла церковних учених XIX – першої чверті XX ст. виваженої об'єктивності у вивченні багатьох актуальних питань та креативних устремлінь.

Серед ряду відомих дослідників останньої третини XIX – першого десятиліття XX ст., які безпосередньо займалися історією єгипетського чернецтва в IV ст. й, зокрема, життям та діяльністю Св. Антонія Великого, можна згадати імена П. Казанського [537-541], архім. Сергія [657], Д. Буланіна [475], І. Андрєєва [406], А. Лебєдєва [566], К. Кекелідзе [545], О. Архангельського [411], Є. Поселянина [639], І. Троїцького [683], М. Ізвєкова [527], І. Попова [638]. Окремо необхідно виділити декілька дореволюційних ґрунтовних монографій, написаних авторами на значній кількості джерел і широкому фактологічному матеріалі. В першу чергу, привертає увагу фундаментальна робота о. Ст. Лобачевського [572] про Св. Антонія Великого, де він послідовно розглядає біографію, аскетичні ідеали, світоглядні орієнтири, релігійні твори святого, його напучення, моральні засади та подвижницьке вчення на загальному тлі історичних і церковних подій кінця III – першої половини IV ст.

Не менш цікавим і змістовним є комплексне дослідження архім. Агапіта [3], виконане в агіографічному стилі винятково на першоджерелах III-VI ст. Оригінальний і глибокий компаративний аналіз при висвітленні традиційного (архетипного) образу Св. Антонія застосував у своїй тематичній публікації видатний російський релігійний філософ XX ст. о. Павло Флоренський [697-699], продемонструвавши взірець справжньої наукової рефлексії. З українських класиків другої половини XIX – початку XX ст. невелику, але достатньо фахову розвідку стосовно “Життя Святого Антонія” залишив (як упорядник і коментатор) Іван Франко [31].

Західноєвропейські вчені в період з 80-х рр. XIX ст. до Першої світової війни методологічно так само залишались у руслі історичного наративу. Поодинокі спроби концептуальних або інтерпретаційних підходів щодо

вивчення та всебічного аналізу проблеми витоків і передумов зародження чернечого інституту в середовищі Християнської Церкви, наприклад, праці А. Гарнака [488] або Х. Уоркмена [1151], також не були позбавлені певних характерних недоліків, пов'язаних із суб'єктивним висвітленням ряду вузлових (принципових) моментів, частково – світоглядною тенденційністю й конфесійною заангажованістю самих авторів.

У другій половині ХХ ст. висвітлення вченими ранньохристиянської проблематики обумовило повернення наукового інтересу до питань зародження і розвитку чернечого інституту, формування його аскетеріїв та лавр. Зокрема, роботи В. Лур'є [577, 578], М. Желтова [513], цікаві філософські студії С. Хоружого [714-716], тематичні публікації С. Давидової, О. Войтенка, А. Хосроєва [505, 485, 486, 717-719] розглядають каузальність феномену християнського чернецтва через призму його органічної когерентності з попередніми формами практики індивідуального та колективного усамітнення. Окремо необхідно відзначити нову працю викладача Московської Духовної Академії, проф. О. Сидорова “Давньохристиянський аскетизм та зародження чернецтва” [658], в якій він робить вдалу спробу осмислити (як теолог і патролог) генезу й основні етапи історії початкового самітництва. Вчений досліджує головні віхи становлення древньоцерковного чернецтва і аскетизму та їх домінуючі (найхарактерніші) риси на Сході протягом I – середини VI ст., виділяє сутнісні моменти розвитку чернечих спільнот в означений період.

Західноєвропейські та американські науковці 70 – 90-х рр. минулого століття – Дж. Пелікан [1050, 1051], Р. Бентон [760, 761], С. Рубенсон [1082, 1083], Д. Бреккє [789, 790], Х. Адамс [742], С. Ельм [878], Е. Кларк [842], С. Гріггс [925] також зупинялись на аналізі різних аспектів, котрі впливали на світоглядно-організаційну специфіку християнського чернецтва; однак їх публікації позбавлені узагальнюючого концептуального підходу і можуть бути використані лише з окремих вузькофахових питань. Остання книга румунського історика о. Василя Редуке [1060] є переважно компілятивним

твором популяризаторського напрямку. Разом з тим, на початку ХХІ ст. в українській історіографії з'явилась газетна стаття і невелика, але змістовна монографія Харківського архієп. Ігоря (Ісіченка) [533, 534], присвячена чернецтву Стародавнього Єгипту, де автор описує ранню історію східної аскетичної практики в руслі подвижницької християнської доктрини.

З ряду відомих європейських дослідників і джерелознавців другої половини ХІХ – початку ХХ ст., які займалися темою становлення раннього єгипетського чернецтва в руслі патристичної традиції Християнської Церкви, можна згадати публікації та праці згадуваного московського професора П. Казанського [537-541], а також А. Спаського [672, 673], М. Сахарова [653], К. Бедекера [758], Х. Белла [769] та ін. З 20-х рр. ХХ ст. ситуація дещо змінилась: почали з'являтися еkleзіологічні роботи, у котрих автори зробили перші спроби охарактеризувати причини, передумови появи пахоміанських киновій у Єгипті, суспільне тло, на якому розгорнулась духовно-аскетична діяльність ченців-пахоміан.

В окремому порядку вчені почали вивчати етапи життя і творчість самого Св. Пахомія, роблячи акцент на моменти консекутивності та контемплативної рецепції його богословських ідеалів. Зокрема, серед багатьох західних дослідників 30 – 90-х рр. минулого століття варто виділити імена А. Вейлюкса [1122-1125], Б. Лаутона [980], о. Д. Чітті [832-838], К. Іннемее [952], Дж. Геріна [939]. Сучасні російські фахівці – ті самі О. Сидоров і В. Лур'є – у своїх монографіях здійснили екстраполяцію переважно в бік аналізу проблем генези інституту східного чернецтва у контексті суто біблійної доктрини; перший автор присвячує Пахомію лише 7 сторінок, до того ж взагалі не посилаючись на першоджерела, другий дуже побіжно (менше 2 сторінок тексту) зупиняється на розгляді обставин і причин виникнення пахоміанського чернецтва.

Необхідно також констатувати, що серед низки праць, які стосуються теми формування і розвитку палестинського подвижництва та його світоглядної специфіки до початку арабського завоювання, в першу чергу,

варто згадати дореволюційні церковні дослідження О. Олесницького і К. Гейки [607, 489] та єдину ґрунтовну монографію архім. Феодосія (Олтаржевського), мова про яку піде нижче. Серед сучасних авторів теми історії виникнення християнського чернецтва в Палестині побіжно торкався лише О. Сидоров. Крім того, деякі незначні свідчення з теми палестинського подвижництва IV-VI ст. залишили в своїх книгах архімандрит Порфирій та архієпископ Леонід [568].

Західні фахівці в галузі аскетології – С. Баур [767], Д. Ауне [754], Т. Барнес [764] – аналізуючи особливості формування перших чернечих общин та єреміторіїв у IV-V ст., також частково торкалися розгляду причин, умов фундації і засад організації початкових монастирів у пустелях Палестини, проте побіжно характеризуючи загальне релігійне тло, яке сприяло утворенню православних ксенодохій.

Сучасна (друга половина XX – початок XXI ст.) історіографія з проблеми “несторіанського питання” в історії палестинського чернецтва, як, зрештою, і історіографія XIX – першої половини XX ст., залишається доволі незначною. Історію палестинського чернецтва доби Раннього Середньовіччя фахово вивчали у минулому такі відомі західноєвропейські та російські вчені, як А. Куре [561], Дж. Робертсон [647], Ам. Тьеррі [686], О. Горський [497, 498], акцентуючи свою дослідницьку увагу переважно на суто богословській та аскетико-дидактичній проблематиці.

Окремо необхідно виділити дві фундаментальні праці класиків XIX ст. в галузі церковної історії – семитомну “Історію Християнської Церкви” американця Ф. Шаффа [725, 726] (мова йде про перший том) і “Палестинське чернецтво у IV-VI ст.” вже згадуваного архімандрита Феодосія (Олтаржевського) [695], де автори почасти звернулись до питань, пов’язаних з розкриттям особливостей протистояння, що існувало в середовищі палестинських єремітів та киновітів у V-VI ст. Нове покоління науковців (50 – 80-х рр. XX ст.) – Х. Чедвік [821-823], А. Джонес [960] – у своїх монографіях і публікаціях так само побіжно торкалось аспектів боротьби,

котра точилась (найгостріше – у перших десятиріччях VI ст.) в чернечих общинах Палестини навколо “несторіанського питання” на ґрунті догматичних протиріч, “спровокованих”, як відомо, низкою канонів ранніх Вселенських соборів. Ці вчені розглядали, зокрема, історію виникнення перших ереміторіїв, шляхи утворення аскетичних і статутних традицій та біографії (Життя) видатних палестинських подвижників – авв і святих. Однак особливості боротьби з ересями ортодоксів-халкидонітів Палестини до епохи арабських завоювань не стали окремим предметом вивчення в їх наукових студіях.

На сьогоднішній день одним із відомих дослідників проблем ранньохристиянського (до VI ст.) подвижництва на Сході, в тому числі – палестинського, залишається вже згадуваний неодноразово О. Сидоров, котрий у книзі “Давньохристиянський аскетизм і зародження чернецтва” [658] висвітлив (на тлі загального процесу утворення й становлення цього інституту) також умови формування та організаційні засади початкового самітництва в пустелях Палестини.

Важливість вивчення вченими корпусу сирійської агіографічної літератури кінця V – початку VII ст. полягає в тому, що рання історія чернецтва і національних церковних інституцій реконструюється у багатьох випадках лише завдяки ньому. Тому практично всі дослідники сирійських християнських старожитностей, культурних та літературних пам’яток, – як російські дореволюційні (Д. Гусєв [504], С. Шестаков [728], П. Гур’єв [502], С. Терновський [677], А. Дьяконов [512], І. Бабаханов [413], Ф. Успенський [691], В. Болотов [471, 472], Хр. Лопарєв [573-575], М. Прімогенов [642]) й радянські (Т. Попова [638], Н. Пігулевська [622-630], А. Пайкова [610, 611], С. Беляєв [423, 424], М. Мур’янов [601], В. Андріанова-Перетц [401]), так і зарубіжні (С. Бутлер [809, 810], А. Маклен [1003], А. Він [1126], Х. Руффуер [1084], Х. Мільман [1022], І. Тейлор [1110], Т. Баарда [755], Ф. Буркітт [804, 805], А. Моберг [1023], Дж. Овербек [1048], А. Уенсінк [1135], Ф. Нау [1032], У. Куретон [861, 862], Г. Бадгер [757], Р. Сміт [1093], С. Уільямс [1142], Р.

Мюррей [1028-1030], С. Гріффіт [924], А. Левен [982], С. МакКормак [1001], С. Харвей [932]), – свої наукові праці значною мірою ґрунтують на Житіях, Патериках і Мартиріях церковних авторів.

В історіографічному контексті темою загальної організації та устрою візантійських монастирських общин, як і церковних інституцій в цілому, займались такі відомі російські науковці другої половини ХІХ – початку ХХ ст., як О. Царевський [721], А. Доброклонський [510], М. Богородський [428], Г. Флоровський [700], П. Безобразов [421]. На окрему увагу заслуговують ґрунтовні джерелознавчі статті і монографії В. Васільєвського та О. Дмитрієвського [483, 509], де автори у ролі додатку вмістили й прокоментували низку джерел, котрі стосуються монастирських побутових традицій і звичаїв.

Радянська тематична історіографія 50 – 80-х рр. минулого століття орієнтувалась переважно на вивчення суспільних відносин усередині чернечої обителі шляхом аналізу впливу та значення централізованої ренти й розгляду вертикальної динаміки еліти з позиції незавершеності консолідації ромейської аристократії. Найбільш вагомими у науковому сенсі та концептуальними в узагальнюючих висновках і на сьогоднішній день залишаються дослідження М. Фреденберг [707], Д. Ісцунко [530], М. Поляковської [631] та А. Каждана [535, 536], присвячені проблемам візантійського соціуму Церкви (діяльності білого духовенства) та чернецтва.

Серед західних істориків класичні роботи по візантійському чернецтву були написані Е. Херманом [938], Л. МакКоулом [1002], Д. Константелосом [850], А. Бруєром [801], Ф. Фарагом [885], А. Телботом [1107-1109], Дж. Несбітом [1036], К. Галатаріотом [908]. У своїх наукових студіях західні вчені-візантиністи дійшли спільної думки, що функціонування монастиря визначалось не лише соціальними та економічними стимулами, але й релігійними потребами. Будучи значною мірою елементом релігійного аскетизованого життя, монастир являв собою не тільки реальне об'єднання людей, пов'язних спільністю проживання, господарства і переконань, – він

втілював еталонний образ, ідеальну конструкцію, християнську утопічну ідею у формі людського спілкування.

Проблему виникнення, становлення і розвитку Бенедиктинського ордену у VI ст. вивчали та висвітлювали Д. Кноулес [971-973], Л. Хольц [712], А. Монталамбер [599], Ф. Шафф [725, 726], К. Іванов [520, 521], переважно акцентуючи увагу на місіонерсько-просвітницькій діяльності бенедиктинських ченців до початку IX ст. Тема формування і становлення християнського чернецтва на терені Галлії наприкінці періоду Пізньої Античності й у часи початку переходу строкатого середземноморського соціуму до реалій Раннього Середньовіччя в європейській історіографії другої половини XIX-XX ст. була розроблена недостатньо. Отже, на сьогоднішній день відсутні комплексні узагальнюючі дослідження, де б концептуально були розкриті й проаналізовані (у сутнісних аспектах) процес зародження та ранні етапи розвитку православного галльського самітництва, висвітлені його квієтична специфіка, характерні риси, статутні й звичаєві складові та моністичні ідеали.

Крім того, не існує поки що жодної ґрунтовної роботи, котра розглядає феномен галльського аскетичного подвижництва і ендотимну самітницьку практику adeptів “пустельного життя” в контексті їх сублімаційної рецептивності акту чернечої феорії. Однак, на загал, у науковому обігу є ряд праць монографічного плану й декілька цікавих фахових публікацій, де порушуються питання або вивчаються проблеми, частково пов’язані з історією зародження в Галлії чернечих спільнот на тлі глобального поширення християнського віровчення, зростання його домінування і адаптаційних тенденцій (враховуючи чинник локального світоглядного традиціоналізму серед різних верств населення) та зміцнення організаційної структури й владних засад Церкви за прискореної (особливо після подій 410 року) руйнації (з елементами поступової варваризації) державних і суспільних інститутів старої Римської імперії.

Серед них, у першу чергу, треба згадати науковий доробок таких західних вчених, як Х. Бек [768], Ф. Хор [713], К. Франк [904], А. Гріллмейер [936], М. Лябрусс [976], Р. Маркус [1010], Р. Метчісен [1012], С. Стіварт [1102], У. Гоффарт [917]. З іншого боку, ряд російських дослідників кінця XIX – початку XXI ст., зокрема Л. Карсавін [543, 544], В. Певницький [617] і С. Предтеченський [640], у своїх роботах також аналізували дотичний матеріал, який стосувався окресленої нами тематики.

Зрештою, можна виділити чи не єдиний нарис, щоправда, суто душпастирської спрямованості, котрий належить перу ієромонаха о. Серафима (Роуза) [656], пустельника-аскета з Північної Каліфорнії (США), і де автором розглядаються ранні етапи формування православного чернецтва в Галлії та характеризуються Життя перших місцевих святих.

Більш глибокий історіографічний аналіз виділеної тематики дозволяє відзначити наступне. Дослідницька креативність сформувала певну рефлексію науковців стосовно етапів розвитку арелатського місіонерства і теологічної специфіки соборного руху в Галльській Церкві, який розпочався наприкінці IV ст. й збігся в часі з начатками процесу формування французької цивілізації. Серед галльських святих, єпископів і місіонерів V-VI ст. найбільше свідчень залишилось про трьох – Гонората, Іларія та Кесарія. Вони були не лише видатними проповідниками християнського віровчення, але й ревними подвижниками і мудрими пастирями Галльської Церкви у важкий період її становлення.

Їх життя й нині залишається взірцем аскетичного подвигу для багатьох християн Заходу, а богословсько-літературна діяльність – предметом дослідницької уваги вчених. Серед істориків другої половини XIX ст., які вивчали питання арелатського проповідництва доби Раннього Середньовіччя, в першу чергу варто виділити змістовні статті вже згаданого російського патролога В. Певницького. Сучасна історіографія з даної проблеми орієнтується на праці англійського науковця У. Клінгширна [550], котрий, як

і його колега Г. Барді [417], вважається одним із найкращих фахівців у галльській агіографії епохи Меровінгів.

Не менш цікавими та змістовними є тематичні статті московського історика А. Фокіна [704, 705], присвячені життю та церковній діяльності преп. Іоанна Кассіана Римлянина, який, разом зі Св. Гоноратом і Мартіном Турським, був одним із фундаторів галльського чернецтва й лідером т.зв. напівпелагіан, і подвижництву Проспера Аквітанського – також галльського богослова, котрий виступав не лише головним опонентом преп. Іоанна Кассіана в суперечці про Божественну благодать та людську свободу, але й відіграв провідну роль у реформуванні вчення Св. Августина Аврелія, єпископа Гіппонського, про благодать і передвизначення, суттєво вплинувши, таким чином, на канони II Оранзького собору 529 р. З ряду англо-американських вчених, які займаються проблемами апостолізації Галлії, варто згадати праці А. Купер-Марсдіна [851], Р. Метхасена [1012], Р. Уейвера [1134].

Значно ширше в контексті історіографічного аналізу представлена проблема висвітлення ранніх соборів меровінзької Галлії (VI-VII ст.), їх впливу на Церкву й інститут чернецтва, котрі в ті часи виступали потужним культуртрегерським, державоформуючим і етноутворюючим чинником у загальноцивілізаційному консолідуючому процесі на терені Західної Європи. Необхідно підкреслити, що в цілому питання соборного руху і його чернечої складової доби християнських Меровінгів знайшли неоднозначне й досить суперечливе відображення в науковій історичній літературі, починаючи з 20-х рр. XVIII ст. Інтерес до виділеної теми періодично то виникав, то згасав, на що, вірогідно, вплинуло так само суперечливе ставлення суспільства загалом і науки зокрема до проблематики церковної історії; давалося взнаки також нестабільне становище Західної Церкви у Новий та Новітній час і коливання в політико-культурному статусі Франції на світовій арені.

У працях англійських та німецьких істориків галльський соборний рух у Меровінзьку епоху, зазвичай, уявлявся або лише в загальних рисах, або

автори занурювалися у вивчення його окремих, вузькоспрямованих питань, наприклад, визначення умов та легітимація реалізації чернечої подвижницької практики. Проте в будь-якому випадку їх дослідження давали переважно практичні, додаткові відомості (суто фактологічний матеріал) відносно ранньосередньовічної історії Західної Церкви або західного суспільства. Що стосується французьких вчених, то вони, зрозуміло, підкреслювали велику значимість галльського соборного руху в церковній та суспільно-економічній історії своєї країни, його вагомий вплив на формування французької культури.

Варто відзначити, що французькі дослідники – через зрозумілу патріотичну мотивацію – порушували цю тему в різних ракурсах досить часто, однак, здебільшого, або занадто узагальнено, або акцентуючи увагу на несуттєвих дрібницях замість комплексного, виваженого науково-історичного вивчення такої серйозної і складної проблеми. Разом з тим, підходи щодо дослідження галльського соборного руху часів Меровінгів (до середини VIII ст.) спостерігались і спостерігаються протягом другої половини XX – початку XXI ст. в німецькій, англійській, американській, італійській, болгарській та російській історіографії.

Зупинимось на аналізі декількох класичних і найбільш симптоматичних (у новаторському сенсі) наукових статтях та монографіях, присвячених галльським соборам VI-VII ст. Зокрема, порівняно змістовні дані відносно соборів, що відбулися у 561-586 рр., і діяльності тогочасного галльського чернецтва подав ще Ам. Тьєррі в книзі “Оповіді з часів Меровінгів” [687]. Про рішення Орлеанського собору 511 р. писала Г. Данилова в монографії “Виникнення феодалних відносин у франків. VI-VII ст.” [506]. Особливості взаємовідносин Церкви, чернецтва і держави на прикладі галльських соборів VI ст. охарактеризував сучасний французький медієвіст С. Лебек у праці “Походження франків. V-IX ст.” [566].

Відомі дослідники кінця XIX – початку XX ст. Е. Лавісс і А. Рембо відзначали секулярність, яка спостерігалась у соборному русі VI ст. [562];

вона свідчила про поступове одержавлення та феодалізацію Церкви Галлії, у тому числі – й чернечих общин. Той самий С. Лебек підкреслює, що соборний рух VII ст. впливав і на політику франкських майордомів (палатних мерів). Оригінальні факти стосовно чернецтва і соборів VIII ст. у контексті реформаторської діяльності Св. Боніфація містяться в книзі А. Васильєва “Історія середніх віків” [482].

Об’єктивно і послідовно, із залученням значної кількості наявних джерел та фактологічного матеріалу, монастирське життя, аскетичні традиції й соборний рух часів християнських Меровінгів було відображено у працях абата К. Міллота [596], Ф. Гізо [492], Ж. Мішле [598], Ш. Байє [415], П. Ляпідевського [581], Н.-Д. Фюстеля де Куланжа [709], Ш. Пфістера [643], Ш. Бемона й Г. Моно [425], М. Малицького [583], Ж. Ле Гоффа й В. Мажуги [565, 582]; однак жодна з цих наукових робіт не може претендувати на більш-менш всебічне дослідження ролі чернечого інституту в духовному житті ранньосередньовічної Галлії. Член Французької Академії, абат Міллот у першому томі свого фундаментального опусу “Початкові основи французької історії від Кловіса до Людовика” подав досить серйозний огляд структурних засад монастирської організації і галльських соборів VI-VII ст. в руслі суджень про економічний статус Церкви Галлії за Меровінгів. Проте в цій праці відчувається надмірне переважання лише одного джерела по галльському соборному руху та його чернечої складової – “Історії франків” Григорія Турського. Решта джерел відіграє другорядну роль, через що знижується загальна наукова вартість дослідження абата Міллота.

Один із найвідоміших французьких вчених XIX ст. Ф.-П. Гізо у 3-4-му томах свого знаменитого історико-культурологічного дослідження “Історія цивілізації у Франції” подав широкі свідчення відносно статистики і проблематики практично всіх соборів Галльської Церкви Меровінзької епохи й участі в їх роботі відомих аскетів, самітників, святителів. Однак ці факти були ним інтерпретовані як суто практичні для кращого розуміння

цивілізаційних процесів; навіть з точки зору структури роботи вони розміщені лише як додаток або примітка до його книги.

Отже, можна цілком об'єктивно стверджувати, що Ф.-П. Гізо не вважав соборний рух Церкви Галлії, як і галльські подвижницькі пріоритети, окремим об'єктом для глибокого наукового аналізу. Російський дореволюційний історик С. Предтеченський у роботі “Розвиток впливу папського престолу на справи західних церков до кінця IX ст.” описав роботу соборів VI-VIII ст., роблячи акцент на їх ролі у взаємостосунках Церкви Галлії з папським Римом та франкською державністю, а також у процесах церковної ієрархізації й реформування. Н.-Д. Фюстель де Куланж, зі свого боку, в “Історії суспільного ладу стародавньої Франції” проаналізував загальну проблематику соборів Церкви Галлії у період між 506 та 687 рр. в контексті суспільно-політичних колізій Меровінзької епохи. Ш. Пфістер у статті “Меровінзький період”, полемізуючи з Ф. Енгельсом [738], зробив аналіз меровінзьких соборів, досліджуючи секуляризаційні процеси в Церкві й монастирських володіннях Галлії. Яскравим прикладом синтезу історії та філософії є відомий нарис Ж. Мішле “Коротка історія Франції до Французької революції”, у якій автор осмислює ранні собори Галлії та практику християнської аскези в руслі ідей соціального детермінізму.

Найкращою в СРСР публікацією 70 – 80-х рр. XX ст., особливо в методологічному плані, де об'єктивно аналізуються галльські собори на тлі загальнодержавних політичних подій, залишається стаття радянського історика В. Мажуги “Королівська влада і церква у Франкській державі VI ст.”, хоча він, як і Гізо, не вийшов за межі практичного (контекстового) висвітлення проблеми соборного руху, без розгляду його самостійної значимості, тобто, на рівні феномену. Серед інших російських авторів минулого століття, які також у своїх монографіях порушували, або принаймні торкались, питання ролі та значення соборів у Галлії доби Раннього Середньовіччя, особливостей монастирського землеволодіння, варто згадати імена Д. Граменицького [499], А. Гуревича [501], К. Іванова

[520, 521], П. Лапіна [563], А. Корсунського [554, 555], Д. Петрушевського [621]. Зарубіжна історіографія історії Галльської Церкви представлена такими відомими дослідниками, як А. Міллер [595], Дж. Вуд [1149], А. Ферреро [894], Е. Джеймс [958], Дж. Уеллс-Хедрілл [1129].

Нарешті, з останніх тематичних публікацій необхідно окремо відзначити високого фахового рівня статті [667, 669] й ґрунтовну комплексно-узагальнюючу монографію московського християнського історика і культуролога, учня Н. Колесницького – В. Солодовнікова, котра нещодавно вийшла у світ під назвою “Ранні собори. Меровінзька Галлія VI-VIII ст.” [668]. У своїх роботах В. Солодовніков висвітлює і характеризує моральність та світоглядні ідеали франкського кліру, чернецтва й вірних, вивчає й послідовно аналізує питання кадрової політики Церкви, її майна та фінансів, приділяє увагу духовним і владним прерогативам галльського єпископату, привілеям і пільгам абатів.

Учений також розглядає рішення і наслідки Агдського 506 р. й Орлеанського 511 р. соборів, детально досліджує зміст актів Паризького собору 577 р. в контексті його судово-політичних функцій, розкриває теологічну сутність канонів Суассонського (Бренського) собору 580 р., Нарбоннського 585 р. і Клермонського соборів 588 р. Варто підкреслити, що сучасний російський дослідник першим в історіографічному та концептуально-методологічному плані здійснив вдалу спробу відповісти на актуальні питання, пов’язані з реалізацією Церквою і чернечством у Галлії (у подальшому – на території Франкського королівства) ідеї християнської соборності та римського папоцезаризму.

Перші розвідки, де висвітлювались і аналізувались питання стосовно особливостей виникнення та становлення Кельтської Церкви й її чернечої інституції, були здійснені відомими європейськими та російськими дослідниками ще в другій половині XIX ст. В класичних працях Г. Бокля [470], А. Аема [754], М. Ковалевського [551], В. Ханта [951], В. Зеленка [518], Е. Ренана [645], Дж. Барі [807, 808], М. Сокольського [665], О.

Гольдсмита [496], Дж. Гріна [500] тою чи іншою мірою висвітлювались питання, які стосуються виділеної теми. Протягом першої половини ХХ ст. кількість публікацій, присвячених кельтському та ірландському християнству, значно зростає. Серед найбільш ґрунтовних робіт західних вчених можна виділити дослідження Г. Андерсона [750], Дж. Тойнбі [1116-1118], К. Сісама [1090], Р. Абельса [740], Е. Дакетта [873], В. Бонсера [784], К. Джексона [954-956], Р. Ходкіна [947], С. Кеннеді [966], М. Лейстнера [977, 978], В. Левісона [983, 984], С. Омана [1045].

У 60 – 80-х рр. ХХ ст. сегмент кельтологічної проблематики розширився, і тематична історіографія суттєво збільшилася. Історію ірландського чернецтва й питання англосаксонської агіографії в цей період у своїх монографіях і статтях розглядали англійці Б. Уард [1131], Г. Спейгл [1095], М. Александер [745], М. Денслей [868, 869], Г. Коплей [852], Д. Браун [791], П. Блеїр [778-780], С. Брук [794], М. Барлі [762], Дж. Кемпбел [816], Е. Куттс [864], Т. Хефферман [935, 936], Т. О'Рахіллі [1039, 1040], Р. Флемінг [898], Х. Річарсон [1068]. Окремо хотілося б відзначити узагальнюючі праці Д. Роллсона [1077-1079], П. Сауера [1087], М. Річардса [1068], С. Томаса [1112], Дж. Руана [1086], Д. Вілсона [1144, 1145] й Х. Меєр-Хартінга [1013].

За останні півтора десятиріччя у світ вийшла ціла низка нових фахових досліджень, де англо-американськими вченими аналізуються організаційні особливості Кельтської Церкви, її функціональні прерогативи, колізії біографії Св. Патрика, суперечки стосовно дати Пасхи і пасхальних таблиць. З числа найбільш цікавих праць 90-х рр. ХХ ст. і перших років нового століття можна згадати книги А. Уільямса [1141], С. Арнольда [751], Г. Кларка [843, 844], Н. Брукса [797], Дж. Блеєра [777], Дж. Нельсона [1034, 1035], Дж. Рамсея [1061].

Окремий історіографічний доробок у галузі кельтології та історії англосаксонських королівств складають наукові студії радянських істориків, таких як А. Бахова [420], В. Меженін [586], Н. Широкова [730, 731], А. Фортунатов [706], К. Савело [652], Є. Мельникова [590, 591], В. Штокмар

[736], Є. Шервуд [737], В. Уколова [688, 689]. В наш час російська кельтологічна школа займає провідні позиції в цій дослідницькій сфері й серед відомих фахівців, представників нової генерації вчених, які студіюють означену проблематику, варто виділити, в першу чергу, концептуальні роботи А. Глебова [494, 495] і М. Омельницького [608, 609], де автори комплексно розглядають аспекти англійської історії V-XI ст., її політику, соціум і персоналії, господарство й військову систему, Церкву і культурне життя, традиції та духовно-ментальні пріоритети населення, аналізують процес християнізації Британії й формування державних (владних) інститутів, характеризують феномен святості, осмислення чуда і образ святого в англосаксонській агіографії у контексті життєвих орієнтацій та сакральних цінностей людини епохи Раннього Середньовіччя.

Також необхідно відзначити публікації високого наукового рівня (переважно статті й матеріали конференцій), присвячені Кельтській Церкві; вони належать молодим московським і петербурзьким науковцям та аспірантам, зокрема В. Лур'є [577, 578], М. Парамоновій [613-615], Т. Кузнецовій [560], О. Богданову [427], Д. Ніколаєву [606], В. Ларіонову [564], А. Суприянович [676], В. Безрогову [422].

Висвітлення науковцями протягом майже двох століть питань атрибуції, змісту й текстологічного аналізу англосаксонської агіографії дало відчутний результат: на сьогоднішній день Життя англійських та ірландських святих у більшості кодифіковані, класифіковані і охарактеризовані з точки зору їх історичної (як джерело) інформативності. Разом з тим, окреслена тематика потребує подальшого вивчення на рівні сакралізованої аскетичної традиції та її подвижницької рецепції в чернечому середовищі. Одними з перших вчених, котрі у XIX ст. почали досліджувати ранньосередньовічну агіографію, були С. Міллер [1021], Дж. Вітакер [1136], С. Уайт [1137], Б. Торпе [1115], У. Skeat [1092], С. Гудвін [918], Г. Горхем [919], Т. Кокейн [847].

Серед найбільш відомих фахівців ХХ ст., які займалися житійною проблематикою англосаксонського соціуму, варто згадати Дж. Кросса [855-857], У. Болтона [783], С. Кларка [841], Ф. Ліппа [989, 990], П. Зеттела [1152], Дж. Елі [877], Т. Хілла [940, 941], Р. Фаррара [856], Б. Уарда [1131], К. Лооміса [995-997], Ф. Робінсона [1073], А. Ольсена [1044], С. Освальда [1047], Д. Скрагга [1089]. На окрему увагу заслуговують ґрунтовні праці Д. Роллсона [1077-1079], Р. Д. Уїтлока [1138], У. Стевенсона [1101], Б. Томпсона [1113], Е. Стенлі [1096, 1097], С. Райдерда [1071]. Сучасна російська історіографія представлена двома іменами – М. Алексєєвим [403] та згадуваним М. Омельницьким [608, 609]; монографії останнього за високий фаховий рівень визнані й вченими Великої Британії.

Історіографія ірландської аскетико-місіонерської проблематики є порівняно незначною. Деякі аспекти ірландського самітництва й місіонерства розглядали в минулому столітті американські й англійські історики – Х. Лоун [999], А. Лем [579], Д. Фішер [896], Ф. Хеслем [933], С. Бессет [766], Ф. Стентон [1099, 1100], концентруючи свою дослідницьку увагу в першу чергу на його культуртрегерській функції, подвижницькому індивідуалізмі й традиційній побутовій (релігійно-обрядовій) специфіці. Проте окремої узагальнюючої праці, цілком присвяченої комплексному вивченню й аналізу феномену чернецтва Ірландії, на сучасному методологічно-концептуальному рівні поки що немає. Російські вчені-медієвісти другої половини ХХ ст. також не зробили означену тему предметом всебічного комплексного дослідження.

У статтях і монографіях ряду фахівців з історії кельтів та англосаксів доби Раннього Середньовіччя, зокрема І. Бурової [476], згадуваного А. Глебова [494, 495], С. Шкунаєва [732-734], всебічно характеризуються переважно політичні, соціально-економічні, етнодемографічні, ментальні аспекти ранньофеодального англійського суспільства, його обцинний устрій, традиції, література, міфологія, поземельні (аграрні) відносини, структура і організація влади. Акцент на висвітлення питань стосовно шляхів

християнізації Британії та розвитку ірландського подвижництва і місіонерства (через аналіз відповідних джерел) здійснили лише два автори – М. Шайтан у 20-х роках минулого століття [724] й московська дослідниця В. Зверєва в 2002 році у щорічнику “Середні віки” Російської АН [517].

Коло питань, пов’язаних із дослідженням вченими-істориками різних аспектів ірландського проповідництва та його участі в церковних і світських дипломатичних місіях на теренах Європи, особливо у східноєвропейському регіоні в період Раннього Середньовіччя і на сьогоднішній день, – тобто на початок XXI ст., залишається висвітленим порівняно слабо, в деяких аспектах (наприклад, організаційна та правова специфіка) – навіть фрагментарно, без належних узагальнень та висновків. Наукових публікацій з названої проблеми мало (можливо, через брак відповідних джерел – Хронік, Житій, документальних матеріалів, свідчень безпосередніх діячів ірландського чернечого проповідництва), і вони носять характер скоріше розвідок, ніж ґрунтовних аналітичних статей. Короткі напівпубліцистичні повідомлення декількох авторів – наприклад, того ж таки М. Шайтана (Ленінград) [724], Ю. Тис-Крохмалюка (Лондон) [679] й лише дуже стислі згадки (в одне речення) у монографіях досить відомих професорів Р. Шовіре (Дублін) [1087] і С. Бурнікеля (Париж) [785] ще у першій половині XX ст. – загальної тенденції практично не змінили.

Характеризуючи загальну, достатньо розлогу історіографію з проблем ранньосередньовічного західноєвропейського (континентального) місіонерства, переважно бенедиктинського, на тлі загального поширення аскетичних традицій і практики усамітнення в християнському універсумі, варто звернути увагу на три цікаві роботи російських дореволюційних істориків – О. Воронова [487], М. Барсова [418] й В. Бартольда [419], де вивчаються проблеми аскетизму і ранньосередньовічного християнського місіонерства від часів реалізації стихійної Євангельської проповіді на території східних провінцій Римської імперії в IV ст. до діяльності латинських чернечих місій у Європі протягом VI-VIII ст. й окремих фактів

християнізації численних племен Середньої Азії. У 30 – 80-х рр. XX ст. радянська медієвістика, через свою методологічну заангажованість, у науковому плані майже не розробляла тему місіонерського подвижництва і аскетичного подвигу в контексті формування нової християнської цивілізації, яка поступово (до початку IX ст.) витісняла, трансформувала й комплексно адаптувала “під себе” філософсько-релігійні уявлення, світоглядні ідеали, культурні здобутки, духовно-моральні традиції та ментальні “пережитки” старого античного світу.

З 60-х рр. XX ст. й до початку XXI ст. можна нарахувати лише два десятки фахових публікацій, де в тому чи іншому ракурсі порушувались і частково висвітлювались питання християнського подвижництва та його культуртрегерської ролі у варварському (ранньофеодальному) соціумі V-VII ст. Серед них варто виділити дослідження Г. Дресвянської [511], О. Нікітіна [604], А. Ісаченка [528]. Однак у 90-х рр. ситуація змінюється на краще. З’являється цілий ряд учених, котрі колом своїх наукових інтересів обирають саме проблеми християнської аскези й середньовічної місіонерської практики як один із важливих (навіть пріоритетних) аспектів апостольської діяльності Християнської Церкви і чернецтва. Серед них доречно згадати імена А. Бадера [414], В. Арутюнової-Фіданян [410], Т. Михайлової [597], В. Петрова [620], Є. Мілкової [594], В. Зверєвої [515-517], О. Акімової [402], О. Гусакової [503]. Із сучасних українських дослідників, які також розглядають питання християнізації окремих європейських регіонів (наприклад, Криму), необхідно виділити таких відомих науковців, як В. Зубарь, С. Сорочан, Л. Марченко [670].

Західноєвропейська історіографія кінця XIX – XX ст. з окресленої тематики, звичайно, є значно ширшою і розгалуженішою. У ґрунтовних монографічних дослідженнях К. Моррісона [1026], Е. Томпсона [1114], В. Левісона [983, 984], Р. Хансона [929], Т. Хеффернана [936], Дж. Огілві [1042, 1043], Л. Бейлера [773, 774], Т. Аллісона [746], Д. Хіллгарта [942], Г. Брауна [791], Х. Гіллета [910] подається аналіз феномену християнського

подвижництва і місіонерства, вивчаються його характерні риси, розкриваються мета, теологічна мотивація, розглядаються тенденції розвитку й напрямки (географічні межі) поширення апостольської практики. З іншого боку, в цих роботах проблема ранньосередньовічного чернечого подвижництва не висвітлюється на концептуальному узагальнюючому рівні, що, таким чином, обумовлює її подальшу дослідницьку актуальність, наукову дискусійність і методологічну привабливість.

Серед дослідників, які займались питанням ролі та значення західного чернецтва в процесі християнізації Європи протягом V-VIII ст., необхідно згадати, в першу чергу, ряд англійських і французьких учених XX ст., котрі у своїх публікаціях висвітлювали питання виникнення і становлення кельтського етносу, його общинний (клановий) устрій, врядування, організацію і принципи судочинства, світогляд і світосприйняття, мистецтво та літературу, міфологію і релігійні вірування, друїдизм, звичаї й традиції, побут, ремесло, війни, християнізацію тощо. Ґрунтовними кельтологічними працями відзначились М. Берті [426], Е. МакНейл [1004-1006], Д. Ллойд [992], Д. Кенні [967], Р. Кінвіг [968], Н. Чедвік [824-827], М. Діллон [870], К. Джексон [954-956], Г. Дадлі [874], Р. Флауер [901], Ф. Хенрі [937], Р. Флетчер [899].

Не менш цікавими з точки зору фахового аналізу та інтерпретації опрацьованого матеріалу з проблем християнського чернечого місіонерства на європейському континенті і неоднозначної ролі папства у виділеному контексті є роботи Д. Тойнбі [1115-1118], М. Ріхтера [1069, 1070], Д. Райана [1086], С. Пламмера [1055], А. Андерсона [748, 479], Д. Бінчі [775], М. Лейстнера [977, 978], Л. Гоугауда [920], Л. Байлера [773, 774], У. Черчілля [723], Т. Біндлі [776], С. Кроуфорда [853]. З останніх наукових статей, що заслуговують на увагу, варто відзначити студії вже згадуваного російського історика А. Кузнецової [558, 559], де автор робить спробу певного теоретичного узагальнення тенденцій місіонерської політики Римських первосвящеників, використовуючи маловідомі дані агіографічної літератури,

однак припускається деякої схематичності, аналітичної поверховості та непослідовності у розгляді особливостей апостольсько-просвітницької діяльності в ранньосередньовічний період бенедиктинського чернецтва, ірландських та англосаксонських святих і подвижників.

Необхідно підкреслити, що вчені XIX-XX ст., які безпосередньо займалися вивченням організаційних аспектів християнської проповіді та подвижництва в історії Древньої Церкви, зазвичай досить побіжно розглядали лише головні етапи формування теологічних світоглядних орієнтирів апостольства, котрі базувались на усвідомленні ченцями-подвижниками необхідності реалізації місіонерської доктрини в руслі глобалізованої церковної ідеї про наближення Царства Божого на землі, а також порівняно стисло аналізували відповідні тенденції розвитку цієї традиційної сфери діяльності чернечого інституту у строкатому ранньосередньовічному варварському соціумі, починаючи з часів Великого переселення народів.

На тлі публікацій із теми християнського проповідництва, котрі заслуговують на історіографічну увагу, варто згадати праці українських і російських істориків – А. Назаренка [602, 603], Т. Старостенко [674], Л. Карпінської [542], Д. Іщенка [531, 532], О. Іванової [525, 526], І. Шевченка [727], тієї ж М. Парамонової [613-615], С. Толстої [680], Б. Флорі [701-703], Г. Литаврина [569, 570], В. Роніна [650, 651], С. Іванова [522-524]. Західні вчені, зокрема такі, як А. Стендер-Петерсен [1098], Н. Кочев [556], Дж. Фіне [895], Д. Тржештик [681], Ф. Дворник [507], М. Дунн [876], Д. Оболенський [1041], З. Діттрич [871], В. Ульманн [1121], М. Грабнер [922], Р. Ходдінот [945], П. Череніс [829, 830], аналізуючи питання апостолізації германських і слов'янських племен, зосереджувались переважно на вивченні діяльності єпископських місій, без належного висвітлення ролі та впливу саме чернечого інституту.

Не знизився дослідницький рівень і в публікаціях, які побачили світ на межі XX-XXI ст. Високий методологічний рівень, ґрунтовне знання джерел,

серйозну підготовку в галузі палеографії, кодикології, історичної географії, дипломатики демонструють антикознавці та медієвісти Франції, Англії, Німеччини, США та Італії. Новаторськими підходами у вивченні історії ранньої християнської аскетички, духовно-ментальних засад подвижництва й шляхів розвитку чернечого інституту в період Середньовіччя відрізняються роботи Б. Рамсея [1062], Дж. МакДональда [1015], С. Ребеніха [1065], А. Лі [981], П. Еслера [880], Дж. Перкінса [1052], М. Мааса [1000], Х. Сівала [1091], Е. Фергюсона [887-893], Т. Лінга [988], Л. Вудхеда [1150], І. Бакуса [756], Х. Полсандера [1056], Х. Періша [1049], Д. Ріварда [1072], В. Блантона [783], Ф. Курте [863], М. Калоса [962], Т. Нобле [1038], Ф. Бюрне [811, 812].

Наукова новизна, пов'язана з вивченням і реконструкцією усталених традицій, притаманних авторизованим життєписам святих та аскетів IV-IX ст., присутня в монографіях та статтях Ф. Логана [993, 994], С. Бермана [770], Дж. Морхеда [1024], І. Купана [975], А. Лоута [998], К. Анатоліоса [747], М. Бреттлера [793], Е. Осборна [1046], М. Гретча [923], Р. Альбертца [743], Х. Фурманна [907], М. Коліша [848], У. Блокменса [782], Д. Ренкінна [1063], Д. Хоулетта [948], Е. Куллтона [860], А. Хемліна [928], С. Футта [902]. Феномен чернечої практики, витоки асоціальної риторики ідеологів пустельного усамітнення та інституційні особливості чернецтва порушували у своїх антикознавчих і медієвістичних студіях Д. Пратт [1058], Х. Хуммер [950], П. Лінхан [987], А. Есмонд-Клер [881], Б. Редінгс [1064]. Аналіз чернечої антропології у вимірі соціумних, побутових та економічних реалій християнського універсуму присутній в історичних працях Ж.-М. Пікарда [1054], Дж. Едейра [741], П. Мейверта [1020], К. Сотінеля [1094], Н. МакЛунна [1017], Х. Грундманна [927], А. МакШамрайна [1007].

Разом з тим, вузькість спектра поставлених завдань, акцентований на індивідуалізоване осмислення, науковий дискурс і локальність висновків, тяжіння до створення адаптованих моделей сприйняття конкретизованих, залежно від мети, історичних реалій, – що є характерними ознаками, притаманними сучасній західноєвропейській історичній науці, – в межах

комплексних узагальнюючих підходів обумовлюють необхідність подальшого вивчення актуальних проблем, у даному випадку – пов'язаних з інститутом християнського чернецтва і його аскетичною практикою з точки зору асоціальної моделі існування.

1.2. Характеристика джерел

Корпус писемних джерел, де міститься інформація про інститут чернецтва до Великої Церковної Схизми 1054 р. і який зберігає фактологічний матеріал та авторизовані у більшості випадків дані відносно його витоків, формування, становлення та особливостей розвитку на Сході й Заході християнського соціуму, а також біографії відомих аскетів, святих і отців-пустельників, є великим та різноплановим. Типологізація за змістом і класифікаційний аналіз цих джерел дозволяє виділити наступну низку основних типів.

До найбільш ранніх можна віднести: акти мучеників, які зазнали гонінь та переслідувань з боку римської влади (серед них вже у II-III ст. зустрічались особи, які вели в миру аскетичний і усамітнений спосіб життя); акти мучеництв (фіксація масових – в окремих випадках до декількох тисяч, страт назореїв і евіонітів (тобто первохристиян) за віру й нехтування обов'язками громадян Риму); акти святих (протокольні й судові персоніфіковані документи, які через акт вироку конкретизували провокаційні дії протагоніста щодо державного законодавства або його релігійний спротив імперським владним структурам).

Наступні типи джерел утворюють базову історико-декларативну категорію, до котрої входять пам'ятки, покликані утвердити звичаї, традиції, богословську ортодоксію, описати побутові реалії і упровадити теологічну мотивацію християнського аскетизму на стадії його організації й становлення. Зокрема, це дидактико-напучувальні твори загального характеру, складені протягом II-VIII ст. апологетами, Учителями й Отцями Церкви, та церковні історії видатних християнських письменників і релігійних діячів IV-IX ст. Далі йде великий пласт різнопланової

агіографічної (житійної) літератури й аскетичні трактати авторитетних подвижників, орієнтовані на вузьку аудиторію тих неофітів, які почали практику самітництва і підвизання.

Численні духовні опуси шанованих авв морального або душпастирського спрямування зі специфічним аскетологічним змістом – ще один, чи не найголовніший, корпус джерел із теми. Він найбільш повно та всебічно ілюструє феномен чернечого інституту в епоху Раннього Середньовіччя на рівні антропологічної парадигми.

Типологічно означене коло джерел представлене такими жанровими взірцями, як: Гомілії (Бесіди та Слова – звернення до adeptів аскези, мета яких – духовне вдосконалення кожного єреміта й киновіта); Стромати (з коптської – візерункові килими; в ці твори автори вміщували аскетизовані моралізаторські проповіді, присвячені перевагам анахоретства та пустельництва); Прологомени (попередні зауваження пропедевтичної орієнтації, розраховані на тих, хто почав шлях зречення світу і воліє самовдосконалитись); Амбігви (з латини дослівно – сумнівність; у цьому жанрі ранньохристиянські церковні письменники піддавали сумніву аскетико-теологічні міркування або твердження своїх опонентів); Повчання (для неофітів аскези); Патерики або Отечники (інша назва – Вертогради, отечеські книги; як окремий жанр аскетичної літератури являли собою збірники висловів отців-подвижників і старців-пустельників або розповідей про них); Синаксарії або Прологи (збірки стислих біографій Святих Отців і подвижників, крім того – оповідань про їх подвиги, пророцтва та чудеса); Апофтегми (збірки коротких повчань єгипетських пустельників та ченців і сакралізованих оповідей про них коптською мовою).

Варто також додати, що в цих опусах – Словах, Строматах, Повчаннях і Прологах – так само відображено широкий пласт християнських ідеологем і морально-етичних засад, котрі формували світоглядне підґрунтя чернечого подвижництва до X ст. Біографістику християнських аскетів – насельників відлюднених пустель і гір – суттєво доповнюють Мартирії або Мартирологи

(списки мучеників та аскетів; імена розташовані за днями їхньої смерті), Диптихи, Триптихи, Тетраптихи, Пентаптихи й Поліптихи (списки імен авв, ап, святителів, старців, затворників, які поминалися під час літургії в Древній Церкві), Четьї Мінеї (збірники найбільш повних біографій святих і аскетів для щоденного читання в церкві між вранішньою та вечірньою), Менології або Місяцеслови (збірки Житій святих та подвижників, упорядкованих за місяцями).

Листування святителів та ієрархів Церкви, Панарії (невеликі твори, головна мета яких – спростування єресей; серед інших завдань – обґрунтування аскетичного ідеалу), Діяння (рішення і канони) Вселенських та помісних соборів, Послання патріархів і митрополитів, зводи церковних законів, Правила і Статути організаторів та упорядників східного (православного) чернецтва й фундаторів західних (католицьких) орденських корпорацій, були й енцикліки Римських первосвящеників – другий головний корпус джерел, який за змістовою типологією висвітлює, характеризує і визначає функціональну роль чернечої складової в житті пізньоантичного й ранньосередньовічного суспільства. Окрему групу джерел складають світські Хроніки та Анналі, де описані історичні події, пов'язані з діяльністю інституту чернецтва в церковно-релігійному середовищі Імперії, імператорські укази, едикти і рескрипти стосовно регламентації життя й соціально-майнового статусу єреміторіїв, аскетеріїв та монастирів епохи Вселенських соборів, значний актовий матеріал.

Важливу інформацію зберігають автентичні іконографічні зображення, дані епіграфіки та археологічні артефакти. За їх допомогою полегшується відтворення реалій тогочасного повсякдення, пришвидшується і конкретизується реконструкція побуту й традицій чернецтва першого тисячоліття н.е. Не менш цінними джерелами для дослідження витоків аскетичної практики залишаються й джерела нехристиянського походження. До цієї категорії традиційно відносять праці іудейських та греко-римських письменників I-III ст. Їх історико-полемічні опуси становлять значну наукову

цінність через те, що свідчення стосовно християнства і початкового аскетичного досвіду викладені тут людьми або байдужими до вчення Спасителя, або відкрито ворожими до Його месіанської проповіді. Дані, наведені язичницькими і єврейськими авторами, слугують дослідникам, попри ряд когнітивних недоліків, переважно об'єктивним підтвердженням тих історичних подій, які відбувалися протягом перших віків християнства.

Роздуми, міркування, думки та морально-етичні обґрунтування переваг аскетичного життя й подвижництва тією чи іншою мірою так само фігурують у працях деяких язичницьких авторів та християнських апологетів II-III ст. В цьому сенсі варто виділити доробок Плотіна (205-270) [227-233], Оригена (185-254) [214, 215], Тертуліана [261, 262] й Марка Мінуція Фелікса (II ст.) [203]. Обґрунтування аскези присутні у творах Св. Іустина Мученика (Філософа) (100-165) [171], Афінагора Афінянина (133-190) [32], Св. Григорія Неокесарійського (Чудотворця) (213-275) [61], Св. Кіпріана Карфагенського (III ст.) [175, 176], Аполлінарія Іерапольського (II ст.) [302, с. 290-345], Св. Діонісія Александрійського (Великого) (III ст.) [67], Св. Іриней Ліонського (135-202) [160], Св. Феофіла Антіохійського (II ст.) [276]. Аскетичні ідеї фігурують також у богословських творах Св. Климента Римського (друга половина I ст.) [185], Св. Ігнатія Антіохійського (Богоносця) (I ст.) [126], Св. Полікарпа Смирнського (70-156) [235], Св. Мелітона Сардського (II ст.) [201], Св. Кирила Єрусалимського (315-386) [179, 180], Св. Кирила Александрійського (376-444) [177, 178]. Окрему увагу необхідно звернути на “Пастир” Єрма (I ст.) [48] і три опуси Св. Климента Александрійського (150-215) – “Протрептик”, “Педагог” та “Стромати” [182-184], де автори спрямовують думку читача на необхідність дотримання чистоти плоті, простоти й невинності, життя духовного та морального. Усі ці твори за своєю етичною спрямованістю можна віднести до пропедевтичних, які покликані допомогти християнину сформувати аскетичний світогляд і бажання реалізувати ідеал євангельської досконалості й самозречення.

Основний корпус авторизованих християнських джерел, який дозволяє послідовно відтворити пласт конкретизованої фактології й дослідити різні аспекти ранньої історії чернечої інституції, що охоплює період з кінця III до середини VII ст., налічує понад три десятки імен. Цінні свідчення відносно зародження і розвитку чернецтва на Сході – Єгипет, Палестина, Сирія, Месопотамія – зберігаються, у першу чергу, в різножанрових творах чернецьких церковних істориків та письменників. Високим рівнем інформативності відрізняються опуси Євсевія Памфіла (Кесарійського) (263-340) [85], Сократа Схоластика (380-439) [254, 378], Філосторгія (364-426) [278], Ермія (Гермія) Созомена (400-450) [289], Феодорита Кирського (393-466) [269-271], Євагрія Схоластика (537-594) [82-84], Феодора Читця (Лектора) (V-VI ст.) [267] й Захарія Ритора (480-553) [124, 400].

Зі спадщини перших західних істориків початкового чернецтва необхідно згадати трактати Руфіна Аквілейського (345-411), [246, 247, 363] Сульпіція Севера (363-429) [257-260], Іоанна Кассіана (Римлянина) (360-435) [151-155, 341], Магна Аврелія Кассіодора (487-578) [172]. Не меншу тематичну змістовність демонструють твори історико-аскетичного й дидактико-апологетичного характеру, які належать перу Палладія Єленопольського (360-420) [223], Ніла Синаїта (Старшого) [206-208], Марка Подвижника (Галатського) (IV ст.) [199], Іоанна Климака (друга половина VI – перша половина VII ст.) [156], Діадоха Фотікійського (400-474) [66], Євагрія Понтійського (346-399) [323], Іоанна Ефеського (507-586) [138], Ісидора Пелусіота (V ст.) [165, 166], Немезія Емеського (IV ст.) [205], Єфрема Сирина (306-373) [88-103, 319], Єпіфанія Кіпрського (IV ст.) [86, 87], Іоанна Мосха (550-619) [158, 159], Софронія Єрусалимського (560-638) [255, 256], Кирила Скифопольського (525-558) [181], Іоанна Лествичника (525-602) [157], Іоанна Дамаскіна (675-753) [136, 137], Феодора Студита (759-826) [266].

Перший аскетичний досвід, що вже спостерігався серед членів протагоній у II ст., зафіксував у своїх “Достопам’ятностях”, складених у 169-

170 pp., ще Егезіп (II ст.) [358, с. 35-84]. У Хроніці Юлія Африкана (160-240) [356, с. 44-78], записаний у 230-235 pp., є розділ, присвячений початковій християнській історії, де автором побіжно згадується практика усамітнення. Така сама згадка існує в Хроніці Іполита (III ст.) [356, с. 80-115], яку він писав протягом 234-238 pp., і в “Семи книгах проти народів” (“Adversus nationes libri VII” [21]) Арнобія Сикського (Старшого) (252-327), складених на початку 20-х pp. IV ст.

Витоки і початкові етапи становлення християнської чернечої спільноти достатньо об’єктивно, хоча й стисло, відображені в історичних творах декількох вищезгаданих письменників V-VI ст. Зокрема, в десяти книгах “Церковної історії” [85] Євсевія, єпископа Кесарії Палестинської, яка хронологічно охоплює 43-324 pp., розповідається і про перших єгипетських пустельників (кн. 9), а в семи книгах “Церковної історії” константинопольського адвоката Сократа [254, с. 378] описуються події 306-409 pp., у тому числі – пов’язані з формуванням чернечих ереміторіїв на Сході. У Ермія, уродженця Палестини й теж столичного адвоката, хронологічні межі “Церковної історії в 9 книгах” [289] становлять 324-423 pp. В 7 книзі свого твору він розповідає про начатки самітництва та його морально-етичні переваги.

“Церковна історія в 5 книгах” [271, 390] єпископа Кири Феодорита висвітлює події з 323 по 428 р., окремо розглядаючи чернечі анахорії та киновії. Діяльність церковних інституцій з 431 по 594 р. і ранні чернечі подвиги згадуються у популярному (до X ст.) історичному опусі уродженця міста Епіфанії в Сирії Євагрія Схоластика, єп. Антіохійського. Його “Церковна історія в 6 книгах” [82-84, 323] відрізняється послідовністю викладу матеріалу та інформативністю. Не менш відома “Церковна історія в 4 книгах” [267] Феодора Читця, котра розлого цитується у вигляді екзерпцій Філосторгієм (сам опус у повному варіанті до нас не дійшов), зберігає свідчення з церковного й аскетичного життя від 439 до 527 р. У свою чергу, “Церковна історія в 12 книгах” [278] аріанина Філосторгія Каппадокійського,

з 318 р. доведена до 425 р., теж збереглася лише частково й існує у переказі патріарха Фотія. Філосторгій залишив декілька цікавих згадок про чернецтво Палестини.

“Церковна історія” [124, 400] Захарія Ритора охоплює 436-491 рр. і містить два свідчення про східних пустельників середини V ст. В “Церковній історії в 4 книгах” [292, с. 131-202] северианина Іоанна Діакріномена (429-518) і “Церковній історії у 8 книгах” [292, с. 205-363] несторіанина Василя Кілікійського (кінець V – перша половина VI ст.) тема початкового чернецтва висвітлюється побіжно, однак важливою складовою залишаються самі судження авторів як прямих свідків епохи. Найкращим і найбільш повним виданням візантійських істориків, у тому числі й церковних, на сьогоднішній день залишається бонське – “Corpus Scriptorum historiae Byzantinae” [314] у 49 томах (виходило у 1828-1897 рр).

З числа західних письменників тієї доби оригінальні свідчення відносно саме інституту чернецтва наводять, крім Єроніма (“Життя самітників”, “Проти Гельвідія”) [333, 334], Лактанція (250-330) (“Божественні настанови”, “Про смерть гонителів”) [331, с. 104-223], Руфіна (“Історія самітництва”, “Церковна історія”) [246, 247, 363] й Сульпіція Севера (“Співбесіди”, “Священна і церковна історія”) [260], Проспер Аквітанський (Проспер Тірон; 395-463), так само автор “Церковної історії” [292, с. 365-452] (описує події 379-455 рр.) та Ідацій, єпископ Аквешлавійський (427-510). “Церковна історія” [292, с. 454-410] останнього охоплює проміжок часу від 375 до 469 р. В тематичній площині джерельної бази залишається і “Церковна історія” абата Анастасія Бібліотекаря (810-879) [331, с. 6-52]. Стихійну християнську аскезу у своїх опусах згадують Павло Орозій (385-420) [219-221], карфагенський архідиякон Ліберат (перша половина VI ст.) [331, с. 620-677, Віктор, єпископ Вітський (V ст.) [43], Павло Диякон (720-800) в “Історії лангобардів” [218].

Про зародження інституту чернецтва так само повідомляють відомі хроністи – Марцеллін Коміт (469-534) [200], нумідійський єпископ Віктор

Туннунський (489-567) [44], бургундський єпископ Марій Авентик (VI ст.) [331, с. 681-758]. Разом з тим, історія чернецтва IV-VI ст. у своїй основі залишається відтвореною в чотирьох головних працях, це – “Лавсаїк” Палладія, єпископа Єленополя, “Життя пустельних отців” Руфіна, “Життя Отців” Григорія Турського і “Луг Духовний” Іоанна Мосха.

Серед Учителів і Отців Церкви Сходу чернечий рух висвітлювали в житійному ключі й писали для нього настанови та організаційно-побутові регламентації Св. Афанасій Александрійський (295-373) [27-30], Св. Василій Великий (330-379) [36-40], Св. Григорій Назіанзин (Богослов) (329-389) [52-54], Св. Григорій Ниський (335-394) [62], Св. Іоанн Золотоустий (347-407) [139-149], преп. Максим Сповідник (580-662) [194-198], патріарх Константинопольський Фотій (820-890) [282, 283]. Звичаї, традиції, історичні події, аскетичні подвиги та статутні вимоги для монастирських насельників описували і розробляли святителі й церковні діячі Заходу – Єронім Стридонський (340-420) [127-131], Августин Аврелій (354-430) [1, 2], Григорій Турський (538-593) [63, 64], Амвросій Медіоланський (340-397) [5, 6], Геннадій Масилійський (Марсельський) (V ст.) [46, 47], Вінцентій Лерінський (363-450) [45], Паулін Ноланський (353-431) [331, с. 470-532], Пруденцій (348-405) [243], Венанцій Фортунат (530-600) [41], Паулін Перігорський (VI ст.) [331, с. 405-467], Григорій Великий (Двоєслов) (540-604) [56-59], Беда Досточтимий (672-735) [33, 34, 307], Ісидор Севільський (560-636) [167], Ільдефонс Толедський (607-667) [135], Альдхельм Мальмсберійський (639-709) [4].

Пласт аскетичної духовної культури, історичних та побутових реалій подвижницького життя відтворений у роботах отців-пустельників періоду Вселенських соборів. Своєю інформативністю і рівнем фактології, організаційно-практичними приписами, рекомендаціями й напученнями щодо устрою чернечих аскетеріїв, правил підвизання насельників, поведінки та обов'язків анахоретів і киновітів на шляху до самовдосконалення відрізняються праці й Статути Св. Антонія Великого (251-356) [11-20], Св.

Пахомія Великого (292-346) [225], Св. Макарія Великого (Єгипетського) (300-391) [189-191], преп. авви Дорофея (VI ст.) [69, 70], Св. Ісаака Сириянина (VII ст.) [161-163], Свв. Варсануфія та Іоанна, преп. Ісихія Єрусалимського (V ст.) [168], Св. авви Аммона (294-357) [2], преп. Ора (300-390) [213].

Маловідомі твори ранньохристиянських аскетів представлені у п'ятитомній антології “Добротолюбіє” (грецькою – “Філокалія”). Зокрема, це опуси Св. Феодора Едеського (VIII – початок IX ст.) [268], Св. Іоанна Карпафського (V – початок VI ст.) [150], блаж. авви Фаласія (VII ст.) [264], блаж. авви Ісайї (VIII ст.) [164], Св. авви Філімона (VI ст.) [277], блаж. авви Зосими Палестинського (460-560) [125], преп. Феогноста (III ст.) [265], Ілії Екдика (VII ст.) [134], преп. Філофея Синайського (IX ст.) [279, 280].

Цінні свідчення про початкове чернече подвижництво зберігає твір невідомого автора “Історія (єгипетських) ченців” [170], складений наприкінці IV ст. Від епохи Вселенських соборів (IV-VIII ст.) до Великої Церковної Схизми середини XI ст. нових джерел з виділеної тематики не з'явилося. Отже, після патріарха Константинопольського Фотія й Св. Ісидора Севільського першим церковним істориком, який на межі XI-XII ст. відродив дослідницькі традиції Св. Єроніма Стридонського та Геннадія Марсельського, став чернець Бенедиктинського ордену Сигіберт (1047-1112). Його книга “Про видатних мужів” (“*De viris illustribus*”) [387, с. 142-175] значною мірою носить компілятивний характер, однак у ній здійснена вдала класифікація та систематизація біографій і творів латинських ранньосередньовічних діячів Церкви, святих і аскетів. Наступником Сигіберта у справі житійного історіописання був Гонорій Августодумський (1070-1139). В опусі “Про світила Церкви” (“*De luminacibus ecclesiae*”) [387, с. 430-504] він відобразив діяльність відомих християнських святителів, апологетів, організаторів чернечих аскетеріїв і киновій від Св. Климента Римського до Ансельма Кентерберійського.

Історія розвитку інституту чернецтва в період Раннього Середньовіччя досить повно та послідовно описана рядом учених другої половини XVI – початку XVIII ст. в контексті загальної історії Християнської Церкви. Серед тогочасних видань свою цінність як джерело не втратили лише декілька. До них, у першу чергу, можна віднести “Магдебурзькі центурії”, де колектив авторів під керівництвом Матея Флоція з протестантських позицій всебічно розглядає церковну історію I-XIII ст. “Центурії” друкувались протягом 1559-1574 рр. Католицький погляд, у тому числі й на феномен початкового чернецтва (витоки, ознаки, сутність), навів кардинал, член конгрегації ораторіанців, Цезар Бароній (1538-1607) у своїх дванадцятитомних “Церковних анналах” (“*Annales Ecclesiastici*”) (Рим; 1588-1607 рр.), довівши хронологію дослідження до 1198 р. Янсеністську точку зору на християнську аскезу й подвижництво в шістнадцятитомній “Історії Церкви перших шести століть” (Париж; 1693-1712 рр.) виклав С. Тільмон. Клавдій Флері у дванадцятитомній “Церковній історії” (Париж; 1691-1720 рр.; доведена до 1414 р.), цитуючи надзвичайно багато рідкісних джерел, окрему увагу приділив ролі чернецтва в середньовічному суспільстві і державі.

Багатотомні збірки церковних джерел з переднім словом, упорядкуванням, коментарями й редагованими текстами також почали виходити у світ з XVI ст. Взірцевим стало восьмитомне паризьке видання сорбоннського доктора теології Маргерена де ла Біня “Бібліотека святих отців” (“*Bibliotheca sanctorum partum*”), що виходило у 1575-1579 рр. Її шостий, лондонський передрук 1677 р. (“*Bibliotheca maxima partum Lugdunensis*”) розширився до 27 фоліантів. Використовуючи такий самий підхід, Андрей Галланді у Венеції протягом 1765-1781 рр. і 1788 р. друкує ретельно відредаговану чотирнадцятитомну підбірку джерел під назвою “Бібліотека отців фундаторів” (“*Bibliotheca veterum partum*”). Анджело Маї (1782-1854), префект Ватиканської бібліотеки, суттєво розширив і доповнив збірник Галланді своєю десяти томною “Новою колекцією творів Отців

Церкви” (“*Scriptorum veterum nova collectio*”), яка друкувалась у Римі з 1825 по 1838 р.

Майже одночасно виходив ще один його десятитомник – “Класичні автори” (“*Classici auctores*”) (Рим; 1828-1832 рр.). Проте Маї на цьому не зупинився, і третє, так само десятитомне зібрання джерел за його редакцією – “Збірник колосків” (“*Spicilegium Romanum*”), побачило світ у Римі в 1839-1844 рр. Вишукуючи по монастирських бібліотеках та архівах маловідомі твори християнських письменників і подвижників аскези, Анджело Маї як вчений-джерелознавець з того ж 1844 р. почав видавати четверту десятитомну серію святоотечеських опусів – “Нову бібліотеку патристики” (“*Nova partum bibliotheca*”). До 1854 р. він встиг видрукувати сім томів. Після смерті ватиканського бібліотекаря останні три випуски “колекції Маї” з’явилися 1871, 1888 й 1806 рр. відповідно.

Найбільш ґрунтовним у ХІХ ст. зібранням джерел з патрології, історії Християнської Церкви та інституту чернецтва Сходу і Заходу, з претензією на фундаментальність, безсумнівно, залишається популяризаторське видання абата Міня (Jacques-Paul Migne; 1800-1875). Реалізацію свого грандіозного проекту Жак-Поль Мінь почав з випуску “Загальної бібліотеки отців і вчителів Церкви, котрі писали латинською мовою” (“*Patrologia cursus completus seu Bibliotheca universalis omnium SS. Patrum, Doctorum Scriptorum que ecclesiasticorum*”) у 221 томі, яка друкувалась у 1844-1855 рр. [340] Отже, сюди увійшли латинські (західні) церковні автори з кінця I (Іполит Римський) – до початку ХІІІ ст. (Інокентій III). Останні чотири томи містять іменний та предметний покажчики до всього видання.

Другу частину проекту, назва якої – “Загальна бібліотека всіх святих отців і вчителів, і церковних письменників, котрі писали грецькою мовою”, складають, таким чином, трактати православних святих у 161 томі, 166 книгах (16-й та 87-й томи мають по три частини, а 86-й – дві) [350]. Грецький патрологічний корпус, що виходив протягом 1857-1866 рр., становив добірку

творів східних отців від Св. Ігнатія Антіохійського й Св. Полікарпа Смирнського – до Феодора Газького та Андроніка Калліста.

Однак і “Патрологія” абата Міня виявилась неповною. Відповідне доповнююче видання здійснив член Конгрегації Св. Мавра, настоятель Солемського абатства, згодом – кардинал та єпископ Тускуланський Жан Батист Пітра (1812-1889). Протягом 1852-1858 рр. він видав у 4 томах твори Отців Церкви й отців-пустельників, які не ввійшли в зібрання Міня, під назвою “Солемський збірник колосків” (“Spicilegium solesmense”). Цю “солемську” колекцію Пітри доповнив вісьмома томами у 1876-1884 рр., й ще двома – у 1885-1888 рр. Її особливість – включення рідкісних рукописів (крім грецькою та латиною) арабською, ефіопською, сирійською, вірменською і коптською мовами.

Наукове – тобто текстуально вивірене й уточнене з наявними автентичними списками – видання латинських церковних письменників II-VII ст. взяла на себе Віденська академія наук. З 1866 по 1927 р. вона видала “Корпус творів Латинської Церкви” (“Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum” [312]) у 181 томі. Майже паралельно з нею Берлінська академія наук теж здійснювала видання середньовічних (як церковних, так і світських) джерел – “Пам’ятки германської історії. 500-1500 після Р.Х.” (“Monumenta Germaniae Historica. 500-1500 A.D.” [351, 352]), поділених на п’ять серій – “Scriptores”, “Leges”, “Diplomata”, “Epistolae”, “Antiquitates”. До початку Другої світової війни було видрукувано 158 томів. Видання відновилося 1954 р. і на 2010 р. було надруковано ще 67 нових томів. Крім того, Берлінська академія з 1897 р. почала окреме видання грецьких отців. Праці християнських письменників, які писали східними мовами, почали видаватись у двох серіях: “Patrologia orientalis” (з 1903 р. у Парижі) та “Corpus scriptorum christianorum orientalium” [313] (теж у Парижі, з 1904 р.).

Важливий інформативний матеріал, який дозволяє розширити джерельну базу історії інституту чернецтва, міститься в рішеннях та канонах Вселенських і помісних соборів. Першим виданням цього типу джерел стала

двотомна збірка документів Вселенських соборів за редакцією паризького каноніка Жака Мерлена (1536-1579), що побачила світ 1524 р. у Парижі. 1538 р. в Кельні подібне, але розширене видання, здійснив чернець Францисканського ордену Пітер Краббе. Ґрунтовними коментарями актового матеріалу відрізняються наступні три зібрання – ченця-картезіанця Лаврентія Сурія (1522-1578) у 4 томах (Кельн; 1561-1567 рр.), Т. Ніколіні у 5 томах (Венеція; 1582-1585 рр.) і Северина Бінія у 2 томах (Кельн; 1606 р.). Достатньо фаховим текстологічним аналізом відрізняються чотиритомна “Римська колекція” (“*Collectio Romana*”) (Рим; 1608-1612 рр.), яка вийшла за вказівкою папи Павла V, за редакцією єзуїта У. Сірмона, а також “Королівське зібрання соборів” (“*Conciliorum collectio regia*”) у 37 томах (Париж; 1618-1644 рр.).

Ці видання, однак, за рівнем наукового редагування перевершила десяти томна збірка соборних діянь, укладена Філіппом Лаббе (1607-1667), французьким єзуїтом. Додатком слугують ще дві дотичні роботи вченого – “*Nova bibliotheca manusscriptorum*” (1643 р.) й “*Bibliotheca chronologica sanctorum Patrum*” (1659 р.). Після смерті Лаббе справу завершив його орденський колега і однодумець Габріель Коссар (1615-1674), було випущено ще 7 томів *in folio*. Видання середньовічних соборних актів Етьєна Балюза (1630-1718) і його “*Capitularia regum Francorum*” (1677 р.) доповнили збірку Лаббе-Коссара.

Нові джерела з історії соборних діянь, де фіксується багато рішень і постанов відносно чернецтва, його устрою, організації та функціональних прерогатив, були зібрані, атрибутовані, класифіковані, охарактеризовані, відредаговані та підготовлені до друку протягом 1687-1715 рр. (роботу замовив і оплатив сам король Людовик XIV) єзуїтом Жаном Ардуеном (1646-1729). Дванадцятитомник “*Conciliorum collection regia maxima*” у розкішному оформленні побачив світ 1725 р. у королівській друкарні в Парижі. Підбірка містила акти від собору в Арзіно 255 р. – до В’єннського собору 1711 р. Колекцію рідкісних соборних документів і орденських Статутів зібрав у

шеститомному виданні архієпископ Луккський Іоанн Домінік Мансі (1692-1769) (Рим; 1748-1752 pp.).

Шеститомник Мансі є своєрідним додатком до т.зв. венеціанської колекції Ніколя Колетті у 23 томах, яка виходила з друку у Венеції в 1728-1734 pp. У другій половині XVIII ст. Д. Мансі видав ще одне велике зібрання соборних актів – “*Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*” у 31 томі (Флоренція; 1759-1798 pp.) Останні три томи містять стенограми засідань Ферраро-Флорентійського собору 1439 р. Робота Мансі була продовжена наприкінці XIX та на початку XX ст. абатом Г. Мартеном і архієпископом Луї Пті. З 1879 до 1914 р. вони опублікували в Парижі ще 53 томи (три з них мають по дві частини) під назвою “*Sacrorum consiliorum nova amplissima collectio*”.

Ще один важливий тип джерел, без якого неможливе вивчення феномену християнського чернецтва, – агіографічна література. Ініціатива наукового видання біографії мучеників, святих та подвижників аскези належить болландистам – фламандським єзуїтам, у XVII ст. очолюваним Якобом (Іоанном) Болландом (1596-1665) [291]. Сам Болланд був одним із трьох найближчих учнів і продовжувачів справи Герберта Росвейда (1569-1629), антверпського кустода, з вишукування та публікування Житій. Росвейд випустив у 1613 р. “Мартиролог Адона”, а 1615 р. – “Життя отців-пустельників” [366]. Два інші послідовники – Готфруа Хеншен (1601-1681) та Даніель Папebroх (1628-1714), теж брати Ордену єзуїтів. За взірць своєї “*Acta Sanctorum*” [293] вони взяли шеститомне видання 1569-1575 pp. вибраних Житій святих Західної Церкви Лоренцо (Лаврентія) Сурія – “*Vitae Sanctorum, orientales occidentales*” і продовжили його.

З 1643 до 1794 р. болландисти встигли випустити 53 томи пам’яток агіографії – “Діяння святих, яких тільки не вшановують у всесвіті” (“*Acta sanctorum, quot-quot toto in urbe coluntur*”); видання перервалось через події Великої французької революції. Відновилося воно 1845 р. і до 1940 р. вийшло у світ ще 14 томів. Так само болландисти з 1882 р. у Парижі та

Брюсселі видавали й періодичне видання “*Analecta Bollandiana*” з уточненими й виправленими текстами біографій Святих Отців і подвижників аскези. Окремо варто згадати однотомну збірку Житій галльських святих V-VI ст. за редакцією бенедиктинця Ж. Рюїнара (Париж; 1689 р.). В XIX ст. Житія IV-IX ст. почали активно перекладатись різними європейськими мовами.

Дотичний матеріал правового характеру, що стосується чернечого інституту, – це ранні римо-візантійські юридичні приписи та постанови, зібрані у “*Corpus juris civilis*” й “*Codex Theodosianus*”. Перша збірка візантійських законів побачила світ ще в XVI ст. за редакцією Діонісія Готофреда (Дені Годфруа, 1549-1622), а лейпцизький професор права Густав Фрідріх Генель (1792-1878), на підставі 54 рукописів, видав Кодекс Феодосія II у Бонні в 1837-1842 рр. і т.зв. Григоріанський звід кодексів (“*Codices Gregorianus Hermogenianus Theodosianus*”) так само у Бонні протягом 1842-1844 рр. Пізніші законодавчі пам’ятки імператорів Василя II, Лева I, Константина VII, де фіксуються статусні права, пільги, обов’язки та прерогативи чернецтва під назвою “*Jus graecoromanum*”, видрукував у двох томах Леснклавіус (Франкфурт; 1596 р.). Майже всі орденські Статути VI-XVI ст. були вміщені в “*Corpus juris canonici*” – звід церковних правових норм, виданий за наказом папи Григорія XIII (Рим; 1582 р.) [311].

У XX ст. пошук і публікація середньовічних церковних джерел не припинились. Під час Другої світової війни, з 1942 р. в Ліоні, а згодом – у Парижі почав реалізовуватись потужний проект – фундаментальне видання, що одержало назву “Християнські джерела” (“*Sources Chretiennes*”). На початок 2012 р. видано 548 томів. Крім того, з початку 50-х рр. у Бельгії (видавництво “Дорнд холль Бреполь”) мовою оригіналу друкуються твори Святих Отців; назва зібрання – “*Corpus Christianorum*”. Бельгійське видання складається з трьох серій. Перша – “*Patristic Latin Series*”; вона репрезентує західних церковних авторів і виходить з 1953 р. На 2010 р. серія нараховує 194 томи. Другий корпус джерел – “*Patristic Greek Series*”. Тут представлені

твори релігійних письменників та аскетів Сходу; серія почала друкуватись із 1977 р. і на 2012 р. налічує 72 томи. Остання серія – “Medieval Latin Series”, де вміщено середньовічні світські латинські джерела – хроніки, аннали, авторизовані опуси дидактичного характеру, історичні трактати, хронографії й т.п. З 1966 до 2010 р. у цій серії опубліковано 267 томів.

Загалом, історія єгипетського, палестинського та сирійського чернецтва з другої половини III ст. – до початку арабського завоювання в 30-х рр. VII ст. найповніше висвітлена в тогочасній християнській літературі. Багато фактологічного матеріалу і дотичних даних міститься в численній агіографічній літературі [33, 49, 50, 64, 104, 105, 106, 109, 110, 112, 117, 119, 120, 122, 123, 186, 306, 318, 359, 380], патериках [72, 253, 283] і творах відомих апологетів, богословів, істориків та Отців Церкви [138, 160, 164, 165, 167, 168, 169, 173, 200, 205, 224, 285, 286]. Зокрема, доречно виділити Життя Іоанна Мовчальника, єпископа Колонійського [107], Святого Савви Освященного [114], Святого Єфимія [115, 116], Кіріака Самітника [108], Феодосія Киновіарха [121], преподобного Герасима Йорданського [111]. Серед письменників-аскетів, які склали збірки Житій і самі виступали в ролі біографів відомих єгипетських і палестинських святих, необхідно виділити твори Павла Елладського, автора “Життя Феогнія, єпископа Вітілійського” [222], блаж. Феодорита Кирського, автора “Історії боголюбців” [269], й Кирила Скифопольського, автора “Житій палестинських подвижників” [181]. Ще ряд даних зберігається в “Палестинському патерику” [113, 118] й “Повному місяцеслові Сходу” [249] архієпископа Сергія, “Співбесідах” [153-155] Іоанна Кассіана Римлянина, “Словах та бесідах” [139-142, 147-149] Св. Іоанна Золотоустого.

Високий рівень інформативності також притаманний Статутам [20, 37, 38, 39, 51, 156, 209, 263, 275, 337, 365, 370, 391, 397], збіркам духовно-напучувального характеру [5, 11, 22, 23, 24, 71, 170, 187, 237], полемічним теологічним новелам [194-196, 256, 330, 377], актовому матеріалу [290-293, 305, 342, 343, 362, 364], епістолярній спадщині [4, 9, 15, 30, 57, 129, 130, 175,

206, 208, 259, 320, 321, 332, 334, 360]. Маловідомі свідчення стосовно феномену палестинських чернечих общин фігурують в історичному опусі Антіоха Стратіга “Взяття у полон Єрусалима” [10]. Серед джерел, які містять достатньо об’єктивну інформацію про першопочаткове афонське (святогорське) анахоретство та їх сельні крини, необхідно виділити “Древній типікон”, “Древній патерик”, “Апокрисис” Христофора Філарета, “Київський місяцеслів” [72, 73, 174, 284], Четві Мінеї (XIX ст.) митрополита Ростовського, Св. Димитрія (Туптало) [287] (у 12-ти томах).

Джерельна база з проблеми кельтської аскетичної традиції налічує досить значну кількість пам’яток. До неї входять: корпус Житій святих стародавньої Англії [210, 211, 212, 294, 297, 399], Англосаксонські хроніки [326, 382, 383], “Церковна історія народу англів” Беди Досточтимого [34, 307], відома біографія святителя Гутлака, створена Феліксом Кроуландським [324, 325], передання і міфи середньовічної Ірландії [347, 348, 353, 393], опуси Гільди Премудрого [49, 50, 327], зібрання англосаксонських грамот [371], найдавніша англосаксонська поезія [309, 327, 356] та проза [298, 299, 328, 372], твори зі збірки пам’яток британської історії [310], церковні Гомілії [295, 296, 336, 369, 385, 386], свідчення Вільгельма Мальмсбурійського [397, 398].

В цих джерелах міститься багато відповідної інформації, яка дозволяє всебічно вивчати питання утворення Кельтської Церкви і чернечої спільноти в межах нових інтерпретаційних моделей дослідницької гетеродоксії. Крім того, інтелектуальні інтенції англосаксонських агіографів широко відображені у британській національній житійній літературі. Цей корпус джерел налічує доволі значну кількість Житій [358, 366], створених упродовж VI-VIII ст., Хронік [361], поем [368, 375, 376, 384], листів [388, 392], історій [357, 374, 377] та проповідей святих [379, 381, 389].

Необхідно зазначити, що проаналізований вище корпус джерел дає можливість послідовно, достатньо конкретно і об’єктивно, з використанням значної кількості фактологічного матеріалу, дослідити коло питань,

пов'язаних з витоками, передумовами, крім того – процесом формування, становлення та розвитку інституту чернецтва на Сході й Заході християнського соціуму до Великої Церковної Схизми середини XI ст. З іншого боку, наявні писемні джерела, посилені іконографією та епіграфікою, дають можливість реалізувати завдання, визначені вектором дослідницької проблематики.

РОЗДІЛ 2.

ФЕНОМЕН РАННЬОХРИСТІЯНСЬКОГО ЄРЕМІТСТВА: ПРОБЛЕМА ВИТОКІВ І АСОЦІАЛЬНОГО САМОУСВІДОМЛЕННЯ

2.1. Становлення християнського аскетизму в III ст.

Свідчення про повсякденне життя доволі численних християнських спільнот, які активно розросталися у язичницькому середовищі протягом перших трьох сторіч розвитку нової релігії, залишаються фрагментарними і обмеженими. Проте, незважаючи на таку обставину, вони дозволяють судити про те, під яким значним суспільним тиском перебувала невелика група християн-протагоністів, котра змушена була на початку (в перший період поширення християнського віровчення) переховуватись у кімнатках і уникати зіткнення з римською імператорською владою. Для християнина II-III ст. був недоступним (практично забороненим) цілий ряд досить престижних професій і потенційних можливостей заробляти на життя, якщо він не бажав іти проти своєї віри. З іншого боку, християнська мораль (як новосформований етичний світогляд) була змушена витримувати постійний натиск “зустрічної течії” загальноновизнаного способу життя (в античній традиції).

Підвалини язичницької культури, перш за все вкрай вульгаризований загальний рівень статевої відносин і звичаїв, перманентно підштовхували християн до пристосування або до повернення у звичне середовище. Це означало, особливо в III ст., щоденні спокуси, котрі вимагали від усіх новонавернених протагоністів максимальної моральної самодисципліни заради вірності своєму віросповіданню. Таку напругу витримували, звичайно, не всі. Коли наставали особливо важкі, скрутні часи, як, наприклад, хвиля гонінь за імператора Деція (Гай Мессій Квінт Траян Децій: 249-251) в середині III ст., багато хто з християн через страх та невпевненість у власних силах відступали від віри, від Спасителя. Таким чином, постає питання про послаблення першопочаткового духу й зниження релігійного

ентузіазму; про визначення причин означеної тенденції, що окреслилась у виділений нами період, коли процес християнізації в римському суспільстві опинився під загрозою уповільнення.

Сутність проблеми, на наш погляд, полягає у наступному. Тверда впевненість (переконаність) у швидкому пришестві Христа (тобто очікування парусії) і настанні кінця світу (апокаліптичні настрої), першопочаткове захоплення життям у Христі змінювались здоровим глуздом, у більшій чи меншій мірі теоретичною вірою в “істинність” християнства, вірою, котра не вимагала остаточного рішення віддати йому (християнству) усе своє життя. Як пише А. Гарнак: “Багато хто відходив від християнства, проте оскільки вони були християнами, то продовжували вважатися ними. Християнство увійшло в них занадто глибоко для того, щоби залишити його, але недостатньо глибоко для того, щоб бути істинними християнами” [488, с. 14]. Отже, загалом для християнського життя розкривався широкий діапазон можливостей, включаючи “максимальні вимоги” рішучого й безповоротного наслідування Христу на основі свідомого волевиявлення, котре впливало з твердого наміру прийняти хрещення.

Вочевидь, ступінь інтенсивності християнського життя міг бути різним, і в кожному індивідуальному прояві він завжди виявлявся готовим до подальшого удосконалення (з урахуванням ментальної специфіки індивіда). Крім того, досить велику і впливову роль тут відіграв ще один важливий чинник, який остаточно сформувався у період пізнього іудаїзму і знайшов конкретне втілення в есейській традиційній практиці усамітнення – це аскетичне устремління до добродійності. На адаптованому релігійно-світоглядному (філософсько-логічному) рівні вчений іудей Філон з Александрії у 20-х рр. I ст. поєднав духовну спадщину іудаїзму та філософію еллінізму у вчення про досконалість, котре “з вдячністю було сприйнято і розвивалось надалі самостійно вчителями християнської духовності” [821, с. 114]. Він пише про “есеїв і терапевтів”, іудеїв, котрі вели аскетичний, самітницький спосіб життя у замкнених спільнотах з метою споглядання.

Саме вони стали витоком і значною мірою прообразом християнської общини, християнського чернецтва і християнської аскетичної традиції (в організаційно-ієрархічному контексті). Необхідно підкреслити, що виділений аспект потребує ґрунтовного вивчення та аналізу, який, на жаль поки що в історіографії з даної теми відсутній. Ні сучасні [658], ні дореволюційні [537, 42] дослідники цю проблему у зазначеному ракурсі не порушували і не висвітлювали.

Незважаючи на всю аморальність епохи еллінізму (точка зору ортодоксального християнства) і всупереч цій аморальності, устремління до добродійності та досконалості здобули глибоку повагу й шану різних елліністичних філософських шкіл. Багато з них практикували “аскетичні вправи”, які полягали у добровільних нестатках та самозреченні, в обмеженні їжі (пости), у відмові від майна, у приборканні ряду фізіологічних інстинктів, у першу чергу, статевого (включаючи статеву стриманість), – і це до початку поширення християнського віровчення. Немає сумнівів у тому, що вони справили значний вплив на раннє християнство, певною мірою обумовивши і надавши поштовх бурхливому розвитку самотньої християнської аскези. Подібні або навіть тотожні форми прийняла християнська мотивація усамітнення, християнське прагнення до внутрішньої досконалості, що спиралося на заклик Ісуса: “Коли хочеш бути досконалим, – піди, продай добра свої та й убогим роздай... Потому приходь та й іди вслід за Мною” (Мт. 19 : 21), а також на Його слова про безшлюбність в ім’я Царства Небесного (Мт. 19:10-12).

Сам Ісус формально не був “аскетом”. Аскеза не є неодмінною умовою устремління до досконалості й наслідування Христу. Безшлюбність та відмова від майна – не обов’язкові вимоги для усіх християн, хоча Сам Ісус, як відомо, жив у цноті і бідності. Однак Його слова та приклад Його життя ще до появи аскетичних духовних течій у перші сторіччя (в даному випадку без урахування єсейського пустельницького досвіду) породжують у християнстві саме такий спосіб життя, роблячи його нормою (традицією)

чернечого аскетичного життя і світоглядною основою подвижницького подвигу. Перехід від звичайного життя до справжнього (істинного) наслідування Спасителя передбачає, як уже зазначалось, повну відмову від усього майна на користь бідних й відмову від шлюбу та сім'ї “заради Царства Божого”, котрі здійснюються за внутрішнім потягом у відповідь на заклик Христа. Християнська аскетика вважає таке рішення прозеліта першим кроком до загального духовного та тілесного очищення [1016, с. 308].

Безшлюбність (целібат) входить як обов'язкова складова частина у аскетичний спосіб життя і є його зовнішньою ознакою, сприяючи створенню й здійсненню на практиці аскетичного ідеалу. Святе Письмо застерігає адептів, що перебувають у дівстві, про небезпеку погорди. Церква, зі свого боку, займає рішучу позицію щодо “перегинів” та перекручень, наприклад, стосовно т.зв. суміщення. Чоловіки й жінки, які вирішили залишитися незайманими, збиралися разом й жили у духовному шлюбі. Вони жили разом як брати і сестри, проте саме цим накликали на себе не лише підозри й глузування оточуючих, але й піддавали себе зайвим спокусам. Отці Церкви, навпаки, вказують на необхідність поступового сходження в аскезі, котре поєднується з дедалі глибшим молитовним спогляданням [1016, с. 183].

Враховуючи усе це, вони виділяють у проблемі “безшлюбності заради Царства Божого” основні аспекти:

- завдяки *castum virginitatis* вона (незайманість) стає як для чоловіків, так і для жінок “освяченим Богом дівством”, добровільно прийнятим на себе зобов'язанням;

- вона слугує єдиній меті: повна посвята себе Христу;

- вона є як для чоловіків, так і для жінок умовою “духовного союзу душі зі Спасителем”;

- вона розглядається як заміна мучеництва (“свідоцтва кров'ю”) і навіть як саме мучеництво протягом усього життєвого шляху – інше, безкровне свідоцтво християнської самопожертви;

- вона слугує живим свідоцтвом очікування кінця світу у Христі (котре в християнських общинах протагоністів поступово слабне) й свідоцтвом нетривкості та мінливості цього світу;

- вона несе символічний сакралізований зміст у контексті євангельської доктрини про шлях до святості;

- вона (безшлюбність) розглядається як “прообраз” потойбічної, довічної досконалості та вважається янголоподібним життям (за пророчим словом Ісуса: “Бо як із мертвих воскреснуть, то не будуть женитись, ані заміж виходити, але будуть, немов янголи ті на небі” (Мк. 12 : 25) для найдостойніших.

Виділені аспекти складають канонічний (усталений) комплекс обґрунтування необхідності прийняття адептами аскези целібату як важливої ознаки віддалення від мирських турбот та марнот. Приступаючи до розгляду проблеми виділення і визначення дохристиянської аскетичної практики, перш за все доречно було б зупинитись на висвітленні чинників, що обумовили її втілення, догматичну сутність та соціально-релігійний прояв. Деякі розвідки в цьому напрямку зробив сучасний російський патролог та дослідник історії Християнської Церкви О. Сидоров. Однак він лише загалом окреслив коло питань, пов'язаних з витоками і генезою аскетизму; тому ця тема потребує (і чекає) ґрунтовного всебічного вивчення. Ми, зі свого боку, спробуємо приділити дослідницьку увагу аспектам аскетичних реалій, які існували у передхристиянську добу.

Аскетична практика як духовний і тілесний подвиг зречення від мирських благ і спокус та втілення релігійного подвижництва має шість складових частин: фізичну (тілесні обмеження і заборони), моральну (постійне тренування розуму та волі), соціальну (віддалення від світу, усамітнення, схима), світоглядну (сприйняття свідомістю людського буття через аскетичний ідеал), релігійну (молитва, милосердя, любов до Бога, благочестя), містичну (душевне очищення, обоження, святість). Вони складають для адептів сукупність чуттєвого та усвідомленого аскетичного

досвіду, котрий має глибокі корені. Ідеї життя в аскезі можна виділити ще у концепціях філософів-піфагорейців та римських стоїків, проте більш конкретно й послідовно вони формулюються вже згадуваним нами Філоном Александрійським. Термін “вправи” або “духовні вправи” одним із перших серед християн використовує Святий Апостол Павло (1 Тим. 4 : 7-8) (до того він зустрічається у Старому Завіті в “Книгах Маккавейських”) [632, с. 673].

На думку О. Сидорова, починаючи з Климента Александрійського і Оригена, поняття “вправа”, “тренування” і споріднені з ними слова набувають (можливо, за сприяння Філона) у християнській писемності звичного трактування – “подвижництво”, “подвиг”, з яким вони відтепер асоціюються [658, с. 11]. Далі дослідник продовжує: “Якщо мати на увазі лише моральний і релігійний сенс названих слів та розуміти під аскетизмом шлях до релігійно-моральної досконалості й поєднання з Богом, який передбачає певний внутрішній і зовнішній стан душі та тіла людини, що сприяє вказаній меті (дівство, утримання, піст, молитва і т.п.), то можна сказати, що феномен аскетизму був достатньо поширеним явищем у греко-римському світі й старозавітній релігії в епоху до Різдва Христового та в період, що примикає безпосередньо до цієї епохальної події всесвітньої історії” [658, с. 11].

Розглядаючи такий феномен через перспективу “Євангельського приуготовлення” [633, с. 23-26], можна зазначити, що деякі розрізнені елементи, з котрих пізніше склалося органічне ціле християнського аскетизму, безсумнівно, були присутні і в язичницькій античності, і у релігії старозавітного Ізраїлю. Меншою мірою вони присутні у грецькій та римській релігіях, де наявність цих елементів була пов’язана переважно з уявленням про ритуальну чистоту, а тому вони носили чисто формальний і зовнішній характер (наприклад, різні розпорядження стосовно утримання (статевого) фламінів – жерців культу Юпітера, чи обов’язковість дівства (цноти) для весталок). Значно більшою мірою аскетизм як ментальний прояв був притаманний грецькій філософії.

Вже у древньому піфагорействі сама філософія мислилась як “інструмент” очищення душі та розуму людини, як свого роду “аскеза”; філософ, згідно з Піфагором, – це людина, яка досягає мудрості за допомогою вивчення природи і шляхом практики добродійностей, серед яких безпристрасність відігравала найважливішу роль, оскільки саме пристрасті розглядались як головна причина зла для людини [685, с. 123-124]. Така “аскетична” тенденція простежується достатньо чітко і протягом усієї подальшої історії античної філософії, виступаючи яскраво, наприклад, у стоїків, котрі бачили в “любомудрості” не якусь абстрактну теорію, а “мистецтво жити”, яке передбачало “терапію душі”, зцілення її від вад та пристрастей (Платон, у свою чергу, визначав філософію, як “мистецтво вмирання”) [658, с. 11-13].

Однак при цьому необхідно враховувати те (і тут можна погодитися з П. Пономарьовим, якого вдало цитує О. Сидоров), що “випуклою рисою аскетизму еллінів, як і взагалі язичників, слугує протиріччя або роздвоєність між настроєм та вираженням цього настрою у факті. Боротьба з однією пристрастю супроводжується у них рабством у іншій – переважно погорді, марнославстві, хвастоощах” [633, с. 70]. Добродійність смирення була глибоко сторонньою їм, і “відсутність цієї добродійності червоною стрічкою проходить” крізь життя усіх язичницьких подвижників. “Пояснення такого протиріччя у язичницьких аскетів криється не стільки в нестачі бажання – бути істинним аскетом, не стільки у зовнішніх умовах життя (поганих прикладах), скільки у відсутності сили благодатної, яка відроджує людину. Сама благодать дарована Христом” [633, с. 70-71]. Як бачимо, і П. Пономарьов, і О. Сидоров аргументують свою точку зору, свій доказ ґрунтуючи виключно на християнській догматиці. Проте така позиція до кінця не враховує соціокультурні чинники і ментальні особливості морально-етичних засад античного суспільства.

У старозавітній релігії аскетичні елементи визначались словами Божими, проголошеними обраному народу Своєму: “Святі будьте, бо святий

Я, Господь Бог ваш” (Лев. 19: 2). Тому в іудаїзмі аскетизм втілювався у назорействі (Числ. Гл. 6), в служінні при скінії і у звичайному священницькому стані, і особливо у служінні за обітницею (Самуїл, 1 Цар. Гл. 1 та 2 : 1-12), в стані “синів”, або “образів пророчих” (3 Цар. 18 : 4; 22 : 6) у формі жебрацтва (Іонадав та його нащадки – Єр. 35 : 6-9) й відлюдництва (пророки Ілія, Іоанн Предтеча). Ці носії аскези мали право бути і були, за винятком саїтників, одруженими. Дівство, як відомо, не укорінилося в іудействі через усталену ідею дітонародження (необхідна умова продовження свого роду (Втор. 25 : 9), “свого сімені”) як засобу, за допомогою якого повинен прийти на землю Месія, а кожний іудей, у особі своїх нащадків, плекав надію бути в царстві Месії.

Носіями целібату у євреїв були лише деякі, причетні до євангельських істин. Сенс єврейського аскетизму, згідно з вимогами самої релігії, полягав у непорочному служінні Богу (Лев. 19:2; 20:7) [633, с. 72]. Однак, констатуючи той факт, що ідеал дівства залишався в цілому стороннім іудаїзму, необхідно також брати до уваги, що шлюбні стосунки чоловіка з дружиною розглядалися переважно в аспекті продовження роду, і будь-яка чуттєва насолода, як така, вважалась “блудом”; така риса яскраво відобразилась у “рабиністичному іудаїзмі”, який виник після Різдва Христового [658, с. 16]. З іншого боку, як зауважує О. Переверзєв, цей “старозавітний плач про втрачену райську гармонію шлюбу... переходить у новозавітну радість за Христа християнських носіїв дівства” [619, с. 598].

З виникненням в іудаїзмі сект есеїв і терапевтів окремі риси “старозавітного аскетизму” в їх релігійному світогляді набувають своєрідних власних рис. Ці нові (есеїські) характерні риси вже мало у чому збігалися з правдивою релігією. О. Сидоров згадує у зв’язку з цим історичні свідчення Філона Александрійського, Йосифа Флавія, Плінія Молодшого і робить амфіболійний висновок, рішуче заперечуючи судження Е. Соуткліффа про есеїський загал як про чернечу общину [1105] й повністю схилиючись до більш виваженого трактування Ф. Кросса [854], який вважає, що есеї

залишались вірними ідеалам іудаїзму, акцентуючи момент суворого дотримання ними закону Мойсея, і не торкаючись висвітлення аскетичних набутоків і традицій.

Відповідно і “старозавітний аскетизм”, за О. Сидоровим, рельєфніше втілювався в їхньому вченні та культурі. Він зводився, як підкреслює цей дослідник, переважно до “суворого дотримання ритуальної чистоти; це стосувалося, зокрема, і целібату, котрий навряд чи у есеїв був позитивним та постійним, виходячи зовсім з інших світоглядних послань, ніж обітниця безшлюбності у християнському чернецтві, та ідеалу бідності (жебрацтва), котрий обумовлювався типово іудейським месіанізмом: бідність була станом мінливим і тимчасовим, за яким повинен настати період довічного панування обраного народу Божого над тутешнім світом і володіння ним усіма земними благами” [658, с. 20].

Означена доктрина, як бачимо, пов’язана з рядом теоретичних тверджень дискусійного характеру, наприклад, про тимчасовий целібат есеїв і т.п., залишилась в цілому бездоказовою, а тому може сприйматися переважно на рівні гіпотези. Кумранські джерела, навпаки, свідчать про обов’язкову позитивну вимогу целібату від усіх членів общини під страхом соціального покарання (осуд, вигнання з общини, навіть побиття камінням на смерть) і анафеми.

Що стосується терапевтів, то відносно них єдиним джерелом інформації слугує Філон Александрійський (його твір “Про життя споглядальне”) [662]. Згідно з ним, терапевти (тобто “цілителі” або ті, котрі зцілюють свою душу від пристрастей, і, одночасно, “служителі” єдиного Бога) присвячували своє життя цілковито спогляданню Бога. Покинувши сім’ю, родину та господарство, вони мешкали у пустелях Єгипту. За словами Філона, “тих, хто вступає на шлях терапевта, шлях служіння Богу та лікування душі, спонукає до того не приклад, не заклик і не чиясь порада, а виключно небесний вплив... Унаслідок устремління до безсмертного та блаженного життя, гадаючи, що смертне життя для них закінчилось, вони

залишають свої маєтки синам або донькам, або іншим родичам, ще за свого життя добровільно віддаючи їм свої володіння. У кого немає рідних, ті віддають своє майно друзям і знайомим” [662, с. 205].

Терапевти селилися у відлюдних місцях, “шукаючи усамітнення не через злочинну ненависть до людей, а з метою уникнути суспільства людей іншого способу життя: вони знають, що подібне суспільство є небезпечним для них і обтяжливим... Помешкання тих, котрі зійшлись, дуже прості, влаштовані так, щоб слугувати захистом від двох речей, з якими потрібно рахуватися: спекоти сонця та холоду повітря. Вони розташовані не так, як у містах, а на певній відстані одне від одного, – тісне сусідство було б обтяжливим для людей, які шукають усамітнення, – але й не на дуже великій відстані, оскільки терапевти люблять спілкування і можуть, на випадок нападу грабіжників, потребувати взаємної допомоги. В кожному будинку існує священне приміщення, котре має назву у них семніон та монастиріон (молитовня), де, усамітнівшись, здійснюють вони тайнодії свого благочестивого життя. Туди не заносять ані їжі, ані напоїв, ані будь-чого іншого, що слугує для тілесних потреб, однак мають тут лише закон, боговдохновенні вислови пророків, гімни та інші (книги), через що зростають і зміцнюються до ступеня досконалості благочестя та істинних знань” [662, с. 208-209].

Чоловіки й жінки у терапевтів жили окремо, у цноті, сходячись разом лише для загальних богослужінь (і ті, і ті стояли на них, відокремлені високою перегородкою). Молилися вони двічі на день: вранці й увечері. “Проміжок часу від ранку до вечора суцільно використовується на релігійні заняття. Читаючи священні писання, вони розбирають суть алегорій у законоположенні пращурів; на їх думку, мовні вислови – лише символ внутрішнього й сокровенного сенсу, котрий стає зрозумілим через тлумачення” [662, с. 211-212]. Варто також додати: ці характерні риси життя терапевтів настільки нагадували життє християнських ченців, що у IV ст. відомий “батько церковної історії” Євсевій Кесарійський, навівши витяги з

Філона, не вагаючись, констатує: “Ми гадаємо, що слова Філона, чіткі й незаперечні, стосуються наших подвижників” [85, с. 65]. (Пізніше думка Євсевія була сприйнята блаж. Єронимом Стридонським і преп. Іоанном Кассіаном Римлянином).

Зі свого боку, відносно достовірності фактологічного матеріалу у цитованому джерелі, О. Сидоров, наслідуючи В. Іваницького [519], підкреслює: “Однак, не говорячи про те, що навряд чи можна констатувати будь-яку історичну спадкоємність між терапевтами й християнським чернецтвом (як і взагалі з християнством), самі відомості Філона носять риси ідеалізації і відображають багато в чому світогляд цього александрійського релігійного мислителя, котрий органічно суміщає у своїй особі і “іудея”, і “елліна” [658, с. 24].

Наостанок необхідно зазначити наступне. По-перше, стосовно терапевтів: через брак оригінальних документів тема й нині залишається відкритою для дискусій. По-друге, не можна повністю погодитися з висновком О. Сидорова, який безаргументовно базується виключно на аналізі дослідження Ф. Кросса. Зв'язок між єсейством і ранньохристиянським чернецтвом простежують відомі сучасні вчені – Р. Мюрре [1030] та С. Еріксон [879], висновки котрих залишаються поза увагою цього відомого російського теолога. О. Сидоров чомусь не звернувся і до розгляду самих єсейських джерел – їх священних книг, канонів, догматики, аскетичних трактатів, ритуальних текстів, Статутів общин, єсейських традицій та обрядів (принаймні з тексту його книги припуститися зворотного важко).

Багато сучасних дослідників раннього християнства, наприклад, дійшли висновку, що сам Христос, судячи з його проповідей, якщо не перебував певний час в общині особисто, то був добре знайомий з єсейською аскетичною теологією. По-третє, мова повинна йти не про спадкоємність, наступництво або наслідування єсейському чи терапевтському аскетизму; мова повинна йти про ряд запозичень (підставу для такого твердження дають самі єсейські тексти), які були в християнському аскетизмі III-IV ст.,

трансформовані, модернізовані, адаптовані та пристосовані до вимог власної догматики, власних канонів, власних етичних поглядів (моральних орієнтирів) та ідеалів.

Таким чином, потрібно зазначити, що зв'язок, який, на нашу думку, простежується між дохристиянськими аскетичними проявами і християнською аскетичною практикою, реалізується через: мету, традицію та ідеал, а окремі ідеї християнського чернецтва визріли, судячи з наявних джерел, переважно в іудейському (єсейському) аскетизмі. З другого боку, саме з євангельських коренів виростає християнське чернецтво. На середину IV ст. воно приймає закінчену форму і починає розгалужуватись.

Статути й Правила створюються на основі його внутрішньої животворної сили, логікою здорового глузду і з'являються у формах, зумовлених історичними та геокліматичними чинниками. У необхідності створювати Статути, визначати аскетичні традиції та ідеали, змінювати форми правил і самі Правила, зберігаючи при цьому майже незмінною саму основу, чітко проглядається намагання наслідувати Христа у формі християнської аскези. Витоки чернецтва сукупно виділяються в антропологічному аспекті глибинного устремління до Бога і духовного досвіду через нове теологічне трактування, на відміну від іудейських єсейських канонів, аскетичного шляху, аскетичної практики та аскетичного ідеалу, що формують і визначають аскетичний досвід.

2.2. Приборкання плоті в ранньохристиянській рецепції

Проблема аналізу ідейно-світоглядних і соціально-духовних аспектів християнської аскетичної традиції в контексті парадигм філософського мислення та релігійно-містичного осмислення є на сьогоднішній день ще недостатньо вивченою. Саме тому ряд питань, які порушуються в межах окресленої тематики, залишаються, з одного боку, актуальними і в науковому плані перспективними, а з другого – визначають окрему галузь сучасних дослідницьких напрямків концептуальної філософської та історико-релігійної думки. У зв'язку з цим досить важливою теологічною константою

для окремого висвітлення виступає аскетичне вчення про людину в руслі загальної антропологічної доктрини.

Отже, виходячи з вищезазначених реалій, необхідно констатувати, що в православній духовності (починаючи з епохи раннього християнства) – переважно у її “практичних” розділах (перш за все, в чернечій аскетичній практиці й усамітненому спогляданні), в містиці та подвижництві повніше, ніж у “теоретичному” богослов’ї і догматиці – криється особливий і цілісний погляд на людину, на її земне призначення й божественне (харизматичне) передвизначення та на шляхи реалізації цього призначення, а також міститься ціла досвідна антропологія, котра ґрунтується на сформованому Церквою протягом IV-VII ст. вченні про людину в її одвічному єстві (предковічній істотності) і сутнісному існуванні. Необхідно підкреслити, що метафізика християнської аскези – і особливо її філософська антропологія (на рівні інтуїтивного передчуття) – це метафізика благодаті та обоження, яка в аскетичній практиці пов’язана з пролегоменами (підступами) до осягнення (1 фаза) психогенези (виникнення і розвитку духовного життя) та реалізації (2 фаза) через сакралізований акт резигнації (зречення) внутрішньої креативної сублімації (одухотвореності).

Певна гетеродоксія ранньохристиянського віровчення відбилась і на формуванні аскетичного ідеалу в чернечому середовищі IV-V ст. Перші самітники та пустельники, екстраполюючи свою ригористичну подвижницьку “ентелехію” (активне начало) в русло “сотеріологічної аксіоми”, імпліцитно перципували (опосередковано сприймали) чернечий подвиг як свого роду конститутивний холізм; їх синергійна контемпліативність (споглядальність) від самого початку базувалась на фаталізмі (покорі неминучому), квієтизмі (асоціальній поведінці), симпліфікаційному (спрощеному) і певною мірою адіафорному (байдужому) сприйнятті дійсності (буття) перед настанням “керосу” (есхатологічної повноти часів) та депендентності (залежності) людської долі від волі азеїтетного (абсолютно незалежного) Бога.

Сприймаючи лабільне (схильне до змін) та пейоративне (таке, що постійно погіршується) життя в миру (цивільному суспільстві) як діалель (порочне коло), акциденційну (мінливу) часову “тимчасовість”, ранньохристиянські аскети Сходу свою інтенцію (спрямованість свідомості) на осмислення космічної “архе” (першопричини) сутнісних явищ і процес інтродекції розглядали через призму “метаної” (каяття) та атракції (тяжіння) до тілесної спокути природних людських гріхів і досягнення акту “обоження” (злиття душі людини з Богом). Крім того, “діаноя” (вчення про розум) у православній аскетичній традиції, самі засади аскетичної практики, ментальні складові чернечого подвижництва, подвиги схими і пустельництва, зрештою, морально-етичні пріоритети аскези послідовно та органічно (до початку VIII ст.) гомологізувались із християнською калокагагією (ідеалом виховання).

У виділеному сенсі варто зазначити, що онтологічну специфіку ранньохристиянської аскетичної традиції XIX та XX ст. вивчали, аналізували, досліджували відомі європейські вчені – історики, теологи, філософи, соціологи, релігієзнавці. Разом з тим, апоремність окресленої вище проблематики обумовлює можливість продовження її вивчення на якісно нових методологічних засадах і синтезних підходах. Грунтуючись на попередніх дефініціях, спробуємо адитивно окреслити, виділити і визначити головні онтологічні складові синкрисної традиції східної аскетичної практики в світлі аподиктичної релігійної інтуїції. Корпус джерел із теми налічує понад півтори тисячі аскетичних опусів Учителів, Отців Церкви, видатних подвижників анахоретства; й тому їх духовно-світоглядні орієнтири і теологічні (догматичні) міркування будуть аналізуватись лише в категоріальному ключі.

У класичний період становлення містико-аскетичної традиції православ'я (IV – початок VII ст.), як і надалі, в періоди її “синусоїдного” розквіту (VII – середина IX ст.), в ній перманентно відкривалось нове розуміння людини, визрівав новий образ людини і новий спосіб, як їй

ставитися до подвижницької практики [735, с. 18]. Й усі ці антропологічні досягнення та відкриття, будучи породженням певної епохи і певного середовища – а саме східного (православного, переважно сирійсько-египетського) чернецтва в перші століття існування та розвитку Візантійської імперії – тим не менше, за своєю ідейною сутністю і рівнем адаптативних можливостей не були обмежені ані цивілізаційними рамками даної епохи, ані ментальною та побутовою специфікою цього середовища. В усіх суттєвих духовно-світоглядних дефініціях, історіософських апоріях і морально-етичних орієнтирах вони (антропологічні досягнення) не належали “ексклюзивно” (за своєю доктринальною спрямованістю) лише до ранньохристиянського чернецтва або чернецтва взагалі (як структурованої інституції); вони аналізували й визначали людину як таку на рівні тварного феномену, – тобто визначали в чистому вигляді буттєву “ситуацію” людини, базуючись на тривалому аскетичному досвіді [553, с. 21].

Образ людини, утверджений православною антропологією через призму традиційної чернечої аскези, є винятковим за своєю багатомірністю і пластичністю (емоційною палітрою), за поєднанням у ньому твердості духовних основ та абсолютної “чужості” будь-якому абстрактному догматизму, будь-якій розумовій нормативності. Людина тут являє собою, з одного боку, динамічну цілісність, нероздільний і одночасно різноплановий “ментальний обрій”, імпульсивно-активну концентрацію вольових зусиль, справжній характер і природа яких не передається ні механічними, ні органічними моделями; з другого – вона (людина) виступає в ролі неповторного в усій картині реальності “онтологічного знаряддя”, котре перебуває в русі до повноти буття й несе в собі неосяжну здатність (потенцію) і тяжіння до перетворення (переродження) та евдемонії, – тобто до того, щоби втаємничено зібравши в собі тутешнє буття у певний єдиний фокус, досягти його актуальної онтологічної трансформації, втілення в інше, потойбічне буття, вільне від тягаря кінцевості та тілесної смерті [931, с. 39]. В богословському ракурсі найголовніші ідеї та інтуїції, на яких будуються

православна антропологія і чернеча аскетична практика, складають своєрідний усталений “канон”.

До цих ключових ідей входить: ідея благодаті як Божественної енергії; ідея обоження, або поєднання з благодаттю як вищого покликання людини; ідея безпосереднього спілкування з Богом або, точніше, ідея синергії, вільного людського “співпрацівництва” благодаті як єдиного істинного шляху обоження [931, с. 40]. Крім того, сюди доречно включити також ідею постійної “змінності”, гармонійної нестатичності людської природи, через що у тутешньому житті поєднання з благодаттю не надається у власність людині, а залишається завжди рухомим, “безмежно-лабільним” чинником і може підтримуватись лише постійною духовно-пізнавальною працею (самовдосконаленням), особливим ментальним (інтелектуальним) “облаштуванням” та напруженням усього єства людини [985, с. 883-842; 931; 953].

Саме це і є світоглядною сумою православного розуміння людського феномену, його антропологічної і соціумної ідентифікації. З іншого боку, корпус ортодоксальних догматичних уявлень (інтеріоризаційних розумових конструкцій) у православ'ї складається з доктринальних філософсько-теологічних понять (типологізованих і класифікованих); зокрема, у сфері Божественного патрологією визнаються наступні внутрішні відмінності: Сутність (Усія), Іпостасі (Особи) Отця, Сина і Духа та Енергії, що належать Сутності [815, с. 16].

В окресленому есенціальному контексті людина стає причетною до Бога (Абсолютної досконалості і повноти буття) не своєю “сутністю” (на чуттєвому рівні), а, як симптоматично визначає сучасний російський філософ С. Хоружий, виключно своїми “енергіями”, тобто “певними устремліннями, вільними імпульсами, внутрішніми настановами, які можуть бути в наявності, можуть бути відсутні, або можуть у неї з’являтися і зникати й повинні спеціально вироблятися та підтримуватись” [716, с. 285]. Православний аскетичний енергетизм (тезова формула: “Людина з’єднується

з Богом не за сутністю, а за енергією”) в рецепції загальнохристиянської духовно-містичної традиції констатується як самостійний спосіб “бачення” (осягнення), котрий дається взнаки на всьому і всьому надає власної специфічної забарвленості [716, с. 286].

Необхідно підкреслити, що цей спосіб, цей підхід до людини вперше виник і сформувався у східній аскетиці, в практиці православного подвижництва, і довгий час (до початку XI ст.) залишався “на збереженні” лише в її лоні. Отці Церкви були досвідченими аскетами, однак через ряд об’єктивних причин, пов’язаних в епоху Вселенських соборів з вирішенням христологічного питання, сотеріологічним та есхатологічним вченнями, догматом про троїстість Бога, низкою церковних канонів, прийнятих на тих самих Вселенських соборах, доктриною харизматичної передвизначеності та ін. (все це йшло в розріз з “енергійними” предикатами тутешнього буття), вся “жива стихія” православного енергетизму дуже обережно, “поетапно”, іноді опосередковано або фрагментарно, з кінця VII ст. почала знаходити своє відображення в їх писаннях [716, с. 291].

Переходячи до розгляду процесу становлення койнонії (аскетичної чернечої спільноти) в пізньоантичному суспільстві, доцільно згадати, що ідейним підґрунтям активного поширення й посилення практики аскези і пустельного подвижництва послугувала популярна на Сході (в першу чергу, в Єгипті) з другої половини III ст. апостольська дидактико-напучувальна філософема про необхідність та переваги для істинного християнина “єднання серця” [577, с. 26]. Як показав подальший перебіг подій, саме ченці Єгипту спричинилися до поновлення в надзвичайно радикальний спосіб праці ранніх християн (протагоністів) над проблемою “єдиного серця”. Помірковані навчальні гуртки типу Оригенових або Мефодієвих мали недостатньо обізнаних учнів: їх мало хвилювали гострі сутички в невеликій громаді, прості ж люди високо цінували добротності “єдиного серця”. В селах і невеликих містах Єгипту проблеми завжди були різними [488, с. 238]. Твори, зокрема “Пастир” Єрма (Герма), в якому він з таким жалем порушував

цю тему, перекладались на коптську мову. Вони мали обіг серед населення, котре століттями високо цінувало доброту і віддавало належне стриманості, як ознаці мудрості [658, с. 83].

Прагнення до “єдиного серця”, страх перед “поділеним серцем” і “пекуче бажання простоти маленької дитини серед гарячкової спритності осілого світу дали цілком відмінний присмак благочесності” християнам Єгипту як у долині, так і в пустелі. То було християнство, котре такі подвижники, як Св. Антоній Великий, несли з собою із сіл. Чернець був героєм осілого люду, і не тільки тому, що піднявся над одвічними “законами живота”. Він мав у собі “серце праведника”, серце, як єдине ціле, не роз’єднане вузликami особистих поглядів і приватних прихованих намірів, серце, “подібне до твердої, молочно-білої серцевини фінікової пальми” [474, с. 238].

Загалом, чернеча література Єгипту IV і V ст. та її пізніші аскетичні паростки в Палестині та Синаї найсильніше вражають саме невблаганною тотальною аскетичністю, суворою аскезою соціальних стосунків. Вважалось, що загальну тогочасну атмосферу характеризувало висловлювання Св. Антонія: “Від сусіда йде і життя, і смерть” [658, с. 91]. До незмінної взаємопов’язаності харчування і праці, що в усі часи допомагали ченцям зберегти людську подобу в пустелі, єгипетська анахоретна традиція додала ще й гостру залежність від інших людей – учнів від їхніх вчителів, сусідів по келії – один від одного. Мати близьких приятелів, партнерів і знайомих було найважчим випробуванням у боротьбі за життя. Авва Аммон, знаменитий самітник з пустелі Келія, у зв’язку з цим згадував: “Я пройшов через усі чужані види самообмежень, але не зустрів ефективніші за ці два: вставати з-за столу ще голодним і примушувати наші серця поводитися так, щоб не говорити неприємного брату” [692, с. 57].

Був лише єдиний надійний шлях розбити “закам’янілість” навколо серця: “Отці кажуть, що сидіти з кимсь у келії – це половина, а кинутися старцю в ноги – друга” [692, с. 59]. Абсолютна залежність невеликих груп

учнів (іноків) від духовних отців (старців) або цілої їхньої групи була *sine qua non* (неодмінною умовою) виживання і духовного росту в пустелі. Саме завдяки вірі в свого духовного отця та керівника чернець вчився розуміти власне серце і відкривати його іншим. Наприклад, Іоанн Кассіан Римлянин стосовно цього аспекту писав: “Вірною і недвозначною ознакою того, що певні думки є від диявола, є те, що ми соромимось висловити їх відверто старцю. Бо ніщо так не дратує демона розбещеності, як викриття його витівок, і ніщо не викликає в нього більшого задоволення, ніж приховані думки” [474, с. 239]. Образ людини, котрий чітко окреслив ще Ориген, був зворотним боком цього наполягання на залежності від духовного наставника. Серце вважалось “осереддям” особи.

Як підкреслював інший відомий тогочасний подвижник Калліст: “Серце є місцем зустрічі тіла і душі, підсвідомого, свідомого і надсвідомого, зустрічі між людським і Божим” [722, с. 33]. Довжелезні низки думок, спалахи нав’язливих марень завжди розглядались як симптоматичні. Їх виникнення в серці, як вважалось в аскетичній традиції, говорило про присутність багатьох невідчутних істот, які юрмилися навколо людського “Я” і здійснювали на нього свій вплив. У серці ченця міг поселитися “голос Святого Духа” або хід його думок міг повільно потрапити під вплив демонічної омани [423, с. 108].

Добрий учень сидів у своїй келії, “сукаючи мотузки, в той час як його думка текла швидким струмком” [423, с. 110]. Однак диявол був також добрим майстром з мотузків: використовуючи вільний кінець грішної або необміркованої ідеї (думки), він міг сплести власний мотузок. Отже, могла настати мить, коли б чернець відчув, що думки більше не належать цілком його розуму, а є думками демонів або янголів, невловима присутність котрих відчувалась у незвичайно потужному потоці думок – *logismoi*. “Отці пустелі” вкрай велике значення надавали дару розпізнання (*diakrisis*). Він означав для них набагато більше, ніж самопізнання і добра чутливість, хоча в дійсності нерідко міг охоплювати і ці обидва чинники: “Це був рідкісний духовний дар

– здатність ясно бачити те, що більше не можна було назвати власним у сфері власної свідомості; то була здатність приймати сигнал попередження про необхідність спиратись на допомогу інших” [735, с. 74].

Таким чином, у пустелі виник могутній потенціал нової культури. Проте, при всьому інтересі до таких питань, християнська духовність Оригена залишалась духовністю “міської навчальної групи”. Загалом сили духовної проникливості спрямовувались ним у контексті аскетичної традиції не на серце: вони вкладались у тривалу працю, яку Ориген з учнями присвячував розумінню й осмисленню значень текстів Святого Письма. Саме точний сенс Біблії спонукав серце християнина “палати”. Праця зі Святим Письмом часто вимагала філологічних знань, які можна було знайти лише в колах вищих прошарків Імперії, а значить, поблизу великих міст. Між іншим, в “Житті Святого Антонія” і подальших здобутках чернечого духовного наставництва можна відчутти появу альтернативи. Власне серце ченця ставало “новою книгою”. Безмежно майстерні екзегези і духовні особи з великим досвідом спрямовували свої зусилля на пізнання “рухів серця” і стратегій та пасток, котрі закладав на нього диявол [1074, с. 240].

Вважалось, що такі “рухи” найкраще доходили до свідомості духовного отця в усній формі. Як результат, намітилась тенденція надавати пріоритет мовам, ближчим до серця, тобто рідним мовам жителів Єгипту і Близького Сходу – коптській, сирійській і народній грецькій. Найглибші зміни в душі відбувались “не через друковане слово, а через легке постукування пальцями старця по грудній клітині свого учня, що заспокоювало серце” [474, с. 241]. Перехід від “культури книги” до “культури аскези”, яка переважно спиралась на неписемне, усне застосування чернечого “мистецтва думки”, справедливо схвалювався як найбільше і найвиразніше досягнення єгипетських старців: воно за своїм масштабом означало відкриття нового алфавіту “мови серця” [1119, с. 65].

Разом з тим, Єгипет IV ст. був регіоном, ураженим аномаліями, що викликали занепокоєння християнських гіатрологів. Гностичні громади ще

оточували місцеві церкви. Одна з них, за даними П. Брауна, “нараховувала вісімдесят жінок, що були відомі як завязі спотворювачки усталеної сексуальної моралі, залишаючись активними парафіянками місцевої церкви. Маніхейські “обранці”, додержуючись звичайних порядків осілих християн, спокійно пересувалися від міста до міста вгору і вниз по Нілу. Долина Нілу була заповнена кремезними “apotaktikoi” – “відмовниками”, що нагадували “святих ходаків” у Сирії. Групи безпритульних людей – прихильників непорочності, говіння або просто жебраків наводнювали притулки і закутки міст” [474, с. 255-266].

У тому ж IV ст. пустеля ще не стала символом християнського героїзму і чернечого подвигу. В Єгипті, як до того в Сирії, зростання аскетичної практики серед місцевого населення загрожувало відродити радикальні устремління, пов’язані з рухом енкарагітів. Типовим прикладом слугує біографія Хієрака. Він був молодшим сучасником Св. Антонія Великого. Духовний наставник у провінційному місті в дельті Нілу, Хієрак знав Святе Письмо напам’ять, завдяки чому користувався повагою серед свого оточення. Подібно до Оригена, він мав репутацію натхненного екзегета.

Невтомний письменник і копіювальник, зір котрого залишився напрочуд гострим у дев’яносторічному віці, Хієрак писав коптською мовою так само добре, як і грецькою, і навіть складав власні релігійні псалми. Але головне – він був арбітром з питань аскетички у своєму регіоні. Його мета була ясною — радикальне розширення “історичного” опису непорочності, зафіксоване у Оригена та Мефодія. Доба Старого Завіту охоплювала, як відомо, всі настанови, потрібні для “пристойного життя за звичаєм”. Євангелія нічого до цього не додали. Христос приніс на землю лише одну новину і з цією новиною надію на спасіння – непорочність (дівство). Лише неодруженим, як констатує Св. Єпіфаній, було місце в Його Царстві [931, с. 238].

Хієрак вважав, що “справжня” Церква, створення якої він передбачав, має набути форми федерації “осередків” тих, котрі утримуються, серед осілої

громади. Пустеля до його задумів не входила. Чоловіки і жінки, які взяли на себе обітницю утримання, мали об'єднуватись у невеликі братства. Як і сирійські енкратити, духовні отці, які були прибічниками Хієракових переконань, шокували опонентів, рекламуючи тісні зв'язки в процесі служби і “товариського спілкування” зі своїми учнями-жінками, котрі додержувались утримання. На думку Хієрака, особи, які перебували в цноті, були єдиними християнами в Єгипті, котрі мали бути “спасеними”: їхня присутність у містах і селах долини Нілу руйнувала надії пересічного одруженого власника маєтку на спасіння. Виступаючи за гуртування чоловіків і жінок, котрі утримуються, Хієрак створював реальну загрозу привнести до церков на заселених землях небезпечне відчуття свободи, яке краще було б залишити мешканцям далекої пустелі [474, с. 257].

У подальшому керівництво киновіальних (гуртожитних) монастирів Св. Пахомія Великого дедалі частіше (особливо з кінця IV – початку V ст.) зіштовхувалось з проблемою розмежування між ченцями і мирянами – мешканцями розташованих поблизу сіл. Завдяки лагідній натурі Св. Пахомія стало можливим заснувати перший монастир, що існував як альтернативне анахоріям село всередині заселеного світу. Його наступники являли собою новий тип керівника села. Володіючи “культурною мовою”, вони якнайкраще підходили для життя в долині [634, с. 115]. Саме з цієї причини прихильники Пахомія мали вести протягом IV і V ст. боротьбу з усталеною психологією “винятковості” самітників, щоб окреслити межі, які відокремлювали їхню надто багатонаціональну “пустелю” від “світу”, формуючи таким чином нову традицію аскетичного подвигу і нову християнську (православну) рецепцію на неї [552, с. 80].

Узагальнюючи аналіз проблеми духовно-світоглядних складових традиції ранньохристиянського аскетичного подвигу, можна констатувати наступне. В руслі східного богослов'я антропологічні погляди православного чернечого подвижництва і його ендогенна рецепція на аскетичну практику (в межах теоретичного синтезу та аксіологічної амфіболійності морально-

етичних пріоритетів) належать біблійній традиції розуміння людини. Ця традиція проголошує, що зв'язок людини з Богом огортає і охоплює всю людину як єдине ціле. У складі, в природі людини неможливо виділити якусь частину, котра цілком містила б у собі все те, що в ній причетне вищому, божественному буттю. І причетність до Бога, здатність до богоспілкування, до з'єднання з божественним є надбанням усієї людини в цілому, яке не може бути виключно приписане жодній з частин її єства.

Так само й зворотно, жодна з цих частин не може бути сприйнята чистою удаваністю, яка позбавлена будь-якого зв'язку з Богом, й “націло” виключена з богоспілкування. Звертається до Бога, укладає завіт з Ним – вся людина, людина як цільна і внутрішньо єдина істота: тобто людина розглядається як первісна й нероздільна онтологічна величина, “онтологічна точка”, котра не допускає в собі наявність підрозділів (розчленувань).

Зрозуміло, що такий тип антропології, “антропології цільності”, може реалізовуватись у різних конкретних варіантах, двома з котрих і слугують біблійна, старозавітна антропологія й антропологія ісихазму. Однак це не означає, що тогочасні православні пустельники то анахорети не бачили складного характеру людської природи або відкидали традиційні “членування” людського “складу”, дихотомічні (на тіло і душу) чи трихотомічні (на тіло, душу і дух). І це лише означає, що всім подібним членуванням східна аскетика погоджується надавати виключно функціональне, а не онтологічне значення. Всі елементи таких членувань перебувають у рівному (субстанційному) ставленні до Бога і їм притаманне одне й те саме призначення, одне буттєве завдання, хоча в його виконанні цим елементам належать різні ролі та різні функції.

2.3. “Рівні” чернечого буття й пріоритети аскетичного світогляду

Виділення аскетичного аспекту в процесі становлення і поширення християнського чернецтва обумовлюється: по-перше, його домінуючим впливом на особливості формування ментальних орієнтирів та світоглядних пріоритетів у релігійній свідомості перших адептів пустельножитницької

практики; по-друге, визначальною роллю у створенні символів, ідеалів і традицій у спільнотах самітницької орієнтації; по-третє, провідним значенням організаційної специфіки, яка запровадила духовну та фізіологічну самообмеженість життя єремітів на побутовому функціональному рівні.

Категорія “буття”, що використовується у контексті аскетизму як світоглядної позиції і способу індивідуального внутрішнього самовираження, може бути застосована, з одного боку, – на рівні критеріїв усвідомлення та сприйняття суб’єктом (ченцем) навколишнього середовища й умов власного існування, з другого боку – базуючись на якісній (з елементами містики) орієнтації в межах практичних набутоків аскетичного подвигу. Отже, “рівні” аскетичного буття зумовлені системою його ідеалів, ціннісних символів та сформованих статутами традицій; сама ж система, у свою чергу, ґрунтується на загальному принципі духовного самозречення суб’єкта. Компонентами, що власне визначають конкретні специфічні ознаки та особливості того чи іншого “рівня” чернечого буття в аскезі й відображаються у свідомості адепта на шляху до неї, слугують антропологічні поняття тварності, смерті й смертності, падіння, гріха й гріховності, свободи, енергії, пристрастей, спасіння, молитви, любові, каяття, подвигу, благодаті, святості, воскресіння (чітко сформульовані ісихазмом), котрі формують сутність і зміст християнського аскетизму.

Практична реалізація змістового навантаження цих компонентів найповніше втілюється у традиційному психофізичному досвіді першопочаткової аскези – Праксисі (духовній діяльності ченця) та Феорії (чуттєвому спогляданні), обумовлюючи його трансцендентний характер та містичну спрямованість, і одночасно закладаючи типові риси комплексної узагальнюючої універсальності та адаптативної трансформації інституту чернецтва до будь-яких місцевих (тобто природних) умов і сталих суспільно-побутових вимог конкретного етнічного регіону.

Крім того, аналіз аскетичного досвіду, його будови, методології та герменевтики, поданий через призму релігійної ментальності християнських протагоністів, розкривається у подвійній перспективі з позицій ціннісної орієнтації чернечого світогляду (реконструйованої за текстами Християнської Традиції), і позицій сучасної наукової свідомості (котра не протиставляє себе Традиції, а намагається зрозуміти (осягнути) її на шляхах співучасті). У свою чергу, “рівні” релігійного буття в межах синергійного впровадження аскези моделюють розуміння і сприйняття адептом основ Есхатології через чернечий самітницький подвиг (у ролі органону), котрий реалізує практичне пізнання анахоретського досвіду методом усвідомлення (опанування) його організації та герменевтики в єремітській традиції.

Структура аскетичного досвіду поділяється на три категорії: досвід об’єктивний (зовнішній), внутрішній і містичний, кожний з яких проявляється у складових частинах органону – експозиції, кваліфікації, організації, критеріології й герменевтиці, які слугують аналізу індивідуального досвідного дискурсу відлюдницького життя. В цьому плані для суб’єктів християнської аскези кожен окремий “рівень” релігійного буття відповідав обраній меті та способу її досягнення (реалізації) в межах загального інтеграційного процесу, пов’язаного зі становленням інституту Церкви та поширенням чернечого руху.

Виділена тенденція відбилась на розвитку типології форм чернечого подвигу. Протягом IV-VII ст. в пустелях Єгипту здійснювали свою аскетичну практику киновіти, акеліти, сарабаїти, стовпники, інклузи, гіроваги, ісихасти, веригоносці й інші спільноти схимників. Однак усі вони вписуються у відповідні характерні “рівні” чернечого буття, серед яких можна виділити наступні: духовне подвижництво, схиму (затворництво), містичну екзальтацію, мучеництво (усі види і форми), апостольське благовістування, пресвітерське богослужіння, місіонерську проповідь. Саме ці установчі “рівні” у реалізаційній сукупності й складають феноменологію християнської аскези, одночасно визначаючи ортодоксальний світоглядний комплекс

нового релігійного віровчення. З іншого боку, складові частини духовного подвигу – помірність, цнотливість, послух, смиренність, самообмеження утворюють традиційні обов'язкові вимоги, що символізують основу чернечого аскетичного канону і підкреслюють онтологічні витoki анахоретства.

Традиція аскези, що визнана патрологами глибинним стрижнем християнської духовності, квінтесенцією християнського релігійного типу і стилю, створила й накопичила комплекс спостережень, підходів, практик, які охоплюють найважливіші сторони природи та діяльності людини [1106, с. 105]. Це – свого роду міждисциплінарне знання про людину, що зведено до чіткої єдності й цільності: воно логічно підпорядковане єдиному погляду на людину, єдиній концепції свідомості та єдиному завданню, котре полягає у здійсненні певної антропологічної стратегії. В типологічних та історико-культурних аспектах феномен християнської аскези стоїть у ряду світових традицій духовної практики, містичних або містико-аскетичних шкіл з детальним канонам і багатовіковою історією, якими є йога, дзен, суфізм, даосизм.

Усі згадані традиції вже давно стали предметом пильного вивчення і навіть масового інтересу, оскільки виявилась їх безперечна цінність як для наук про людину, так і в широкому плані сучасних духовних пошуків [1146, с. 86]. В останні десятиріччя склалась нова рецепція стародавніх традицій як у науковій, так і масовій свідомості; здійснилась їх інтеграція у сьогоденний духовний, культурний і науковий контекст. Безсумнівно, цей процес мав свої негативні сторони й тенденції; він не обійшовся без елементів редукції, вульгаризації, ринкової експлуатації древньої мудрості [931, с. 129]. Разом з тим, у своїй сутності його варто визнати потрібним, корисним і плідним. У досвіді стародавніх аскетичних шкіл, як підкреслює С. Хоружий, сучасній людині відкриваються нові шляхи усвідомлення (осмислення) реальності та нові ресурси в його власній природі [716, с. 188].

Реконструкція аскетичного досвіду (його внутрішнього органону) дає можливість зробити висновок: його сутність належить у своїй головній частині до роду містичного пізнання, котрий трактується переважно в межах дискурсу енергії. В аналізі конкретного складу досвіду виділяються і поділяються два рівні або плани, котрі зручно характеризувати в термінах хронотопу. Феномену аскези та аскетичному досвіду відповідають два досить різні хронотопи, що являють собою свого роду макрокосм та мікрокосм християнської аскези: великий хронотоп традиції в її історії й малий хронотоп індивідуального чернечого подвигу, духовного і ширше – антропологічного – процесу, котрий реалізується в межах однієї долі (життя). В цьому варіанті аналізу під “аскетичним досвідом” мається на увазі не соціально-історичний досвід традиції, а виключно індивідуальний досвід подвигу, духовної практики [1104, с. 211]. Традиція як зібрання, всеєдність індивідуальних досвідів вивчається окремо. Проте між обома типами традиції в християнському чернецтві є зв’язок. Відносно малого, індивідуального хронотопу великий хронотоп виступає як його обставина (обумовлення): перший входить у другий і певною мірою в певних аспектах, які належать, здебільшого, до зовнішньої обстановки – визначається ним. Тому спочатку коротко висвітливо великий хронотоп.

Духовна християнська традиція у поєднанні з містико-аскетичною школою анахоретства починає свою історію з III ст., з перших кроків східного самітництва в Єгипті та Палестині; продовжується вона і до сьогодення. Відносно просторового ареалу необхідно зазначити, що протягом своєї історії аскетична традиція (як сукупність світогляду та ідеалу) мала поширення серед численних етносів на трьох континентах (Європа, Близький Схід, єгипетські й коптські землі в Африці); в наш час вона, маючи головними регіонами свого впливу Західну Європу і Грецію (Афон), нараховує також ряд окремих осередків в усьому світі [963, с. 34]. Історичний шлях чернечої традиції проходив досить нерівномірно, з періодами як

розквіту, так і занепаду. Однак визначальними (формуючими) стали саме перші два етапи.

Початковий етап традиції (III-V ст.) – інтенсивний, навіть дещо бурхливий період народження і становлення християнського чернецтва на Близькому Сході й швидкого поширення його осередків на весь терен християнської ойкумени до кордонів Іспанії та Ірландії [771, с. 42]. Витоки аскези частково лежать у руслі есейського (кінець III – початок II до н.е.) ідеалу духовної чистоти і святості. Надалі, поступово розвиваючись, вони трансформувалися у християнську офіційну доктрину спокутуючого чернечого подвигу, котра вилилась у два домінуючі напрями – анахоретство (єремітство) та “гуртожитництво” (киновітство).

Потрібно уточнити, що і на першому етапі, і на другому об’єктивніше буде в чернецтві розрізняти не два, а три різні типи (уклади), виділяючи самостійно проміжний уклад, котрий називали скитським, або ідіоритмічним: при цьому ченці жили в окремих, проте розташованих неподалік одна від одної, келіях, сходячись разом для служб і тим утворюючи єдиний духовний ритм. Уже на даному етапі почали формуватися головні елементи та особливості аскетичної традиції як цільного (комплексного) підходу до людини, школи практичної антропології. Цей чинник започаткував діалектику усамітнення – єднання, відходу від миру й зв’язку з ним у любові, примат молитви, необхідність світоглядно-етичного напучення, керування, а звідси – інституту духовних наставників, старців; гнучке поєднання зусиль внутрішньої роботи (загартування духу, волі та віри) і зовнішнього облаштування (морально-фізичний тренінг), з приматом перших; нарешті, знаки того, що накопичуваний досвід релігійного буття (на певному визначеному “рівні”) вводить у сферу онтологічно суміжних явищ [683, с. 32].

Другим етапом став етап кристалізації, формування практичного ядра християнського аскетизму як дисципліни, методу духовної практики, котрий привів до теоретичної канонізації чернечого феномену. Стрижнем традиції (в

руслі ідеї подвигу) стає мистецтво безперервного творення молитви Ісусової, яке організовує духовно-моральне життя подвижника в єдиний духовний процес; він носить спрямований, зростаючий, висхідний характер, котрий впливає на вироблення нової, суто аскетичної ментальності у чернечому середовищі [844, с. 57]. Історичні рамки виділеного етапу охоплюють кінець V-IX ст., а його ареал не обмежується лише Єгиптом, Сирією та Синаєм: у другій половині V-VI ст. найголовнішим внеском у становлення аскези стала діяльність Св. Діадоха Фотікійського (Північна Греція), Св. Ніла Анкірського, старців-схимників Варсануфія та Іоанна, авви Дорофея, які діяли в пустелях неподалік Гази [963, с. 39].

В часи синайських подвижників – Іоанна Лествичника (VII ст.), Ісихія (VIII ст.) та Філофея (IX ст.) основи аскетичного методу богопізнання і його організаційна тканина на основі набутого містичного досвіду загалом уже склались [815, с. 52]. Проте Єгипет (Св. Антоній, Св. Пахомій, Св. Аммоній, Св. Макарій, Св. Афанасій – фундатори християнського чернецтва) і Синай грали роль передачі, а не витоку; виток ідеї, ідеалу і практики аскези залишається єсейство Палестини. Необхідно також зазначити, що перехідною ланкою між Другим та Третім (X-XIV ст.) етапами в історії розвитку християнського аскетизму є містика Симеона Нового Богослова (949-1022), яка стоїть дещо окремо, продовжуючи традиції раннього ісихазму й перекидаючи місток до ісихазму афонського.

Здається, в умовах величезного історичного, етнічного, культурного, географічного діапазону конкретне вираження (характер, форми, практичне втілення) явища аскези повинно змінюватися докорінно – і проте, це не так. Аскетична традиція існувала й продовжує існувати виключно в межах християнського чернечого інституту. Цей інститут виділяє себе, особливо православна гілка, з “мирської” сфери, перш за все, своїм упровадженням принципу протиставлення усього “тимчасового” – “вічному”, встановленням незалученості до потоку безперервних змін, притаманних цій сфері. Ця історична або надісторична установка призводить до навмисної консервації

форм аскези (що в періоди розквіту не перешкоджає поглибленню й навіть радикальному цілеспрямованому оновленню аскетичної традиції на різних “рівнях” релігійного буття, разом з тим, у періоди стагнації може й посилювати останню). Тому конкретний образ і сутність традиції характеризується значною сталістю.

Щодо внутрішньої сутності або природи (конкретного втілення духовної самореалізації через форми аскетичної практики), то вона зберігається, акумулюється і транслюється у своїй морально-духовній ідентичності ще чіткіше, з часом лише поглиблюючись та зростаючи. Типові зовнішні обставини аскетичного досвіду утворюють в усі епохи уклад усамітненого чернецтва, головні риси котрого зберігаються в Єгипті та Палестині протягом IV-VII ст. майже у недоторканному вигляді [694, с. 36].

Проте ці типові обставини належать не до сутності традиції аскези, а до її “акциденцій”, що склалися історично й не визнаються каноном обов’язковими. Навіть усамітненість існування ченця (як “рівень” буття) – умова, найбільш близька до духовної природи подвигу, – припускає переосмислення та заміну зовнішніх умов певним визначенням або режимом свідомості (особливо під час місіонерської та подвижницької діяльності). Органон аскетичної традиції практично не спирається на її зовнішні особливості чи на такі риси, що відрізняють між собою її різкі періоди або місцеві геоетнічні набутки; органон залишився універсальною приналежністю традиції аскези в цілому [671, с. 61].

Аналізуючи т.зв. малий хронотоп християнської аскези, необхідно викласти ряд методологічних міркувань. Індивідуальний план аскетичного досвіду охоплює духовний процес від його початку до завершення, до того ж сама формула “духовний процес” є не зовсім адекватною: відбувається антропологічний процес, перебудова усієї людської природи, її тілесних енергій, поряд з духовними. Скеровуючим початком процесу є свідомість, розум, і саме в розумі здійснюються головні зміни, тому весь антропологічний процес в аскетиці досить часто називають “розумним

робленням”. Процес поділяється на певні визначені ступені (“сходини”), складені у чіткій послідовності та спрямовані на досягнення святості й обоження зі Спасителем. Перший упорядкований опис усього процесу, викладений Св. Іоанном Лествичником, носив назву “Лествиця” (“Драбина”), і означена метафора стала домінуючою, постійною в аскетичному дискурсі [157].

Перша з великих сходин подвигу – це покаяння, котре супроводжує, як необхідна передумова, акт навернення. З цього приводу Св. Феофан Затворник писав: “Сім’я робленню покладено у наверненні... Очі розуму треба звернути до Бога – в цьому полягає первісний початок” [274, с. 69]. А підсумок (мета) процесу обоження – це, за догматикою аскези, поєднання людини (її душі та енергії) з Богом в Його енергіях (благодаті). Воно (обоження) не одержує в чернечій традиції дискурсивної дескрипції. Втілюючи характер події трансцендування, воно пов’язане з граничними антропологічними феноменами, що починаються на порозі трансцендування, а саме: надприродним спогляданням нетварного Фаворського Світла, котре обумовлює трансформацію перцептивної сфери (в ісихазмі), досягненням стану образного (персоніфікованого) втілення у Месію, що проявляється через появу на тілі адепта стигматів (у містичному аскетизмі), досконалою медитативною і фізіологічною самореалізацією особистих (природних) здібностей у контексті екзальтативної спокути власних і людських гріхів та надприродним даром зцілювати, пророкувати, передвіщати (в канонічній схимі), ліквідацією негативних і вдосканаленням позитивних (морально-етичних) якостей шляхом цноти, смирення та послуху й входженням у святість через подвиг і чудо спілкування (єднання) з Христом, або його явлення (в подвижницькій аскезі).

Аскетична традиція розглядає усі вищевиділені антропологічні феномени (суб’єктивні категорії чернечої практики) в узгодженні з однією з характерних парадигм християнської містики, коли той чи інший досвід емпіричного існування тлумачиться і сприймається як недосконалий зародок

(внесок, передумова, передбачення) якихось есхатологічних явищ, що пов'язуються із завершенням-виконанням історії та з іншою метаісторичною реальністю. Таким чином, функції традиції базуються, з одного боку, на містичному пізнанні Божества й святості (через благодать, чудеса, Фаворське Світло і т.ін.), з другого – на концепції реального здійснення подвигу безперервної аскези в різних її формах і проявах.

Найважливіші сходинки процесу, що містяться між покаяттям та обоженням, втілюють: боротьбу з пристрастями – цноту – покору – милосердя – благість – зведення розуму в серце – безперервну молитву – безпристрасність – неосяжну любов – чисту молитву. Підкреслимо при цьому, що безперервна молитва – не тільки одна зі сходинок, але і ядро, постійний елемент процесу аскетичного вдосконалення адептом духу та волі. Згідно з традицією, найважливіша особливість процесу – участь і поєднання в ньому двох провідних чинників, двох діючих початків: зусиль людини, що втілюються у подвижницьких трудах, “робленні”, і у Божественній дії, благодаті [273, с. 75]. Сама природа духовного сходження полягає в зміні співвідношення та ролі цих початків. Людський чинник повинен дедалі суттєвіше відступати на задній план, поступаючись простору дії благодаті; благодать “спочатку сокровенно притримується (переховується. – Б.Б.), потім виявляється, нарешті відкривається або являється в силі” [274, с. 91-92].

Якщо на початку “людина діє переважно сама, за прихованої допомоги благодатної” [274, с. 92], то за благодаттю, що відкривається, аскетичний процес набуває характеру “саморуху” (аскетичний термін). Описується вона (благодать) так: “Сам собою прибуде й осяде особливий такий собі такт, за котрим усе буде йти чітко, узгоджено та доречно без роздумів про те” [274, с. 112]. Специфічний, надраціональний образ і спосіб, у котрому реалізується поєднання людського зусилля та благодаті в духовному сходженні, аскетична традиція висловлює через використання особливого поняття синергії – відповідної узгодженої дії, співробітництва або співпраці. Визначення

синергії містить ключову парадигму аскези і певною мірою усієї християнської антропології; крім того, синергія є присутньою в чернечій світоглядно-побутовій традиції з першого етапу, конкретно утверджуючись вже у корпусі Св. Макарія Єгипетського: “благодать аніскільки не зв’яже її (людини. – *Б.Б.*) зол; примусовою силою... дає місце свободі, щоб виявилась воля людини, узгоджується чи не узгоджується [вона] з благодаттю” [190, с. 355].

Образ співробітництва, який поступово складався, детально описує Феофан затворник: “Усього чекаючи від Бога і нічого від себе, повинно й самому докладати зусилля до дії і за силою діяти, щоб було до чого прийти Божественній допомозі... Благодать уже є присутньою, але вона буде діяти услід за власноособистими рухами, поповнюючи безсилість їх своєю силою” [274, с. 108]. А в “Одкровенних оповіданнях мандрівника” синергійне співвідношення, яким воно виступає, наприклад, у ісихастській безперервній молитві, характеризується через поняття якості та кількості: “Оскільки в будь-якій справі існує якість, то її Господь надав своїй волі... Бог залишив волі та сиnam людським лише кількість молитви, заповів безперервно молитися, завжди молитися... На долю людини дана кількість” [217, с. 176]. Таким чином, “якість” у аскетичному духовному сходженні є його висотою, його сходинкою, і саме благодаті належить “здійснююча сила” піднесення (зведення) досвіду на новий щабель, надання йому нової якості на всіх “рівнях” релігійного буття; крім того, ці “рівні” буття; корегують екзальтаційні прояви і функції підсвідомості адепта у локалізованому чернечому середовищі в умовах обмеженості дій та домінуючого цілеспрямованого самоконтролю.

В аскетичній моделі відносно людини припускається наявність чітко окресленої установки стосовно власної ситуації – як зовнішньої, так і, перш за все, внутрішньої щодо власної природи. Цій настанові притаманні дві визначальні риси: вона динамічна та етична. Динамічність означає, що настанова потребує від людини активності, потребує не прийняття існуючої

ситуації, а її зміни. Етичність означає, що установка кваліфікує ситуацію в етичних термінах, включає її моральну оцінку. З'єднуючись, обидві риси приводять до того, що лейтмотивом, ключовим елементом установки людини виявляється Спасіння [249, с. 131]. Саме в цьому слові відбилась головна реакція християнської свідомості на ситуацію людини. Причина зрозуміла. Якщо ситуація сприймається далеко не нейтрально, якщо свідомість не бажає дивитись на неї відсторонено-метафізично, як просто на “початково-кінцеве буття”, а бачить у ній псування та розтління, – зваблене й гріховне, – звичайно, від такої ситуації необхідно тікати, необхідно позбавлятися її усіма силами, – тобто спасатися.

Виникає спеціальне вчення сотеріологія – подання всієї ситуації і долі тварі Божої (людини) у світлі ідеї Спасіння. Зрозуміло, що Спасіння у своїй сутності – буттєва, онтологічна установка, судження про долю тутешнього буття як такого, а не його окремих сторін. “Спасіння, – як підкреслює відомий грецький дослідник догматичного богослов'я Христос Яннарас, – не юридичне виправдання вчинків. Грецький термін є дуже значущим. Він означає: я стаю цілісним, я досягаю повноти цього існування” [739, с. 211]. Архієпископ Сергій уточнює: “Спасіння для православного, перш за все і головним чином, є позбавлення від гріха” [248, с. 150].

Спасіння поряд з іншими установками надає позиції людини так само активного динамічного характеру. Є ціла низка початків, принципів, котрі людина може прийняти як найвищу цінність і спрямуватись до них провідною установкою існування: ними можуть слугувати Щастя, Сене (життя), Справедливість і т.п. Чернець обирає служіння Богу через аскезу і шлях святості. Однак це не онтологічні установки, і активність позиції людини, що ними породжується, не обумовлює зміни його буттєвого статусу. Виникає закономірне питання – як зробити онтологічну установку Спасіння практичною установкою, конкретною стратегією людського існування; від чого саме спасатися? У тутешньому бутті багато явищ відображають його порчу та падіння (аморальність). Аскетика ж проголошує – спасатися

потрібно від усіх цих негативних явищ. Проте серед них є глибокі й поверхові, є наслідки і причини. Установа Спасіння формулює однозначну оцінку реальності, виділення в ній (за Св. Григорієм Назианзином) головного, куди повинні спрямовуватися увага та зусилля [1011, с. 244].

Аскетична традиція з руслі означеної проблематики першочергово виділяє гріх, початок гріховності. Для християнської, особливо чернечої, свідомості цей початок є онтологічним, він – частина самого буттєвого статусу тварі Божої. Будь-які інші виразки тутешнього буття менш глибокі, й боротьба з ними не вирішить проблеми (завдання) Спасіння. Ця боротьба ніколи не може бути успішною, оскільки усі вони (дрібні виразки) укорінені у буттєвій ситуації: знов-таки, в гріху. Саме таким є ставлення і до смерті. Спасіння у результаті має її перемогти, але ця перемога досягається лише в контексті загальної боротьби з гріхом, і притому – як завершення, підсумок такої боротьби в есхатологічному обрії, бо “останній ворог знищиться – смерть” (1 Кор. 15: 26).

Подальші питання – за яких умов можливе Спасіння і як воно здійснюється – це нові чергові грані проблеми стосовно долі тутешнього буття та його аскетичних “рівнів”. Ісихастський напрям окресленої теми у 90-х рр. ХХ ст. успішно вивчав російський дослідник С. Хоружий; проте загальні витоки, специфіку та історичні особливості християнської аскетички він залишив поза колом своїх наукових інтересів, через що виділені аспекти ще чекають на глибокий, всебічний філософсько-теологічний аналіз та комплексне соціально-історичне висвітлення. В нашому ракурсі, коли окреслена глобальна проблема ставиться як питання про спасіння, – відразу й неминуче у центрі постає Спаситель, Христос; тобто антропологія в даному випадку не може обійтися без теології (представленої як “нова антропологія”). У результаті позбавлення від гріха виступає як буттєвий статус Божої тварі, онтологічна трансформація, котра можлива лише через дію волі Божої; остання ж здійснюється у вигляді дії Божественних енергій, благодаті Святого Духа.

Однак дія благодаті, присутність у світі Духа-Утішителя, за Новим Завітом, є, у свою чергу, наслідком Боговтілення. Подія Боговтілення (узята в усій цілності, як Пришестя, земне життя і хресна смерть Христа) – необхідна онтологічна передумова Спасіння Божої тварі. Саме в цьому його призначення і сенс: як сказано у Святому Писанні: “Ісус прийшов врятувати грішників” (1 Тим. 1: 15), та за Символом Віри Син Божий втілюється “в нас заради людини і нашого очищення заради Спасіння”.

Наведений член Символу Віри є догмат про Спасіння, і він стверджує, що саме через Боговтілення Спасіння стало можливим. Тому весь шлях Спасіння, особливо за допомогою аскези, – розвиток, реалізація можливості, дарованої людині (ченцю) Христом [143, с. 202]. Боговтілення, шлях Христа – не просто передумова, а явлення здійснення, виконання шляху Спасіння, перемоги над гріхом і смертю: явлення іншого, бажаного способу життя й образу буття (в аскетичній варіативності). Це – перше таке явлення, так що у Христі починається цей новий образ буття на його вищому, абсолютному “рівні”, як в Адамі почався образ буття попередній, зваблений, кінцевий. Воскресіння Христа у плоті демонструє, що людство Христа – це і є принципово інший модус тварного буття, вже не відділений від буття Божественного перепоною кінцевості.

Як зазначає Х. Яннарас: “Плоть і кров Христа належить тварному світу, але такому світу, котрий не має нічого спільного з бунтом проти Божественної любові” [739, с. 180], падінням. Й тому прилучення до нового образу буття, становлення тварі Божої новою, спасенною, – не що інше, як прилучення до Христа, життя у Христі: “Як у Адамі усі вмирають, так у Христі всі оживуть” (1 Кор. 15: 22), а також сутність та сенс аскези, аскетичного світогляду і чернечого подвигу. В усьому й цілковито спасіння тварі (як підсумковий акт) є христоцентричним.

Сюди органічно приєднуються ще два невід’ємні аспекти Спасіння – еклезіологічний та сакраментальний. Як людина “Адамова” – це сукупність людей, зв’язаних єдністю природи, котрі складають єдиний рід людський і

єдиний тварний світ, так і усі, хто прагне стати людиною “Христовою”, які беруть участь у зведенні дому Спасіння, також утворюють єдність – проте це вже єдність, що тримається на інших засадах, їх основа – Христос. Дана єдність – Церква; вона виступає в ролі середовища, у котрому здійснюється з’єднання людських осіб (особистостей) з Богом, засади ж – її таїнства, “способи самоздійснення та прояву Церкви” [739, с. 193].

У цьому руслі аскетизм покликаний створити, зі свого боку, умови можливості спасіння в межах встановленої (традиційної) типової варіабельності чернечого життя та побуту Х. фон Бальтазар підкреслює: “Християнській теології вдалося пролити абсолютно нове світло на людську особистість та її діалогічний характер. Можна було б, спираючись на цю нову антропологію, спробувати нащупати вихідну точку для побудови нової філософії і запитати себе: чи не можна сьогодні на місце метафізики (тобто попередньої застарілої картини світу) поставити метаантропологію?” [416, с. 62-63]. Прот. І. Мейєндорф додає: “Тепер стало вже загальним місцем твердження, що в наш час богослов’я повинно стати антропологією. Православний богослов може і навіть повинен прийняти діалог на такій базі, за умови, щоб від самого початку був встановлений відкритий погляд на людину” [588, с. 175]. Ці два вислови провідних богословів ХХ ст. обґрунтовують необхідність нових підходів до висвітлення та аналізу християнської антропології і визначення її специфіки в межах загальної аскетичної практики й “рівнів” релігійного буття (на містичному ґрунті).

У М. Хайдеггера в праці “Буття та час” можна знайти твердження відносно пріоритету філософського досвіду (у формі “онтології присутності”), досить схожі з нашою визначальною тезою про генеративну роль містичного досвіду в традиціях аскези: екзистенційна аналітика присутності має орієнтир до всілякої психології, антропології... Етнологія... передбачає аналітику присутності у ролі дороговказної стрічки [710, с. 45]. Зрозуміло, що основоположна та організаційна роль онтологічного досвіду, досвіду “початкової буттєвої орієнтації” визначає і ціннісний духовний

напрям аскетичного світогляду адепта на всіх “рівнях” релігійного буття (з урахуванням специфіки форми вираження даної суб’єктивної орієнтації).

Містико-аскетична традиція християнства в межах нашої проблематики розглядається як приклад високоорганізованого, опрацьованого релігійного досвіду. Наявна тут поєднаність містичного досвіду з аскезою, духовною практикою не є випадковою або штучною рисою. В нашому трактуванні, як досвід подій трансцендування, містичний досвід є суттєво холістичним. Він належить людині в цілому й у повноті свого прояву не може залишитись чисто інтелектуальним, спекулятивним досвідом, охоплюючи усі рівні людської організації; разом з тим, характеризуючись певним, чітко визначеним буттєвим змістом, він сам повинен мати відповідну організацію, побудову – і за рахунок цих особливостей природно, органічно сполучатися з цілеспрямованими холістичними практиками. Як і зворотно, холістична практика аскези у своєму сутнісному ядрі та власній імманентній телеології завжди є практикою трансформації; у розвинених цілісних реалізаціях вказана практика, як правило, сприймається у вигляді трансформації онтологічної.

У підсумку для обох видів чернечого досвіду, – містичного й аскетичного, – зрілою розвинутою формою, котра демонструє повноту їх прояву, є органічна світоглядна поєднаність – містико-аскетична традиція, або школа духовної практики (на чуттєвому і психічному рівнях). У рамках такої традиції обидва види не стають проте повністю ідентичними: хоча межа досить умовна, можна зробити висновок, що містичний досвід довершує аскетичний, передаючи йому статус буттєвого досвіду, тоді як аскетичний досвід – сфера якого в даному випадку більш широка – слугує руслом, що вводить у сферу містичного досвіду; і саме містичний досвід надає засоби досягнення досвіду аскетичного та його перевірки. В цьому плані симптоматичними виявилися теологічні праці Св. Василя Великого (особливо приписуваний йому чернечий Статут), де перший східний Отець Церкви зробив досить вдалу спробу поєднати на практиці аскетичний і

містичний досвід анахоретства. Крім того, він теоретично обґрунтував доцільність такого поєднання [1025, с. 73].

Взагалі панорама релігійного життя III-VIII ст. у контексті поширення християнського віровчення і розвитку інституту Церкви є строкатою та до певної міри регіонально специфічною. На цьому теологічно сприятливому тлі аскетологічні концепції і доктрини суворих подвижників анахоретства, таких як Св. Іоанн Дамаскін, Св. Іоанн Кассіан, авва Фалассій, Св. Іоанн Золотоустий, Св. Ісаак Сирин, преп. Марк Подвижник, Св. Григорій Синаїт знайшли багато шанувальників, прибічників та послідовників. Доречно підкреслити, що однією з головних ідей їх богословських трактатів виступає боротьба (в аскезі) з пристрастю. Наприклад, преп. Ніл Сорський, розвиваючи вчення Ісихія й Філофея Синайських, виділяє п'ять етапів розвитку пристрасті: 1) прилог або прираження, помисли або почуття, що з'явилися самі, без будь-якого бажання людини; 2) сполучення, коли те, що приклалося, вже помічено свідомістю і свідомість спрямовується на нього, починає зосереджуватись на ньому; 3) складання або співскладання, коли виникає потяг до прикладеного; 4) полонення, коли потяг стає наполегливим, але ще не остаточно утвердженим; 5) пристрасть у повному розумінні, коли полонення стало міцним полоном, і людина перетворилася на раба свого потягу (захоплення. – *Б.Б.*) [209, с. 84]. Вимагається також і конкретне знання кожної окремої пристрасті з її особливостями. Майже у кожного з учителів аскези – велике поле спостережень такого роду, а їх висновки, методичні (і практичні) вказівки та рекомендації здебільшого в основі своєї мети збігаються.

С. Хоружий, аналізуючи природу пристрасті через ісихійну модель аскези, уточнює: “Пристрасті підпорядковані усі енергії людини, усі рухи (прояви. – *Б.Б.*) емоційні та розумові, і за рахунок цього неминуче створюються енергетичні структури, які підтримують і зміцнюють пристрасть в її виділеній, пануючій ролі. Пристрасть завжди створює захисні механізми, сприяє відновленню, підтримці пристрастного стану, вони ж

блокують його зміни. Людина застигає в ньому (цьому стані. – *Б.Б.*): допустивши у собі розвиток пристрасті, вона надалі стає її полоненим, рабом” [716, с. 74]; а Св. Єфрем Сирин уточнює: пристрасть – “підкорення душі, бентеження розуму і рабство” [103, с. 344]. Античне уявлення відносно пристрастей зосереджується на цьому моменті пасивно-страждального перетерплення, й саме він закономірно опиняється в центрі вчення про пристрасті у Рене Декарта [508, с. 595-700] і сучасного видатного філософа М. Мамардашвілі [584, с. 312-350].

Однак у християнській аскетичній дане уявлення відчутно трансформується і піддається широкому цілеспрямованому розвитку, вводячись у принципово новий контекст та набуваючи нових акцентів. Головне ж полягає у іншому. Людина втратила здатність змінюватися (принципово) і, в тому числі, здобувати благодать, хоча до такого стану вона не була передвизначена своєю природою. З цих причин пристрастний стан аскетика вважає і називає “протиприродним”. Він перебуває у тісному зв’язку з гріхом: “Гріхи суть дії пристрастей, коли хто приводить їх у дію на практиці” [68, с. 23].

Відповідаючи на питання, якими саме є пристрасті, необхідно пам’ятати, що серед величезної кількості аскетичної літератури і різних учителів, при повній єдності підходу та основних положень, разом з тим, виникають нові специфічні грані, нові заглиблення у вченні про пристрасті – й практично немає спроб звести весь досвід у єдину чітку схему. В одного з фундаторів християнської психології та індивідуальної аскетички Св. Євагрія Понтійського вперше представлена класична (канонічна) “осьмериця”, джерело всіх пізніших списків і схем головних пристрастей у Східній та Західній Церкві: “Є вісім усіх головних помислів, від котрих походять всі інші помисли. Перший помисел ненажерливості, і після нього блуду; третій – сріблоловства, четвертий – печалі; п’ятий – гніву; шостий – смутку; сьомий – марнославства; осьмий – погорди” [74, с. 603]. Існують варіації цього списку (наприклад, вже у Св. Іоанна Кассіана Римлянина печаль і гнів

переставлені місцями), відома також і чимала кількість комбінацій та похідних пристрастей “осьмериці” й другорядних “помислів”. Подолання пристрастей для ченця – початок схими на шляху до вершин аскези.

Розкрити у повноті творчий, генеративний потенціал певного містико-аскетичного досвіду можливо, лише бачачи контури та пропорції предмета в цілому, відчуваючи аутентичний дискурс, котрим говорить його внутрішнє життя. Християнська аскеза в цілності її шляху – динамічне явище з яскраво окресленою телеологією, котра пов’язує й спрямовує її від зачину в структурах повсякденності до мети антропологічного телосу, закодованого з ключовому концепті обоження.

Мета предметно-практичної діяльності ченця і сутність його аскетичного подвигу полягають у внутрішньому (духовному) самозреченні миру; але цей характерний чинник у реальних умовах життя єремітської спільноти поступово замінили встановленою, зазвичай Статутом, формою самовиявлення – зовнішнім (фізичним) послухом у поєднанні з етикою смирення. Саме тому аскетичний символ (ідеал) у Християнській Церкві завжди є вищим порівняно з аскетичним подвигом (духом), а сама аскетика – це досвідний дискурс, котрий відсилає до сфери конкретного людського досвіду і формує свої норми, правила та критерії на її основі через відповідні специфічні, в ментальному сенсі, “рівні” чернечого буття.

2.4. Ментальні особливості аскетичного ідеалу

Розгляд деяких буттєвих особливостей формування християнського аскетичного світогляду складає лише частину проблеми аналізу чернечої ментальності. Не менш важливим чинником у виділеному аспекті виступає аскетичний ідеал, витоки якого простежуються у ряді соціально-філософських та духовно-релігійних тенденцій у межах поведінкових структур пізньоантичного суспільства. В результаті можна виділити адаптивний ланцюг аскетичної бази: віровчення (християнське) – світогляд – досвід – традиція – ідеал – нова ментальність з новоутвореним комплексом чуттєвих домінант.

На практиці парадигма реалізації доктрин аскетизму та його конкретного впровадження виглядає так: аскет слухає себе, прислуховується до внутрішніх відчуттів та образів, при цьому розуміє себе в міру своєї релігійно-духовної, соціальної наповненості у сполученні з морально-етичними орієнтирами і загальними традиціями конкретної, сучасної йому епохи. З іншого боку, світ у сприйнятті аскета – це лише ілюзія світу, ілюзія гармонії, а колективний ідеал святості та досконалості для ченця (тобто взірць-еталон) і його розумове сприйняття формуються саме через призму християнської аскези.

Для адепта аскези важливу роль відіграє внутрішня (душевна) рівновага та її постійне збереження. Це досягається насамперед через атрофію світської (гріховної) ментальності, тобто через розрив із зовнішнім світом, духовним очищенням і досягненням стану природного спокою (умиротворення, покори) й всеблагості шляхом позбавлення від мирських пристрастей та турбот. Разом з тим, для розуміння принципів побудови аскетичної догматики та її теологічного обґрунтування необхідно висвітлити концептуальні положення, пов'язані з буттєвим досвідом і соціальною свідомістю людини у сучасному християнському викладенні.

Світ досить важко сприймати об'єктивно, оскільки певною мірою він є ілюзорним (тобто умовним для кожного індивіда в плані істинного розуміння та адекватної оцінки). Той світ, який суб'єкт насправді бачить, це лише породження (витвір) усупільненого колективного розуму, котрий сама людина й створила, відштовхуючись від суми накопичених знань, сформульованих не завжди компетентними особами. Людина в ментально-духовному плані – це насамперед форма [792, с. 36]. Форма природно не може об'єктивно (і до кінця) усвідомити, що вона форма, і належним чином себе оцінити. Чому? Тому, що мозок соціально атрофований та забруднений тією інформацією, яку людина з дитинства отримує звідусіль (з навколишнього середовища, від освіти й науки). Коли людина народжується, її розум, свідомість – біле полотно, і вона бачить (сприймає) світ таким, яким

він дійсно створений Творцем. Вона бачить космос, простір, природу. Потім в її життя входить (на рівні свідомості) мозок, і він починає мислити.

Мозок – це матриця, що накопичує інформацію, і той світ, що лежить за межами розуміння мозку, духовний світ, відходить на другий план у зв'язку з тим, що людину починають виховувати – за певними (традиційними) правилами гри. За межі даної гри суб'єкт вийти не може, оскільки, якщо він слабкий, то буде збентежений, підкорений, “зім'ятий” тим самим колективним розумом. Якщо ж людина індивідуальна за своєю природою, то з раннього дитинства вона зрозуміє і батьки їй пояснять ту систему духовних (і релігійних) цінностей, у якій вона існує.

У цій ситуації важливу мотиваційну роль відіграє образ, а у виділеному нами аспекті – образ аскетичного ідеалу. Адепт аскези завжди повинен мислити образами, й переважно абстрактними (у містичному контексті), оскільки узвичаєна християнська термінологія – це породження соціального розуму [900, с. 84]. І тому аскетизм відіграє роль спрямовуючого “генератора” на шляху до повного очищення, позбавлення власного (самозаважаючого, самоперешкоджаючого) “Я”, виходу в інший вимір. Таким чином, головний принцип аскези можна визначити так: оскільки духовна природа людини пригнічена матеріальними цінностями (та бажанням їх мати) на тлі боротьби за владу (й панування волі пристрастей) і поступово руйнується, необхідно змінити цю систему цінностей – недосконалу, прагматичну на досконалу, споглядальну, що реалізується власне через аскетичну систему. Звідси випливає, що саме в аскетизмі людина здатна глибоко саму себе усвідомити і духовно реалізувати, використовуючи вищий дар – дар любові до Бога. В аскетичному вимірі час є величиною умовною, а подвиг набуває рис конкретної (втіленої) досконалості з догматичною абсолютизацією його внутрішньої форми. Формула аскетичної духовності при цьому лаконічна і глибока за своєю філософічною сутністю: “Не у мене є душа, а я є у душі (яка належить Богу)” [1059, с. 216].

Космос, Всесвіт, Порожнеча, Вічність “вмирають” формою. Форма – власне усвідомлене “Я” людини. В цій свідомій формі перебуває душа, за формою ховається справжнє “Я”, істинна індивідуальність людини. Душа вічна, оскільки вічним є Всесвіт, а вона – це Всесвіт (його органічна частка, сотворена Богом). Злитися зі Всесвітом, з Богом можна лише за допомогою практикування аскетизму як моделі потенційного досягнення святості та благодаті [1051, с. 105]. Бог завжди обирає форму. Усі великі подвижники аскези, аскети-богослови, в міру своєї відстороненості від соціального колективного світу та колективної свідомості, добились свободи внутрішньої, безмежної. Вони спромоглися протистояти цьому соціальному світу, критично його оцінити й реалізувати себе в аскезі [837, с. 153].

Серед фундаторів і творців канонічної доктрини аскетичного життя та світогляду можна згадати, в першу чергу, Філона Александрійського, так само александрійського вчителя початку III ст. Гієрокла, пресвітера Новаціана (кінець III – перша половина IV ст.), Єрусалимського єпископа Нарциса (211-292), Св. Павла Фівейського, Св. Антонія Великого, настоятеля 3000 тавенських ченців Амуна (306-371), Св. Макарія Єгипетського, Св. Пахомія Великого, Євагрія Понтійського, Марка Єреміта (318-378), Іакова Нізібійського (278-363), авву Олександра (381-452), Іоанна Кассіана Римлянина, Св. Ісидора (302-373), Св. Ніла Синаїта (362-438), Марка Пустельника, Ісидора Пелусіота (360-436), Іоанна Кущника (Віфінського) (419-450), Іоанна Маюмського (512-518), авву Дорофея (547-620), преп. Ісаака Сирина. Вони розуміли аскетичний дух, аскетичні ідеї та ідеали як пошук гармонії, духовної гармонії з Богом, зі Спасителем, єднання з Ним та наслідування Йому.

Чим більше людина живе, тим ближче вона підходить до системи загальних традиційних цінностей і підходить до неї, як правило, дуже пізно, коли часу на духовну реалізацію цього життя і на усвідомлення самої себе немає. В певному розумінні, в міру знання про означену систему цінностей людина й існує. Якщо адепт у змозі усвідомити свою самотність як благо, він

уже не буде самотнім, він почне насолоджуватися цією самотою наодинці з Господом, самотою, яка дарує шлях до себе, тобто аскеза і є справжнім шляхом до себе через Бога та Його волю [1127, с. 177]. Нарешті, кожна особа через індивідуальність комплексу рис власного характеру має здатність різнобічно андульгуватись (самореалізовуватись) у типових і нетипових ситуаціях буттєвого середовища, спрямовуючи власну розумову діяльність на досягнення обраної мети.

З іншого боку, реалізуюючи аскетичний ідеал, адепт також має конкретну досвідну можливість перевірити і визначити рівень своєї духовності, маючи за взірець іпостасне буття Спасителя [1074, с. 89]. Не варто забувати, що при цьому в монастирському середовищі свідомість послушника поступово, але, як правило, неминуче пристосовується до суб'єктивних реалій чернечого життя і з часом починає відповідати (зрозуміло, неоднаковою мірою) вимогам традиційних ідеалів аскези.

Окресленій проблематиці присвятили численні теологічні праці, трактати, розділи у Правилах і Статутах для чернечих спільнот і загалів такі відомі подвижники й засновники-організатори християнського чернецтва IV-VII ст., як Палладій, єпископ Єленопольський, автор збірника Житій древніх святих “Лавсаїк”, Іоанн Апамейський (V ст.), авва Св. Пімен Великий (345-443), Св. Сілуан Єгипетський (IV ст.), учень Св. Пахомія, авва Св. Сисой Великий (354-429), преп. Єлеїмон (IV ст.), Григорій Акрагантійський (кінець VI – перша половина VII ст.), Св. Спиридон, архієпископ Триміфунтський (271-348), Св. Памво Нітрійський (264-347), авва Аммон Нітрійський (IV ст.), Св. Арсеній Великий (354-449) (колишній вихователь синів імператора Феодосія I), Св. Варсануфій Великий (VI ст.), Євагрій Чернець (345-399), Аммон Раїфський (IV ст.) (учень авви Сисоя), блаж. Іоанн Мосх (кінець VI – початок VII ст.), Св. Іоанн Пророк (VI ст.), Павло Препростий (258-340), преп. Віталій Александрійський (551-625), Св. Савва Освященний (439-532), укладач “Єрусалимського статуту”, Св. Аммоній (301-393), автор

“Напучень”, Калліст Катафігіот (V ст.), Іоанн Карпафійський (VI ст.), авва Ісаак Єгипетський (друга половина IV – початок V ст.).

Висвітлення особливостей християнського аскетичного ідеалу та його складових прямо пов’язане з аналізом соціально-філософських чинників та ментальних аспектів, які сформували в аскетичній традиції, догму і канон. Враховуючи, що аскетика в загальному плані – це “дисципліна, що досліджує прийоми, за допомогою яких людська воля зміцнюється у добротворенні, свого роду наука, що вивчає поведінку людини, закони, котрі визначають вчинки, їх спрямованість до світла чи темряви” [838, с. 36], у контексті аналізу її монументальної специфіки доречно спиратися переважно на доктрини аскетичної антропології, використовуючи її основні розділи: вчення про молитву, систематику гріхів і пристрастей, картину процесу духовного сходження до єднання з Богом і базуючись на фундаментальних теологічних концепціях покаяння та благодаті. Виходячи з цього, зупинимось на розгляді суспільного феномену східного (православного) аскетизму.

“Найкращий шлях, щоб увійти у православну духовність, – через чернецтво”, – відзначає сучасний дослідник П. Євдокимов [882, с. 21]. Однією з відзнак православної релігійності визнана, як відомо, особлива, визначена роль чернецтва та практики аскетичного життя і тих, хто його здійснює. Роль вищого авторитету в питаннях віри належить у протестантстві богословам, у католицтві – папі та курії, проте у православ’ї цю роль відводять аскетам, особам містичного досвіду і святого життя. У древньому православному розумінні терміни “богослов’я” і “теорія” означають одне і те ж: містичне споглядання Бога і, відтак, є прерогативою подвижників [813, с. 62]. Важливо підкреслити, що верховний авторитет аскетичної практики не обмежується релігійною сферою і навіть сферою морального життя; він поширюється на всю загальну поведінку православної людини. Тому у підсумку можна зазначити – сфера аскетичної практики є ядром східної релігійності, а “досвід чернецтва... залишався, – за словами прот. Іоанна Мейєндорфа, – завжди істинною сутністю Православ’я” [589, с. 266].

Торкаючись теми соціальних настанов східної аскетички та чернецтва, неможливо не згадати судження о. Георгія Флоровського. Згідно з його відомим аналізом, у генезі та ранній фазі християнського чернецтва соціальні аспекти певною мірою висунуті на перший план. “У пустелю йдуть, щоб будувати там нове суспільство... В цьому соціальному інобутті уся своєрідність чернецтва і його історичний сенс... Християнська історія розгортається в анатомічній напрузі між Імперією та Пустелею” [700, с. 141]. Не випадково вжите тут поняття інобуття є діалектичним, і воно відразу ж виводить сприймання самітництва від зовнішньої сторони до внутрішньої, яка залишається важливішою. Діалектика Одного та Іншого, – на думку С. Хоружого, – органічна й необхідна для розуміння чернецтва (і його ідеалів), говорить про їхній напружений динамічний зв’язок, у якому взаємне відштовхування сполучається із взаємною нерозривністю, й буття обопільно розкривається як буття-для-іншого [715, с. 234-235]. У випадку християнського чернецтва ця діалектика інакості, – продовжує свою думку дослідник, – виявляє себе в чисельних сполученнях протилежностей, у парадоксальному суміщенні гранично одиничного (індивідуального, окремого, відособленого, “особливого”) і гранично всезагального, універсального [715, с. 235].

Одна з найбільш важких і складних проблем східної аскетички – співвідношення індивідуальних та соціальних початків в аскетичній концепції спасіння. Головне русло православного аскетизму – ісихастська традиція. Вона являє собою школу духовної практики, засновану на специфічних методах внутрішньої концентрації та контролю над усіма енергіями людського ества.

Можна погодитись із С. Хоружим, який визначає, що “ядро ісихазму складає древнє мистецтво безперервного творення молитви Ісусової, увінчаного надчуттєвим спогляданням Несотворенного Світла. Це – суто індивідуальний шлях, де особливо підкреслюється благодотворність, якщо не пряма необхідність, усамітнення та мовчання. Зрозуміло, що на поверхні –

крайній індивідуалізм, суцільно асоціальна доктрина спасіння, де повністю ігнорується вся сфера суспільного життя і, крім того, єднання з Богом, тобто повнота істинної людської самореалізації, виявляється недоступною для величезної більшості християн” [715, с. 235]. І далі він продовжує: “Але це, безсумнівно, неглибока й неправильна інтерпретація; якби вона була правильною, сфера аскези ніколи не могла б відігравати у православному світі визначної ролі... Звідси випливає, що в східній аскетичній повинен існувати якийсь прихований універсальний та соціальний зміст, соціальний заповіт, котрий робить Подвиг всезагальною цінністю, створює привабливість цієї сфери і виправдовує її харизму.

Однак розкриття цього заповіту – важкий і тривалий процес, ще не завершений до сьогодні” [715, с. 235]. Проте зводить всю східну аскетичну традицію, духовну практику і канонічний чернечий ідеал лише до ісихії, ісихастського досвіду та його втілення (у розрізі містичної самореалізації), одночасно обґрунтовуючи і виділяючи аспекти домінування ісихазму (з елементами узагальнюючої глобалізації), гадаємо, є дещо однобічним і певною мірою тенденційним підходом. З кола аналізу тоді випадає решта напрямів ортодоксального чернечого подвижництва, індивідуального подвигу, богопізнання, що може обумовити концептуальні крайнощі й занадто суб’єктивні судження.

Певна соціальна сторона буттєвої свідомості припускалась у східному чернецтві від самого початку, як можна судити зі слів о. Г. Флоровського, відомого авторитета у цьому питанні. Вже у IV ст. була розвинута містична діалектика чернечого усамітнення, заснована на внутрішній єдності адепта аскези зі світом і суспільством. Ця єдність висловлювалась парадоксальними афоризмами: “чернець той, хто, від усіх відокремившись, з усіма перебуває у єднанні” [245, с. 521]; “чернець молиться за весь світ” [245, с. 533]; “чернець плаче за весь світ” [245, с. 534]; “чернець через любов Христову приймає в себе життя усіх людей” [313, с. 784]; “світло для мирянина – чернець, а для ченця – янгол” [313, с. 792] тощо. Всі ці формули означають, що ченці

залишають соціум, щоб у подвигу створити новий “містичний соціум”, що також об’єднує усе людство, однак уже іншими, новими узами любові й молитви. Означене поняття містичного соціуму, яке імпліцитно присутнє в аскетиці, є частково спорідненим з концепцією *Communio Sanctorum* у західній теології [585, с. 113].

Аскетичний шлях (Подвиг) мислиться від початку як шлях, наділений істинно онтологічним змістом. Це – шлях повної реалізації адептом свого буттєвого призначення, яким у православ’ї канонічно вважають обоження, актуальне (через релігійно-містичний “акт”) набування Божественної природи (хоча й не Сутності), становлення аскета “богом по благодаті” [979, с. 38]. І цей ідеал, або буттєве завдання обоження, з одного боку, реально говорить про людину взагалі, про людську природу як таку, проте, з другого боку, мовби виявлявся обмеженим лише обраною “кастою” подвижників – тих, які виключають себе із звичайного (мирського) суспільства й способу життя, влаштовуючи певний особливий (значно відособлений і усамітнений) спосіб існування [979, с. 41-42].

Вихід із цього виділеного протиріччя на рівні принциповому простежувався завжди: звичайно ж, ідеал аскези, ідеал обоження потрібно відносити не лише виключно до подвижників (ченців) і навіть не до одних християн, а саме до людини взагалі, до тварного буття. Однак необхідно підкреслити: досить важко провести до кінця це положення – як у теорії, так і на практиці – особливо стосовно практики духовного (і релігійного) життя, хоча до вивчення цієї проблематики звертались С. Франк, К. Ніконов, А. Кураєв, інші вчені. Прот. І. Мейєндорф писав: “Візантійська етика була явно “теологічною етикою”. Фундаментальне положення про те, що будь-яка людина, сповідує вона християнство чи ні, сотворена за образом Божим і, відтак, прикликана до Богопричастя й обоження, безсумнівно, визнавалось, але ніколи не було зроблено жодної спроби побудувати “секулярну” етику для людини як такої” [589, с. 238]. Схожа ситуація склалась і на практиці.

Визнання всезагальності ідеалу обоження вимагало визнати щодо всіх і шлях до цього ідеалу, аскетичний подвиг (хоча б у деякій модифікованій формі).

Важливою домінантою в аскетиці є також поняття “свободи”. Духовно-релігійна “свобода” на ментальному рівні співвідноситься перш за все з волею адепта, коли він досягає доступного (можливого) стану святості. “Щоправда, – зазначає П. Пономарьов, – предикат свободи характеризує весь настрій духу подвижницького, оскільки він буває чужим рабству гріха, але ця обставина, однак, не виключає можливості прикладати згаданий предикат свободи до волі людської зокрема: саме остання слугує одним із головних світоглядних конструктів в утворенні вказаного настрою і досягненні святості. Той є вільним, хто є досконалим, тому що де Дух Господній, там і свобода; “закон свободи читається за допомогою істинного розуміння, урозумлюється через виконання заповідей, а виконується за милосердям Христовим” (преп. Марк Подвижник); вільними потрібно вважати не тих, хто є вільним за станом, а тих, котрі вільні за життям та вдачею (звичаями. – *Б.Б.*); свобода становить справжню чистоту та презирство минучого” [634, с. 201].

Разом з тим прояв себелюбства в психологічному розумінні східні подвижники-аскети вважали коренем і основою всілякого гріха, оскільки “себелюбиве зведення свого “Я” у мету своєї життєдіяльності” мало, як результат, на думку Л. Соколова, “розторгнення світової гармонії, розрив союзу з Богом та людьми і постійну боротьбу за існування. Такою є сутність життя гріховного. Досить зрозуміло, що життя за Богом, істинно людське і християнське життя повинно бути протилежним гріховному. Якщо там, у гріху, ми ставимо своє “Я” як життєвий принцип, – вище за все і свою волю як світовий закон, єдиний, що для нас є обов’язковим, то тут, у житті сили й духу, – ми повинні поставити в життєвий принцип зречення свого “Я” і своєї волі, від того й іншого відмовитись і прийняти на себе кормчу [владу] Христа, прийняти Його волю за закон своєї життєдіяльності. В гріховному житті ми вели боротьбу з людьми через своє “Я”, загораючись взаємною

ненавистю; тут, у духовно-християнському житті, ми повинні прагнути до єднання з людьми, керуючись не ненавистю, а любов'ю до них. Отже, ось два початки, з яких складається духовне життя: зречення свого “Я” і своєї волі – початок негативний, любов до Бога та ближніх – початок позитивний, творчий” [664, с. 45-46].

Нарешті, “спокуса” в аскетичній практиці безумовно залишається необхідним, навіть обов'язковим для загартування волі, елементом, складовою реалією чернечої екзальтації та традиційного духовно-містичного досвіду [572, с. 233]. Св. Антоній Великий, наприклад, вважав, що “спокуси, які посилаються Господом, необхідні нам для нашого морального очищення і удосконалення, бо як золото очищується вогнем, так і людина спокусами. Кого благість Божа не випробує спокусами, труднощами та нещастями, щоб навчити її терпінню й удосконалити в добродійності, той не отримує від Бога слави” [1082, с. 270], і далі: “Бог при сотворенні обдарував нас вільною (необмеженою. – *Б.Б.*) волею (правом вибору. – *Б.Б.*), тому ми повинні за власною волею відбивати напади ворога і перемагати його... Спокуси дають можливість ченцю показати добрий напрямок своєї волі й утвердити (зміцнити. – *Б.Б.*) її у добрі при можливості вибирати зле. Тільки життя, сповнене боротьбою зі злом, покаже нашу віру та любов до Бога і щире устремління до єднання з Ним” [1082, с. 271].

У преп. Макарія знаходимо з цього приводу таку думку: “Господь, бачачи мужність і стійкість у спокусах душі, а також те, що, піддана спокусам, вона виявилась випробуваною, являється у доброті Своїй, відкриваючи Себе та її осяваючи надсіянним Світлом Своїм” [409, с. 594]. Учень преп. Макарія Св. Аммон продовжує: “спокуси є невід'ємною частиною духовного життя” і свого роду “ознакою Божого благовоління” [8, с. 263]. Преп. Синклітикія Александрійська, зі свого боку, підкреслює: “Спокуса завжди буде відповідати нашим силам, на якій би сходинці духовного життя ми не перебували” [480, с. 32]. Таким чином, саме спокуси та їх “переборення” гартують духовну міць і психологічну стійкість аскета.

Починаючи з перших самітників і подвижників чернечої аскези – Св. Харитона Сповідника (269-350), засновника відомих палестинських лавр – Фаранської, Єрихонської і Суккійської, Св. Макарія Єгипетського, теж фундатора печерних монастирів і киновій, печерних самітників та пустельників – Анастасія Синаїта (VII ст.), амми преп. Синклітикії Александрійської (270-350), амми Св. Олімпіади Константинопольської (348-410), Піаммона (311-369), Св. Мелітона Сардійського (252-322), авви Пафнутія (IV ст.), Ісайї Газького (кінець III – перша половина IV ст.), Аммонія Одновухого (317-375), Св. Феофіла Антіохійського (VI ст.), Аммонія Нітрійського Молодшого (363-417), братів авви Пімена Ануба й Паїсія, поступово, протягом III-IV ст., формується і формулюється теорія (канони, ідеали, світогляд) та практика (організація, традиції, подвижництво) християнської аскетичної, в цей час розробляється також комплекс специфічних вимог до побуту ченців-пустельників, печерних затворників, гірських єремітів, киновітів, суворих схимників.

Велику увагу письменники-аскети приділяли цноті. Наприклад, амма Синклітикія Александрійська зазначала: “Існує два види цноти: чернеча і мирська, і два види любоводіяння: грубе й тонке. Перше – те, що виконується на ділі, друге – подумки. Друге є особливо небезпечним для ченця” [480, с. 37]. Дотримання цноти залежить в аскетичній переважно від духовного стану, а відтак і від стану душі адепта. Тому тут вагому роль відіграє така категорія аскези, як “благовидність” душі. Саме вона суттєво впливає (за каноном) на формування аскетичного ідеалу.

“Перша благовидність” душі надається їй початково як створеній “за образом та подобою Божою”. Тому “друга благовидність” є результатом духовного піднесення, “удосконалення” душі. Можна припустити, що ця “друга благовидність” має і “есхатологічний вимір”: вона слугує мовби початком того перетворення, яке чекає душу в майбутньому у Царстві Божому [572, с. 235]. Це перетворення душі людини обумовить також і перетворення усього світу – ідея, яку чітко обґрунтував і сформулював

християнський письменник кінця IV – початку V ст. Макарій Магнєзійський: “Як усіляка людина у всезагальному кінці сприйме заснування другого буття у нетлінні, так і весь світ, з ним зіпсований, вдруге сприйме кращу красу, скинувши разом з ним (всезагальним кінцем. – *Б.Б.*) зіпсований одяг й одягнувши шати незмінності”. Тому, що “світ, від великого нехтування постраждавши і вкінєць занехаяний і сам собою гинучий, буде знову відновлений у світлості творчій Словом і Художником неслабнучим (Прип. 8: 30), оскільки будь-якій істоті й сутності сотворених, крім сил безплотних, необхідно прийняти друге і краще буття” [409, с. 620]. Зрозуміло, що досягнути “другої благовидності” та наблизити і прийняти друге буття можна саме через аскезу шляхом чернечого подвигу й активного подвижництва.

В аскетичній ментальності та традиційному духовному ідеалі визначальну роль для практичного психотренінгу (особливо в умовах тривалого усамітнення) відіграє сприйняття адептом смутку (як психологічне адаптаційне випробування). Отці-подвижники розрізняли два види смутку. Перший – “смуток-гріх”, який виникає внаслідок невдоволення (або неповного задоволення) пристрастних бажань. Він пригнічує людину і є, за словами Св. Григорія Богослова, “гризота серця й збентеження” [313, с. 418]. У своєму крайньому вираженні такий смуток призводить до почуття безнадійної туги, глибокої апатії й закінчується свого роду “духовною смертю” людини.

Другий вид смутку – “смуток за Богом”, що виникає від незадоволення людини своїм власним духовно-моральним станом. Він, навпаки, “збуджує і підтримує в людині живу енергетичну активність, викликає її на аскетичний подвиг всебічного удосконалення як з негативного (очищення серця від пристрастей), так і з позитивного боку (надбання добродійностей). У такому випадку “смуток розуму” є “дорогоцінним Божим даянням” (Св. Ісаак Сирин)” [514, с. 287]. Разом з тим смуток, про який говорить Св. Аммон у своїх Посланнях, стоїть, безумовно, ближче до другого виду смутку, хоча і не тотожний повністю йому. Це – “смуток за ближнім”, істинне співчуття його

скорботам та спокусам, який спонукає людину (ченця) до молитовного подвигу і невсипного прощення за інших.

Для формування чернечої ментальності мало неабияке значення і вчення про “три волі”. Вже згадуваний Св. Аммон подає цю думку у дидактичній формі. Чернець питає авву про те, як потрібно чинити людині, котра починає будь-яку справу? На це авва відповідає, що людині насамперед треба зрозуміти причину, яка спонукає її до дії: від кого надходить таке побудження – від Бога, від сатани чи від неї самої? Лише перше повинна вона здійснювати, а два інших відкидати, щоб не бути спійманою “у пастки бісів”. Після цього людина повинна звернутися до Бога, аби він допоміг їй здійснити Боже, а надалі й приступати безпосередньо до діла. Тоді вона буде уславлена Богом [1088, с. 435]. Пізніше, у VII ст., аналогічне вчення про “три волі” розвивав преп. Анастасій Синаїт, акцентуючи увагу на суто догматичному тлумаченні різних аспектів прояву волі [479, с. 158].

Фундаментальним чинником релігійно-духовного ідеалу в чернечій традиції та аскетичній ментальності є покоря, або “послух” (як теоретичне поняття і головна практична вимога); це – перший стовп чернечої добродійності, а його повна реалізація – суб’єктивна мета кожного адепта аскези [1133, с. 93]. Проілюструємо цю тезу напученням преп. Орсісія з його “*Liber patris nostri Orsiesii*” (“Книги отця нашого Орсісія”). Він наполегливо закликає ченців до повного послуху (безапеляційної покори): “Будьте покірні отцям з усілякою слухняністю (*cum omni oboedientia*), без ремствування і різних помислів, поєднуючи з добрими справами простоту душі, щоб, сповнені добродійностей і страху Божого, ви сподобилися усиновлення Божого (*adaptione eius*)” [173, с. 37].

З другого боку, послух (покоря) в християнській аскетичній є проявом “Духу сумирності” і вважається його наслідком, втіленням. Під самим “Духом сумирності” треба розуміти одну з дій і проявів Святого Духа. Таке тлумачення (з богословської точки зору) можна зустріти у багатьох Отців та Вчителів Церкви [800, с. 51-52]. Зокрема, Св. Климент Александрійський

вважає, що при хрещенні Святий Дух входить у людину, повністю перетворює і змінює її, роблячи її “храмом Божим” [245, с. 804]. Однак таку повноту благодатних дарів Святого Духа людина ще повинна сама засвоїти, через подвиг духовного зростання (“роблення” і “гносис”), співстворюючи себе достойним їх. Тільки у процесі подібної “синергії” людина (тим більше, чернець-аскет) стає істинним християнином, реалізуючи те, що отримано нею при хрещенні (ще краще – при прийнятті постригу). Такого підходу в оцінці прояву Святого Духа дотримувались Св. Василій Великий, Св. Іоанн Кассіан та інші відомі східні богослови: Калліст Катафігіот, Св. Афанасій Великий, авва Дорофей, Ісидор Пелусіот, Іоанн Мосх, Іоанн Карпафійський, Свагрій Понтійський, блаж. Діадох, Св. Пахомій Великий, Варсануфій Великий [40, с. 79; 828, с. 315; 173, с. 177; 803, с. 265; 17, с. 165; 165, с. 205; 159, с. 96; 150, с. 141; 75, с. 223; 637, с. 153; 223, с. 189; 35, с. 97].

Оригінальну теологію в цьому плані висуває Св. Антоній. Згідно з його викладом, який доповнює і поглиблює попередню догму, існує також і “Дух покаяння”. “Дух покаяння” є для ченця втіхою; він навчає його не повертатися більше назад у залишений ним світ і не тулитися до предметів (речей. – *Б.Б.*) часу цього. Далі він відкриває погляди душі для чистого розкаяння, щоб вона очищувалась разом з тілом і обидва були в чистоті. Все це здійснює у ньому (ченці. – *Б.Б.*) Дух Святий, який виправляє духовну зіпсутість (ваду. – *Б.Б.*) ченця і повертає його до первісної чистоти” [20, с. 202]. Але, за словами Св. Антонія, “необхідно завжди пам’ятати, що Дух Святий вселяється в ченця лише після тривалих трудів покаяння, і тоді тільки невідступно мешкає в ньому” [202, с. 202-203].

Св. Антоній не порівнює “Дух покаяння” зі Святим Духом. Це робить Св. Аммон, продовжуючи і розвиваючи богословські думки вчителя. Він говорить про “Дух покаяння”, відрізняючи Його від “Святого Духа” (Духа істини, Утішителя-Параклета). Проте не можна вважати, що вони у своїй сутності є два зовсім різних “Духа”. Св. Аммон має на увазі єдиний Дух, але в різних аспектах Свого прояву (“енергіях”). Нарешті, ченцю важливо

правильно розуміти і сприймати т.зв. вузький шлях спасіння, його сутність та мету. Тут доречно згадати такий приклад: коли того ж авву Аммона запитали: “Що є вузький і тісний шлях (Мт. 7:14)?”, він відповів: “Вузький і тісний шлях – це постійне примушування (обмеження і спрямування в аскетичному руслі. – *Б.Б.*) своїх помислів та відтинання власних бажань заради Бога. Про це й говорять слова: “Ось, ми залишили все і пішли за Тобою” (Мт. 19:27)” [8, с. 259]. Хто не зрозуміє правильно цього шляху – марно витратить роки аскези і свої духовні можливості. Маючи на увазі саме це, Св. Аммон підкреслював: “Хтось провів у келії сто років, але так і не навчився як повинно сидіти в келії” [8, с. 259].

В соціоментальному плані (антропологічній схемі) християнська аскетика базується на такому симптоматичному понятті, як “привілей” (у містичному і догматичному контексті), який є наступним іпостасним проявом буттєвої свідомості. В основі цього судження лежить думка, що з усіх існуючих істот лише людина володіє “привілеєм” – воскресінням із мертвих, і на неї одну чекає Страшний Суд. Однак такий “привілей” одночасно накладає на людину величезну відповідальність. Уперше ця теологічна думка простежується у грецького апологета II ст. Афінагора, згідно з яким у “благочинії” тварного буття людина займає середнє місце між “розумними природами” Янголів та бісів, з одного боку, і “природою нерозумних істот”, з другого. Оскільки людина володіє “складним єством” (душею та тілом), то від тварин її відрізняє здатність мислити, а від Янголів і бісів – смертність або тлінність її тілесної частини (грубої субстанції).

Розумність людини та її відповідальність за свої вчинки потребує праведного Суду Божого, який і здійсниться у майбутньому. Оскільки ж людина здійснює всі свої вчинки, як праведні (благородні), так і гріховні (низькі), лише як єдина сукупність душі та тіла, то саме як складове ціле (*compositum*) вона й буде осуджена Богом, а це, у свою чергу, потребує (обумовлює) необхідність воскресіння тіла. Ні “розумні природи”, ні безмовні тварини не зазнають такого воскресіння, і Суд не чекає на них [763,

с. 204]. Чернець (аскет) у цій ситуації отримує через постриг подвійний привілей: він має реальну можливість покращити (“удосконалити”) благочинства свого буття (першого), а відтак і другого (після Апокаліпсису).

Для чистоти і досконалості свого духовного і чернечого подвигу аскет повинен спочатку належним чином зрозуміти, опанувати й сприйняти внутрішньо Святе Писання, а у подальшому, і це головне, – осягнути його глибинну сутність і прихований істинний зміст. Звернімося до напучень-рекомендацій апологетів аскези. Ось що говорить напучення авви Феодора, яке передає Св. Іоанн Кассіан Римлянин: “Чернець, який прагне досягти пізнання Писання (*scripturam notitiam*), повинен займатися не стільки читанням книг тлумачів (*commentatorum libros*), скільки все зусилля розуму і всю ревність серця звертати на очищення (себе. – *Б.Б.*) від плотських вад. Якщо вони будуть вивержені, то після зняття покривала пристрастей очі серця зможуть природним чином споглядати таїнства (*sacramenta*) Писань.

Оскільки благодатністю Святого Духа вони були відкриті нам зовсім не для того, щоб бути непізнаними й темними, вони є такими через нашу ваду, оскільки очі серця тьмаряться завісою (наших. – *Б.Б.*) прогрішень. А якщо їм буде повернено їхнє природне здоров’я (*naturali redditis sanitati*), то і одного читання Священних Писань буде достатньо для споглядання істинного знання (*ad contemplationem verae scientiam*). Тоді не буде потреби у науках тлумачів, подібно до того, як тілесні очі не потребують жодної науки для того, щоби бачити, якщо тільки хвороба не робить їх сліпими” [151, с. 43]. Відносно тлумачення Святого Письма Св. Ісидор Пелусіот говорить: “Божественне Письмо ти (чернець. – *Б.Б.*) повинен тлумачити зі знанням справи і розумно досліджувати силу (глибину. – *Б.Б.*) його, а не наважуватися як-небудь торкатися недоторканих і незбагнених таємниць, дозволяючи це рукам недостойним” [165, с. 117]. Приблизно у такому ж дусі висловлюється й преп. Анастасій Синаїт: “Не варто нам марно досліджувати те, про що мовчить Божественне Писання” [71, с. 83].

Найкраще осягнути Святе Письмо (в теологічному розумінні) чернець може через смирення – найголовнішу чернечу добродійність. Сутність його, спираючись на Пс. 130:1-2 та Лк. 14:11, добре пояснює у своїх Правилах Св. Бенедикт Нурсійський: “Якщо ми, брати мої, бажаємо досягнути вершини повного смирення (*summae humilitatis*) і швидко дійти до тієї небесної величі, якої досягають (святі. – *Б.Б.*) через смирення в тутешньому житті, нам потрібно своїми піднесеними (достойними. – *Б.Б.*) діяннями (*actibus nostris ascendentibus*) водрузити лествицю, що явилась уві сні Якову, по котрій піднімались і сходили вниз Янголи. Цей підйом та сходження (Янголів. – *Б.Б.*) не інакше повинно сприйматися нами, як у тому розумінні, що погордою (людина. – *Б.Б.*) низводиться долу, а смиренням підноситься (*exaltatione descendere et humilitate ascendere*). Лествиця ця є життя у світі цьому, що споруджується Господом на небо, якщо серце наше смиренне” [71, с. 84]. Згідно зі Св. Бенедиктом, саме на смиренні, мов на непохитному фундаменті, “зводиться” людина як “дім Божий”. Ідею смирення в аскетичній розробляють Дідім Сліпий (кінець III – початок IV ст.), Св. Ігнатій Богоносець (36-107), Леонтій Єрусалимський (кінець V – перша половина VI ст.), авва Іоанн Колов (VI ст.), Микита Стіфат (VI ст.), Св. Іларій Піктавійський (VI ст.).

Узагальнюючи аналіз соціально-філософських і ментальних особливостей аскетичного ідеалу через призму іпостасей буттєвої свідомості, важливо підкреслити: виділені іпостасі, як і “рівні” чернечого буття, складають дві взаємодоповнюючі сторони одного цілого – аскетичної (пустельницької) світоглядної традиції в антропологічному ракурсі богословського сприйняття. На домінуючій ролі усамітнення акцентує увагу вже один із перших християнських аскетів – Св. Антоній Великий. Він у своєму чернечому Статуті від самого початку наголошує: “Наші духовні отці твердять, що Пустеля є придатним місцем для роздумів про смерть і надійним захистом від захоплення світськими справами, які турбують плоть. Хто живе в Пустелі і не розмовляє, той визволений від трьох видів боротьби:

від боротьби зі слухом, язиком і від боротьби з огляданням того, що може вражати серце” [263, с. 124].

Таким чином, концепція аскези вміщує глибокі ідеї та спостереження про час, про механізми роботи свідомості, обґрунтовує соціально-філософське вчення у формі містико-релігійної доктрини. Чернечий подвиг, молитва, подвижництво стають другим планом або тлом свідомості, своєрідним “внутрішнім звуком”, суцільним (безперервним) і таким, “що не займає часу”, тобто розташованим поза ним. Свідомість при цьому набуває специфічної подвійної структури, у якій внутрішній “часовий” шар зберігає молитовну дію, зібране (концентроване) устремління до Бога усіх енергій адепта, тоді як шар зовнішній, частково автономний, частково підпорядкований внутрішньому, здатний забезпечувати звичайну (побутову) емпіричну діяльність у руслі соціальної стратегії ченця-аскета – віддалення від світу.

РОЗДІЛ 3.

СТАНОВЛЕННЯ ТА ПОШИРЕННЯ САМІТНИЦТВА НА ТЕРИТОРІЇ ВЕРХНЬОГО І НИЖНЬОГО ЄГИПТУ

3.1. Св. Антоній Великий: зародження анахоретства

Історія виникнення і формування чернецтва на Сході, організаційно-напучувальна діяльність його фундаторів та ідеологів, зрештою, становлення і поширення різних форм аскетичної практики в межах традиції посвяти ревними адептами християнського віровчення себе (свого життя) Спасителю ще наприкінці XVIII ст. стали питаннями, які зацікавили деяких європейських вчених. На середину XIX ст. вже з'являється низка досліджень із цього напрямку, складених в суто описовій манері. Загалом, достатньо тривалий час (до початку XX ст.) проблема витоків феномену християнського чернецтва не була актуальною для дослідників у її науковому аналітичному сенсі. Церковна традиція (концепція), згідно з якою чернецтво виникає на рубежі III-IV ст. в Єгипті й звідти поширюється у Палестину, Малу Азію, Сирію, Каппадокію, Грецію (Ахайя, Македонія), Галатію, Віфінію, Памфілію, Лікію і т.д., у більшості вчених XIX ст. (в першу чергу теологів) сумнівів не викликала.

Першим “офіційним” ченцем вважався Св. Антоній Великий. Іноді поруч з його ім'ям фахівцями згадувались преп. Павло Фівейський (223-341), преп. Макарій Великий (Єгипетський), засновник скитського самітництва, і Св. Пахомій Великий [760, с. 104-105; 911, с. 235; 1050, с. 110-112]. Критичні зауваження авторів торкалися лише соціальних, політичних і, частково, економічних причин виникнення чернецтва як соціально значимого та духовно впливового явища в історії ранньовізантійського (православного) суспільства (IV-VII ст.).

Одні вчені, наприклад, А. Гарнак, вважали, що причини його значного поширення варто шукати в ситуації “обмирщення” Церкви, котра почала складатися після Міланського (Медіоланського) едикту 313 р. імператора Константина I [488, с.24], інші (В. Лур'є) бачать тут наслідки соціально-

економічних потрясінь Імперії III ст., які не оминули і Єгипет, викликавши зубожіння достатньо значної кількості єгипетських селян [577, с. 12-15]; саме вони у подальшому й склали основу нового (аскетичного) руху. Як слушно підкреслює сучасний російський дослідник О. Войтенко, ці обидві тези “зараз викликають серйозні заперечення. Перша не підтверджується хронологічно: чернецтво виникло і навіть переживало розквіт ще до того, як почали даватися ознаки припущувані негативні моменти рах Constantini. Друга виглядає неумотивованою з точки зору соціальної психології: найбільш розповсюджений варіант поведінки порівняно великих соціальних груп у традиційних суспільствах в ситуації кризи та зубожіння – це активний протест, що призводить, зазвичай, до різного роду соціальних заворушень. Важко уявити собі, що під тиском економічного або податкового гніту люди йдуть у пустелю і добровільно наражають себе на випробування ще більш жорсткі, ніж умови життя в їх рідному чи сусідньому селі.

Щоби це довести, необхідно було би для початку хоча б провести велике порівняльне дослідження і показати, що такий варіант поведінки є можливим, а також вказати ту мотивацію, на котрій він теоретично може бути заснований. Наскільки нам відомо, на такий відповідальний проект поки ніхто не наважився” [485, с. 83-84].

З середини XX ст. науковий інтерес до окресленої проблеми почав посилюватись (особливо з 60-х рр.). Пошук зовнішніх чинників, скоріш за все під впливом компаративістських підходів, привів деяких вчених до “віднайдення” буддистських коренів християнського чернецтва. На підставі деяких схожих рис у літературі, котра описує діяння (аскетичні подвиги) буддистських ченців, і християнської агіографії, а також враховуючи знайдені в Афганістані написи царя Ашоки (269-232 рр. до н.е.), третього правителя з династії Маур’їв (322-185 рр. до н.е.), де є вказівки на місіонерську діяльність буддистських ченців західніше Індії, робилися сміливі (але недостатньо доказові) висновки стосовно впливу буддистської аскетичності (Ваджраяни) на аскезу християнську.

Проте, якщо відштовхуватись від історичних даних, не говорячи вже про серйозні релігійно-догматичні відмінності цих двох феноменів, подібна креативна теорія ґрунтовної наукової критики не витримує: надто великою є просторова та часова відстань між едиктами Ашоки (Піядасі), які він виголосив у Санчі й Сарнатхі в 212-209 рр. до н.е. (до цього ж доречно додати його настанови, прийняті на соборі аскетів у столиці держави Магадхі – місті Паталіпутрі (сучас. м. Патне), з метою очистити й зберегти буддистську общину – т. зв. Сангху), буддистською “агіографією” та християнським Єгиптом IV ст. н.е.

Припущення відносно впливу на християнське чернецтво іудейської аскетички (есеїв, терапевтів, кумранітів та інших общин подібного типу), котрі неодноразово висувалися в науковій літературі, можуть виглядати у такій перспективі набагато правдоподібнішими й концептуально рецептивними; хоча, з іншого боку, той же О. Войтенко означену паралель дещо хапливо і невинувато категорично ставить під сумнів, вважаючи її верхоглядною. Зокрема, він декларативно зазначає наступне: “При детальному розгляді (виділеної проблеми. – *Б.Б.*) виникає багато питань. Наприклад, залишається незрозумілим, яким чином можна відшукати історичні зв’язки між розрізненими іудейськими сектами, котрі мешкали в Палестині й зникли після I ст., і соціальним рухом, що почався у Єгипті наприкінці III ст.?” [485, с. 84]. Однак в окресленому аспекті автор не враховує ряд складних структурно-організаційних, світоглядно-ментальних і побутових (статутних) чинників аскетичного способу життя, комплексне дослідження яких може суттєво змінити його однозначний (навіть різкий) інтерпретаційний скепсис щодо мотиваційної константи ранніх форм пустельного анахоретства.

По-перше, необхідно враховувати, що есейство не було таким розрізненим, як констатує О. Войтенко; по-друге, не зовсім зрозуміло, що має на увазі московський дослідник, коли вдається до надто розпливчастої (у запропонованому сенсі) дефініції “історичні зв’язки”; по-третє, общини есеїв і терапевтів остаточно зникають з історичної арени лише на початку IV ст.

н.е. (за деякими даними – навіть на початку V ст. [842, с. 71]), майже 150 років безпосередньо перебуваючи в “контактній зоні” з першими християнськими самітниками і спільнотами (киновіями) подвижників-аскетів [911, с. 239]; нарешті, О. Войтенко не згадує й не аналізує факт визначного впливу еллінізму на духовно-ідеологічні та соціальні (побутові) зміни серед населення східних провінцій Імперії (Палестина, Єгипет, Кілікія, Кіренаїка, Фракія), при тому, що саме він (еллінізм) сприяв формуванню інспіративної аскетичної традиції на Сході в межах нової філософської течії – неоплатонізму (головний представник – Плотин).

Сучасні дослідники довели, що у спектр зовнішніх (тобто нехристиянських) чинників, які вплинули на становлення і розвиток християнського чернецтва, потрапили грецька філософія та перське маніхейство, котре поширилось у Єгипті наприкінці III – у IV ст. Дійсно, в структурі маніхейських общин чималу роль відігравали аскети, т.зв. обранці або “втаємничені” (це детально описується в головному коптському маніхейському трактаті “Кефалайя” (“Глави”), присвяченому основам вчення пресвітера Мані). Однак про що цей факт свідчить? Для того, щоби розпочати серйозну полеміку стосовно впливу маніхейства на формування інституту християнського чернецтва, необхідно мати надійні дані про тривалі взаємні контакти, а вони відсутні.

Отже, об’єктивно можна стверджувати, що контакти між християнськими подвижниками і адептами гностичного вчення Мані, вбитого Сасанідами на вимогу зороастрійських жреців як еретик, носили (за Руфіном [246]) характер скоріш за все ситуативний і полемічний (на ґрунті вавилоно-халдейських, іудейських та християнських богословських протиріч). Спробу довести, що “стежками” християнської аскетички вже ходила антична філософія, ще й до народження самого християнства, здійснив німецький вчений І. Лейпольдт. Він вказав на певну схожість у поглядах між представниками різних філософських шкіл античності (в першу чергу, вчений виділяє школи кініків та стоїків) і християнською аскетикою на шлюб та

безшлюбність (цноту), добровільну бідність, пошук внутрішньої свободи, безсмертя душі, очищення, спасіння, вознесіння, посмертне воздаяння й т.п. [485, с. 84-85].

Усамітнене життя деяких грецьких філософів, а також згадування відносно піфагорійських братств І. Лейпольдт інтерпретує як взірець (Vorbild) для християнського самотництва (анакоретства) і киновії. На його думку, Св. Антоній своїм соліпсичним подвижництвом реалізовував грецький ідеал філософського життя, а Св. Пахомій, створюючи киновію, керувався відомою античною настановою, що людина є “твариною суспільною”. Проте той факт, що в агіографії преподобних Антонія і Пахомія відсутні дані про будь-який прямий вплив на них грецької філософії, німецький вчений повністю ігнорує. Наприклад, він бездоказово декларує, що ідеї кініків і піфагорійців стосовно добровільної бідності Антоній знайшов у Новому Завіті. Християнські подвижники, на його думку, постійно використовують професійну мову грецьких мудреців [485, с. 85].

Ще один факт, пов'язаний з тим, що майже кожний філософський або богословський термін, потрапивши в поле іншої духовної традиції, здатний кардинально змінювати свою семантику, дослідник також принципово не враховує. Отже, подібні припущення і досить сміливі домисли залишають окреслену чернечу проблематику на сьогоднішній день актуальною, тим більше, що багато паралелей дійсно мають під собою привабливу компаративну основу.

Розглядаючи відповідні джерела з епохи Св. Антонія Великого, необхідно зазначити, що найголовнішим із них є “Житіє Святого Антонія” (“Vita St. Antonii”), складене, як уже згадувалось, його учнем Афанасієм, єпископом Александрійським, котре останній адресував італійським (калабрійським) ченцям на їхнє прохання [25, с. 178-289; 306, col. 835-976; 339, col. 837-896]. Мета названого твору була дидактичною: біографія святого, за словами автора, “для ченців є достатнім взірцем подвижництва” [339, col. 837]. В “Житії Святого Антонія” міститься багато цікавого

фактологічного матеріалу про знаменитого аскета – від його народження й до самої смерті. Крім Афанасія, згадки та свідчення стосовно єгипетського пустельника залишили у своїх творах інші сучасники описуваних подій та історики Церкви – Палладій, єпископ Єленопольський (Галатський) [223], Руфін Аквілейський (Тураній) [246, 247], Ермій Созомен [289], блаж. Феодорит, єпископ Кирський [271], блаж. Єроним Стридонський [129], Св. Іоанн Золотоустий [147, 144], Сократ Схоластик [254], Євсевій Памфіл, єпископ Кесарійський [85], Св. Аврелій Августин [2], Іоанн Мосх [158].

Другим великим твором і важливим джерелом для біографії Св. Антонія слугує “Житіє Павла Пустельника”, написане блаж. Єронимом [127, с. 161-203]. Тут автором фіксується визначний епізод з життя аскета-подвижника – його зустріч із Павлом Фівейським. Не менш цікавим та змістовним є корпус джерел, який складається з духовних бесід, моральних і аскетичних напучень, повчальних переказів і висловів, уривків з православної агіографічної літератури [23, с. 351; 71, с. 395], де також міститься багато даних про діяльність та подвиги Антонія. Матеріал про нього можна знайти і в “Історії єгипетських ченців” [170, с. 124], складеної, на думку фахівців, у IV ст. прочанкою-мандрівницею Єгерією у жанрі *peregrinatio ad loca sancta* (подорож до святих місць), і в ряді тогочасних Патериків – Древньому [72, с. 430], Скитському [253, с. 385] та ін.

Серед західних (латинських) джерел необхідно виділити багатотомні патристичні видання (збірки богословських творів, листів, щоденників, коментарів і схолій Отців Церкви) XVI-XIX ст. за редакціями італійського кардинала Цезаря Баронія, єзуїта Якова Болланда [292, с. 315-443], його учня, теж єзуїта, голландця Геріберта Росвейда [366, с. 564-588], французів – Анрі Котільєрі, Франсуа Комбефі, П'єра Оудіна [357, с. 380-420], Сімона Бічне, Ханса Фабріциуса, абата Міня та ін. [320; 331; 332, с. 97-121], у котрих міститься різноманітний цікавий матеріал про святого і всі його твори. Нарешті, творча спадщина знаменитого єгипетського подвижника досить повно представлена російською [17, с. 9-154; 13, с. 29-37; 16, с. 43-49; 14, с.

50-79; 12, с.80-97; 11, с. 98-194] і українською [14, с. 28-83; 11, с. 84-122; 13, с. 123-152; 19, с. 153-180] мовами: від чернечого Статуту (Правил і Повчань) Св. Антонія до його висловів, настанов та листів. Це дає широку можливість для здійснення різнопланових досліджень, що стосуються проблеми загальних витоків та напрямків розвитку єгипетського і ранньохристиянського чернецтва доби Пізньої Античності. Спираючись на численні агіографічні пам'ятки IV-VI ст., можна, таким чином, послідовно відтворити головні віхи життя Св. Антонія Великого в контексті реформаторської епохи Діоклетіана, Константина I та їх наступників.

Майбутній подвижник народився 250 р. у селі Кома в Середньому Єгипті (на півночі Фіваїди) (сучас. Кіман-ель-Арус, поблизу м. Ель-Васта) в сім'ї заможних благочестивих християн-коптів: “Антоній родом був єгиптянин. Оскільки батьки його, люди благородні, досить багаті, були християни, то і він вихований був по-християнськи і в дитинстві ріс у батьків, не знаючи нічого іншого, крім їхнього та свого дому” [306, col. 841] (До речі, терміни “коптський” і “єгипетський” мають єдиний єгипетський топонім – назву центрального храму в Мемфісі, верховним божеством котрого був Птах. Грецька транскрипція топоніма Нак-ка-Ртах приблизно перекладається як “Садиба душі бога Птаха”. В арабській мові грецьке слово трансформувалось у “копт”, звідки перейшло в слов'янські мови. Коптами після арабського завоювання почали називати єгиптян-християн на відміну від єгиптян, які прийняли іслам.)

З дитинства Антоній відвідував храм і уважно слухав усе, що там читалося й промовлялося. За повідомленням Св. Афанасія, юнак відмовився здобути освіту і жив у батьківському домі, не бажаючи навіть мати друзів серед однолітків: “Коли ж (він. – Б.Б.) став отроком і почав підходити за віком, не захотів ні вчитися грамоті, ні зблизитися з іншими юнаками, але мав одне бажання, як людина нелукава, подібно до написаного про Іакова, “жити в дому своєму” (Бт. 25:27). Між тим ходив він з батьками у храм Господень і не лінувався, коли був малим отроком, не став байдужим, коли вже почав

дорослішати, однак підкорявся батькам і, уважно слухаючи, що читалося в храмі, зберігав у собі добути з того користь. Вихований в умовах поміркованого статку, він не турбував батьків вимогою різних і дорогих страв, не шукав насолоди у їжі, а задовольнявся тим, що було, і нічого більше не вимагав” [306, col. 841].

У неповних двадцять років він залишився без батьків і змушений був піклуватися про молодшу сестру: “Після смерті батьків залишився він з однією малолітньою сестрою, й будучи вісімнадцяти чи двадцяти років від народження, сам мав опіку і про дім, і про сестру” [306, col. 842]. Через півроку, стоячи якось у храмі на службі, Антоній почув євангельські слова Христа відносно духовної досконалості, звернені до заможного юнака, і вчинив, як було сказано: віддав мешканцям свого села успадкований земельний наділ (клер) в 300 арур (понад 80 га; 1 арура = 2750 кв. м), продав майно (рухоме) і роздав гроші жебракам, залишивши невелику частину для сестри. Коли наступного разу юнак почув у храмі заповідь Спасителя не перейматися завтрашнім днем, він роздав і те майно, що залишилося, віддав сестру на виховання “вірним дівам”, а сам почав вести чернечий спосіб життя біля свого села.

Ось як про це розповідається в Житті: “З такими думками (про те, як апостоли, залишивши все, пішли за Спасителем. – *Б.Б.*) входить він у храм – і в Євангелії, що тоді читалося, чує слова Господа до багатого: “Якщо хочеш бути досконалим, піди продай що маєш, віддай бідним, і будеш мати скарб на небі” (Мф. 19;21). Антоній, прийнявши це за нагадування згори, немов це читання було для нього, виходить негайно з храму і, що мав у володінні від пращурів (було ж у нього 300 арур дуже хорошої, родючої землі), дарує жителям своєї весі (селища. – *Б.Б.*), щоби ні в чому не турбували ні його, ні сестру (тобто він, як член хори – єгипетської сільської общини та дедітицій (приватний землеволодар), повернув громаді свій земельний наділ (пай), одночасно позбувшись обов’язку сплачувати за нього відповідні податки еклогістам, декапротам (митарям) і номарху або стратегу (управляючому

номом) в його діюкет (канцелярію), а також необхідності відробляти різні повинності (літургії. – *Б.Б.*); а все інше рухоме майно продає і, зібравши багато грошей (1 арура землі в Єгипті III ст. коштувала у середньому 40-50 драхм. – *Б.Б.*), роздає їх бідним, залишивши трохи для сестри.

Проте, знов увійшовши в храм, почув, що Господь говорить у Євангелії: “Не журіться завтрашнім днем” (Мф. 6;34), ні на хвилину не залишається в храмі, йде і рештку віддає людям нужденним; сестру, відвівши до відомим йому і вірним дівам, віддає на виховання в їхню обитель, а сам поблизу власної оселі починає, нарешті, практикуватися у подвижництві, прислуховуючись до себе (своїх відчуттів. – *Б.Б.*) і перебуваючи у терпінні” [306, col. 843].

В цей же час Антоній починає відвідувати т.зв. ревнителів і вчитися у них життю аскета, переймаючи особисті чесноти та добродійності кожного з них у сфері “духовних вправ”: милосердя, глибокої (феорійної) молитви, знання Святого Письма, правил посту, нічного “бдіння” (“чування”) й т.п. Житіє фіксує початок його аскетичного подвигу таким чином: “В Єгипті монастирі були ще нечисленні, і інок взагалі не знав Великої пустелі (Фіваїди. – *Б.Б.*); кожний з тих, хто мав на меті прислухатися до себе, підвизався, усамітнівшись неподалік від свого селища, тому в одному ближньому поселенні був тоді ревнитель (старець), який з молодих років проводив усамітнене життя. Антоній, побачивши його, наслідував його в добрій справі і, перш за все, почав усамітнюватися в місцях, що розташовувались перед селом. І якщо чув там про якогось прибічника добродійності – йшов, знаходив його, як мудра бджола, і не повертався до свого місця (хижі. – *Б.Б.*) доти, доки не бачився з ним. Коли ж отримувал від нього напучення для подорожі стежиною добродійності, повертався назад. Так проводячи там попервах життя, Антоній спостерігав за своїми помислами, щоби не поверталися (вони. – *Б.Б.*) до спогаду про батьківське майно і про родичів. Усе бажання спрямував, усю старанність (Антоній. – *Б.Б.*) докладав до вправ подвижницьких” [306, col. 843]. (Під “ревнителами”

потрібно розуміти покоління аскетів, що передували Антонію Великому, котрі у 30 – 40-х рр. III ст. почали підвизатись поблизу дрібних єгипетських селищ.)

Надалі молодий схимник оселяється в гробниці. У дев'ятій главі Життя агіограф Св. Афанасій яскраво описує період перебування там Антонія і боротьбу останнього з демонічними мареннями. Через деякий час (у 285 р.) молодий аскет переселяється до напівзруйнованого укріплення, розташованого серед руїн старого міста на протилежному березі Нілу, де живе затворником протягом двадцяти років [306, col. 849]. Св. Афанасій повідомляє, що багато хто з тогочасних adeptів аскези виявляли бажання наслідувати його подвижництво, а деякі знайомі пустельники прийшли до нього і “силою зламали й відчинили двері” у помешкання печерника; Антоній змушений був перервати свою схиму (затворництво) [306, col. 850].

Поступово на горі Писпір (сучас. назва – Дейр-ель-Меймун) навколо Антонія утворилася колонія самотників (305 р.). Протягом 306-307 рр. він навідує братію (своїх колишніх учнів), котра мешкає в Арсиної (місто в пустелі Фіваїда). Св. Антоній двічі відвідував Александрію: під час християнського гоніння 309-311 рр. за імператора Максиміана Дазі (309-313), коли він, “сам готовий прийняти мучеництво та смерть”, приходив із напученнями і словами втіхи до ув'язнених християн, і на прохання Св. Афанасія Великого в рік аріанських гонінь (337-338), з метою їх викриття як єретиків [306, col. 852]. Описуючи другу подорож подвижника до єгипетської столиці, Св. Афанасій підкреслює зростаючу соціальну значимість Антонія [486, с. 660]. Саме тоді знаменитий анахорет відвідав Нітрію і разом з преп. Аммоном Нітрійським (300-387), майбутнім єпископом Оксиринхським, заснував чернече поселення в Келліях. У 313 р. Св. Антоній з двома учнями, – за “Лавсаїком”, з Макарієм та Аматасом [612, с. 89-93], – переселився в гірський район у т.зв. Східній пустелі, до підніжжя гори Кульзум, за 30 км від Червоного моря, де нині існує монастир, названий на честь святого Дейр-ель-Каддіс-Антван. У цій місцевості Антоній, щоби позбавити своїх учнів від

необхідності приносити йому хліб, починає самотужки обробляти невеличке поле в оазисі [306, col. 857]. Св. Афанасій іменує це місце “внутрішньою горою”, вважаючи Писпір горою “зовнішньою”, котру подвижник часто відвідував, наставляючи ченців у аскетичній практиці [486, с. 660].

Із “Житія Святого Антонія” відомо, що до нього приходили представники всіх прошарків єгипетського суспільства: від жебраків до державних чиновників високого рангу (топархи, генархи, декапроти, архіереї, архідикасти, космети, агораномі, гімнасіархи, ідиологи); Антоній навіть листувався з імператором Константином Великим і його синами – Констанцієм та Константом, про що повідомляє у вісімдесят першій главі свого агіографічного опусу Св. Афанасій [306, col. 857]. Майже всі наявні джерела однаково фіксують, що знаменитий подвижник, разом з Макарієм і Аматасом, прожив на “внутрішній горі” ще сорок років і заповів учням поховати його таємно, боячись поклоніння своїм мощам. Ось як це описано в Житті: “Віддайте тіло моє похованню і сховайте під землею. Нехай дотримано буде вами це моє слово, щоби жоден не знав місця поховання тіла мого, окрім вас єдиних; тому що у (під час. – *Б.Б.*) воскресіння мертвих прийму його від Спасителя нетлінним. Роздайте одежі мої: єпископу Афанасію віддайте одну мілоть й підстелену піді мною одежу, – вона ним мені дана (була. – *Б.Б.*) нова і у мене зносилася; а єпископу Серапіону (Тмуїтському. – *Б.Б.*) віддайте іншу мілоть; власяницю візьміть собі. Прощавайте, діти; Антоній преселяється (преставляється. – *Б.Б.*), і не буде його більше з вами!” Вимовивши це, коли поцілували його присутні при ньому, Антоній випростав ноги і, мовби бачачи друзів, що прийшли до нього, і радий прибуттям їх (оскільки лежав з веселим обличчям), помер і приклався до отців. Вони ж (учні. – *Б.Б.*), як дав їм (він. – *Б.Б.*) заповіт, здійснивши чин поховання, оповивши тіло, віддали його землі, і, окрім них обох, і до сьогодні ніхто не знає, де воно поховано” [306, col. 932]. Святий помер 30 січня 356 р.; день його пам’яті святкується Церквою 17 січня (за старим стилем).

У наш час у західноєвропейській науці прийнято вважати, що Св. Антоній Великий реально не був першим ченцем, і справжнім батьком чернецтва його можна вважати лише умовно, здебільшого завдяки подальшому значному поширенню та популярності його Житія. Св. Афанасій не говорить про святого як про фундатора саїтництва; навпаки, агіограф згадує про те, що до Антонія пустельники в Єгипті вже існували. На думку О. Войтенка, під “монастирями” (а саме такий термін вжито у біографії подвижника) автор мав на увазі келії поодиноких аскетів [486, с. 660]. У першій половині IV ст. на Сході Імперії існували також й інші групи адептів аскези, наприклад, мандруючі по єгипетських пустелях та постійно жебруючі сарабаїти. Їх спосіб життя, форми аскези різко критикували й засуджували у своїх теологічних творах, листах і пролегоменах блаж. Єроним та преп. Іоанн Кассіан Римлянин.

Із Житія також відомо, що Антоній, зокрема, не підтримував зв'язків з іншою відокремленою групою пустельників – общиною ченців-мелетіан (послідовників руху, очолюваного єпископом Лікополя Мелетієм (254-326), який висунув власну точку зору з приводу рукоположення (хіротонії) в священницький сан, котра суперечила офіційному церковному канону), які мешкали в Середньому Єгипті неподалік від Писпіру; святий цілком природно вважав мелетіан церковними розкольникими, оскільки вони до того ж були напіваріанами за своєю теологічною “платформою” [306, col. 854].

Дореволюційний дослідник життя та діяльності преп. Антонія Ст. Лобачевський підкреслював, що ім'я єгипетського святителя “...стало ланкою, яка зв'язала усіх окремих, невідомо де блукаючих саїтників у братські общини” [572, с. 17]. Біографія Антонія стала взірцем наслідування для численних подвижників не лише в пустелях Єгипту, але й за його межами. Джерела свідчать, що його учні після смерті керівника підвизалися в монастирях Нижнього Єгипту; серед них був і преп. Макарій Єгипетський, засновник чернечого життя в Скиту (сучас. Ваді-ен-Натрун). Вагомий духовно-моральний авторитет, яким користувався Св. Антоній у наступних

покоління ченців Сходу, простежується в пізніших агіографічних джерелах. Наприклад, на сторінках “Лавсаїка” є розповідь про те, що коли александрійський юнак Євлогій звертався з питаннями до подвижників, котрі мешкали неподалік від міста, ті йому відповіли: “Великий ще живий, йди до нього”, маючи на увазі під титулом “Великий” Антонія [223, с. 231].

В “Житті апи Шенуте” єгипетського ченця Шенуте (фундатор національної коптської Церкви та літератури, наступник апи Пжоль, з 383 р. архімандрит-настоятель відомого Білого монастиря в Ліванській пустелі, розташованого на лівому березі Нілу поблизу міста Сохаг) запитують: “Чи існують печерники у цьому поколінні, подібні до блаж. Антонія?” – і він відповідає, що, навіть якщо “всі ченці цього часу” зійдуться в одне місце, вони не зрівняються з Антонієм [486, с. 660]. Св. Афанасій також відзначав, що “до Іспанії, у Галлію, в Рим і в Африку дійшла чутка про людину, котра переховувалась і жила в горі” [306, col. 935]. Перший Отець Церкви на Заході, єпископ Гіppone Св. Августин у своїй “Сповіді” наводить важливий приклад, як два римських чиновники в Треверах (сучас. місто Трир) читали сувій, де було описане життя Антонія, і цей агіографічний опус змінив їх власне життя [19, с. 194]; “Житіє Святого Антонія” відіграло певну спонукаючу роль у наверненні в християнство й самого Аврелія Августина.

Про те, як проходило життя аскета-подвижника, свідчить ранній історик Християнської Церкви Созомен. Ось що він пише про Антонія: “Пізнавши, що добре життя, через звичку, стає приємним (хоча спочатку буває і важким), він вигадував різні досвіди подвижництва, все більше й більше суворі, з кожним днем стаючи стриманішим і завжди немовби тільки починаючи, надавав нової сили пориву; тілесні задоволення приборкував працею, проти душевних пристрастей озброювався богомудрою ненавистю до них. Його поживою був хліб із сіллю, питтям – вода, а часом обіду – захід сонця; нерідко по два дні й більше він залишався взагалі без будь-якої їжі. Чував же він, можна сказати, цілими ночами і на молитві зустрічав день, а якщо і зазнавав сну, то на короткий час. Лягав [святий] переважно на голу

землю і лише її вважав своїм ліжком. Намащуватися ж олією, митися і користуватися іншими принадами [життя] він собі не дозволяв, тому що від цього розніжується тіло. Не міг терпіти ледарства, а праця не виходила з його рук майже весь день” [204].

Сучасний український коментатор творів Св. Антонія о. Дам’ян Кіча з ордену Василіан, зі свого боку, панегірично підкреслює: “Ціле ... його життя було не чим іншим, як роздачею плодів, що дозріли у ньому.. Це був час служіння для добра Церкви. Він володів даром чудотворення і влади над бісами, силами природи і тваринами, даром читання думок і прозріння того, що відбудеться у майбутньому, але найпліднішим з усіх його дарів був дар слова. І найбільше з усіх інших дарів саме ним послужив він меншій братії своїй” [548, с. 24].

Переходячи до аналізу духовної спадщини святого, доречно констатувати, що його твори, настанови, слова і напучення відрізняються лаконічністю, чіткістю формулювань, глибиною думки, дидактичною цілеспрямованістю, літературною майстерністю та яскравою образністю. Серед небагатьох опусів авви, записаних і складених близькими учнями, в першу чергу варто виділити (за значимістю в православному аскетологічному каноні) “Статут усамітненого життя” [17, с. 9-154], “Напучення стосовно моральності та святого життя, в 170 главах” [14, с. 50-79], ряд аскетичних повчань – “Правила духовним дітям своїм, ченцям” [16, с. 38-42], “Різні напучення дітям своїм, ченцям” [16, с. 43-49], “Двадцять слів до ченців” [12, с. 80-97], “Духовні напучення” [13, с. 29-37], “Слово про марноту світу і воскресіння мертвих”, листи до ченців, відповіді та мудрі вислови. Центральне місце в спадщині, зрозуміло, займає чернечий “Статут життя на самоті”.

Цей Статут шляхом свого поширення привів до суттєвого збільшення кількості учнів та послідовників Св. Антонія, хоча й у опосередкованому варіанті. Історик Церкви Созомен з приводу означеної обставини, зокрема, писав: “Учні Антонія були скрізь, однак нелегко знайти їх, оскільки вони

протягом свого життя намагалися переховуватись більш ревно, ніж багато хто з теперішніх людей, які переймаються честолюбством, домагаються бути відомими” [568]. Деякі учні святителя стали справжніми “світочами чернецтва”: Св. Макарій Великий, Св. Макарій Александрійський (Міський) (321-394), Св. Аммон Нітрійський, Св. Павло Препростий (273-340), Св. Іларіон Великий (IV ст.), Св. Піаммон (IV ст.) та ін., сформувавши й утвердивши на православному Сході т.зв. богословську традицію Св. Антонія.

Через покоління після подвижницької діяльності “отця ченців”, у 90-х рр. IV ст., скитський аскет авва Пафнутій Сповідник (IV ст.), єпископ міста Таїса, пояснив преп. Іоанну Кассіану, що існує три види зречення від світу. Три види зречення відповідають трьом різним способам прикликання від Бога, і від кожної людини (тим більше, ченця) вимагається “влаштувати” (побудувати) свій спосіб життя відповідно до його власного (індивідуального) роду прикликання. Ось як авва (у переказі Кассіана) формулює висунуту теологічну доктрину: “Перше прикликання буває від Бога, друге (здійснюється. – *Б.Б.*) через людину, а третє від потреби. Прикликання буває від Бога, коли певне натхнення, наповнюючи наше серце, нерідко навіть під час сну, спонукає нас шукати вічного життя та спасіння і за допомогою спасительного скрушення серця мимоволі тягне звернутися до Бога і приліпитися Його заповідей. Так Авраам, як читаємо у Святому Письмі, голосом Господнім був викликаний з місця народження свого, з приємного кола рідних і з дому отечеського; тому що Сам Господь сказав йому: “Вийди од землі твоєї і від роду твого і від дому отця твого, і йди у землю, яку тобі покажу” (Бт. 12:1).

Цим самим способом, як відомо нам, прикликаний і блаженний Антоній, котрий перше спонукання (тяжіння. – *Б.Б.*) до навернення (обраності. – *Б.Б.*) сприйняв від самого Божества... Другого роду прикликання... буває через людину, коли ми спалахуємо бажанням спасіння, прикладами або напученнями святих. Так, прикликаними, за благодаттю

Господа, визнаємо себе і ми, котрі присвятили себе цим заняттям і цьому роду життя, будучи заохочені до того повчаннями та добродійностями згадуваного мужа [Св. Антонія]. Цим же способом... сини Ізраїлю були звільнені Мойсеєм від роботи єгипетської. Нарешті, третього роду прикликання є те, котре буває за потребою... Так, коли синів Ізраїлю за гріхи їх Господь віддавав до рук ворогів, то... вони знову звертались до Нього і благали” [577, с. 56].

На думку того ж В. Лур’є, “Антоній Великий виявляється тут і новим Авраамом, і новим Мойсеєм. Як новий Авраам, він отримав таке саме божественне прикликання і – можна продовжити – став “отцем народів” (таким є біблійне значення імені “Авраам”: Бт. 17:4; Рим. 4:17-18), тобто ченців. Як новий Мойсей він дав новий Закон, або новий Завіт, новому Ізраїлю, що веде своє походження від цього нового Авраама – тобто народу ченців [577, с. 57]. Далі В. Лур’є, порівнюючи аскетичну доктрину Антонія з поглядами Пафнутія, констатує: “Все у цьому міркуванні авви Пафнутія побудовано на вченні самого Св. Антонія, однак існують і відмінності, які дають нам відчуття культурну дистанцію між ними. У авви Пафнутія, як і у всіх співрозмовників преп. Іоанна Кассіана, аскетичне вчення викладається (подається. – Б.Б.) вже в тих формах, котрі незадовго перед тим склались під потужним впливом александрійської філософії. Те, що про це ж було в посланнях Св. Антонія, – виявляється набагато простіше сформульованим у категоріях Нового Завіту і Нового Виходу” [577, с. 57-58].

Вчення про три види прикликання до зречення від миру визначено Св. Антонієм у Першому посланні з циклу семи “напучувальних” послань. Третім вказується прикликання через необхідність – так само, як у авви Пафнутія. Другим – “писаний Закон”, його обітування і отримання. У Пафнутія Сповідника зберігається образ Мойсея (цей образ логічно домислюється, хоча й прямо не згадується у Св. Антонія самим фактом того, що мова йшла стосовно старого, “писаного Закону”), проте у авви Пафнутія поняття “писаного Закону” деконкретизовано та замінено “прикладками і

напученнями”); сам Мойсей у авви – не більше ніж один з таких учителів. Вибір такого імені міг би здатися довільним чи випадковим, якби не наявність прецеденту всієї цієї теологічної побудови у посланні Св. Антонія [1083, с. 115].

Перший рід прикликання і у авви Пафнутія, і у Св. Антонія розуміється тотожно – як пряме звернення від Бога. Наприклад, у Пафнутія фігурують Авраам і Антоній, тоді як у самого Св. Антонія – лише Авраам; в обох випадках наводиться одна й та сама ключова цитата з П’ятикнижжя. В руслі запропонованого текстуального аналізу джерел, які декларують і обґрунтовують аскетичну “традицію” Св. Антонія в чернечому середовищі Сходу, дуже важливу, світоглядно принципovu і вельми цікаву розбіжність наводить В. Лур’є. Прискіпливий вчений знайшов певну доктринальну відмінність між обома виділеними підходами, котра збереглася лише в оригінальній латинській версії. В ній, за словами дослідника, автентичне читання тексту дає можливість виявити незбіжність, пов’язану з тим, що вчинок Авраама мотивується “Законом Завіту” [577, с. 58].

В. Лур’є доречно цитує і сам латинський текст: “Отже, ті, кого Слово Боже карає за допомогою Закону Завіту (*per testamentarium legem*) і уродженого в них одного разу блага (ще) від першопочаткового їх створення, не бувають повільними, але устрімлюються уготовитися (злитися. – *Б.Б.*) з Ним (Мф. 25:1-13). Так, і праотець наш Авраам, котрому першому – тому що він вирушив на пошук (Бога) – Бог явився через (за допомогою. – *Б.Б.*) Закон Завіту (*per testamentarium legem*), виголошуючи ... (Бт. 12:1). І той, аніскільки не коливаючись, був готовий до прикликання” [577, с. 58-59]. В сирійській і арабській версіях цей “Закон Завіту” замінюється звичнішим “природним законом” – у межах традиційної для елліністичної філософії опозиції “єства” (“природи”) і “научення”, а також, стосовно саме Авраама, у зв’язку з відповідною екзегезою (Рим. 2:14) (Авраам відкриває “природний закон” подібно до того, як Мойсей – “Закон писаний”). Однак концепція “Закону Завіту”, яка проходить через весь корпус послань Св. Антонія, є суттєво

відмінною: це і не “писаний Закон”, і не Новий Завіт у сучасному звичному сенсі, оскільки в останньому випадку це поняття не можна було би віднести до Авраама.

Прийнятий Авраамом “Закон Завіту” – це саме особливий стан особистого Завіту з Богом, котрий притаманний Аврааму однаково як отцю Ізраїлю Старого, так і отцю Ізраїлю Нового (під ім’ям Ізраїлю у творах ранніх єгипетських подвижників – включаючи, в першу чергу, Святих Антонія і Пахомія – завжди маються на увазі не християни взагалі, а виключно ченці). Отже, момент укладення “Завіту” стає в східній аскетичній традиції обов’язковим (базовим) компонентом агіографічного канону (винятку не існувало навіть для Богоматері).

Таким чином, образ Авраама не є випадковим. Авраам першим отримав Завіт обрізання (брит-міли), проте ще раніше він одержав Завіт Христа. “Через пришестя Господа” з’явилась та віра, котра “була в Авраамі та інших праведниках” незалежно від тієї підтримки “обрізанням і законом”, котра тимчасово їй надавалась. Тому можна стверджувати, що “Завіт”, якому підкорився Авраам, це – Новий Завіт, і ті, хто сповідує Слово Боже разом із ним, здійснюють той “новий” Вихід, під час котрого цей Новий Завіт “набуває чинності” [577, с. 62]. Саме поняття Виходу-“подвижництва” стає одним із головних визначень чернецтва: “Авва Арсеній говорив: Чернець – подвижник, не повинен ні в що втручатися у чужій країні, – і тоді він буде спокійний” [925, с. 197]. Протягом усього Раннього Середньовіччя чернеча “традиція” Св. Антонія на Сході продовжувала виводити своє аскетичне подвижництво від Авраама.

Вже згадувана концепція І. Лейпольдта, де робиться спроба зіставити реалії грецької філософії та мотиви поведінки християнського чернецтва, так само як і інші припущення відносно зовнішніх впливів на аскетичну практику Сходу, неминуче порушують дискусійне питання про сутність і типологію інституту чернецтва, і дещо ширше – аскетичної традиції взагалі. В цьому ракурсі методологічно виокремлюються дві можливі відповіді: або

аскетизм є певним загальним психологічним феноменом (ментальною “моделлю”), а різні релігії лише “оформляють” його (в мотиваційно-світоглядних межах), або необхідно визнати, що різні релігійні традиції (духовні архетипи) мають свою аскетику, котра на пряму “виводиться” з кола їхньої етики, містики і догматики.

Довести будь-яке з цих положень, користуючись науковою аргументацією та наявним фактичним матеріалом, об’єктивно навряд чи можливо. Це скоріше нестійкі аксіоми, виходячи з яких дослідник і буде суб’єктивно конструювати свою роботу через призму актуалізованої ним конкретної проблеми. Однак можна припустити, що прибічник першої точки зору змушений буде, за висловом О. Войтенка, “ковзати” по поверхні емпіричних феноменів і другорядних (тобто не цілеспрямовуючих) мотивів, тоді як адепт другого варіанта буде мати можливість відкрити світ саме цілеспрямовуючих мотивів і головних категорій та величин [485, с. 85]. (Як приклад “другорядного” мотиву можна згадати устремління до свободи, характерне для різних аскетичних традицій. Ідея свободи не вміщує в собі конкретних цілей і, у свою чергу, буде визначатися мотивацією, котра зможе пояснити, навіщо ця свобода потрібна. Суть несумісності ментального протиріччя полягає в тому, що означена свобода буде значно відрізнятися у християнського подвижника, грецького філософа, буддистського ченця, єсейського втаємниченого аскета або маніхейського “досконалого”).

З цього приводу на початку ХХ ст. російський патролог І. Попов писав: “Перш за все лише обґрунтування аскетизму надає його різним напрямкам індивідуальності. Дійсно, запас аскетичних форм доволі обмежений. Для підкорення своєї чуттєвої природи важко вигадати що-небудь, крім утримання від шлюбу, посту, чвань і фізичної праці. Тому зовнішній бік аскетизму слугує загальним набутком не лише всіх релігій, але й багатьох філософських систем... І для пояснення зовнішньої подібності немає потреби звертатися до гіпотези впливу або запозичення... Навпаки, мотив, мета, обґрунтування аскетизму – ось що передає (формує. – Б.Б.) індивідуальний

відтінок та самобутність відомому аскетичному напрямку” [636, с. 49-50]. Всередині християнської традиції І. Попов виділяє сім мотивів приходу до аскетизму; патролог називає їх виправданнями. З цих узагальнюючих „виправдань” можна було би “звести” певну послідовну ієрархію мотивів, котру вінчало би “містичне виправдання” аскетизму як універсального засобу підготовки подвижника до входження у нетварний обрій Божественного Буття.

Поряд із “Житієм Святого Антонія”, одним із перших, доволі змістовних джерел, де міститься багато біографічних даних про перших східних (православних) анахоретів, усе ж залишається “Історія єгипетських ченців” [170]. Ця пам’ятка агіографічної літератури одночасно стоїть біля витоків появи у IV ст. особливого жанру Патерика – де автор описує тих святих мужів, кого він зустрів особисто; найбільш повні описи відносяться до початку подорожі (глави про Св. Іоанна Нікопольського та Св. Аполлона). Крім того, в “Історії” вміщені оповіді стосовно тих подвижників, пам’ять про яких особливо шанувалась їх учнями (Аммон, Патермуфій, Пафнутій, мученик Аполлоній), і короткі новели про великих єгипетських святих – Макарія Єгипетського, Макарія Міського, Павла Препростого.

В цілому збірка містить згадки про 37 пустельників. Не випадково “Історія єгипетських ченців” стала джерелом для різного роду чернечої літератури, в першу чергу т.зв. абеткових Патериків, куди перейшли такі персоналії аскези, як авва Ор, авва Він, преп. Феон, авва Сур, Діоскор, Апеллес [925, с. 93]. Схожу структуру, наприклад, мають “Лествиця” преп. Іоанна Лествичника (особливо перша частина) і “Луг Духовний” блаж. Іоанна Мосха.

Пробудження інтересу до аскетичних ідеалів, до чернечих подвигів та самого чернецтва як особливої, взірцевої форми “життя у Христі”, до відвідування святих місць, під котрими розуміється вже не лише Свята земля (Палестина), де пройшло земне життя Спасителя, але й терени, пов’язані з подвигами святих – преподобних і мучеників, – починається на Заході у 30 –

40-х рр. IV ст. саме завдяки подвижництву Св. Антонія Великого, Св. Афанасія Великого, Св. Пахомія Великого [760, с. 132]. Найбільшу (переважно наочну) роль, крім заохочувальної привабливості біографії та аскетичних подвигів Антонія, відіграли мандри Афанасія, який декілька років провів на засланні в Треверах при дворі Константина II, у Медіолані, Римі та Аквілеї, де тоді ж виникають напівчернечі та чернечі общини [837, с. 446-447].

Біографія Св. Антонія (Афанасій склав її протягом 356-357 рр.) вже у 361-362 рр. була перекладена латиною Євагрієм, майбутнім єпископом Антіохійським (324-385) [911, с. 240]. З того часу “багато хто бажав відвідати святі місця та загадкових подвижників Сходу” [911, с. 241]. В 375 р. Єгипет і Фіваїду відвідала знатна римлянка-прочанка Св. Меланія Старша (341-410) [1060, с. 165]. “Листи” християнки Єгерії, в яких вона описує свою подорож Палестиною, Сирією, Антіохією, Єгиптом і Фіваїдою, датуються 379-380 рр. [1060, с. 170].

Особисте знайомство з пустельниками іноді відбувалось змушено. Відомі імена двох італійських єпископів, які перебували на засланні у Фіваїді: Лукифер, єпископ сардинського міста Карали, і Євсевій, єпископ міста Верцелли (нині місто Верчелли неподалік від Турина) [254, с. 115]. Вони відмовилися підписати аріанський Символ Віри на Медіоланському соборі 355 р. й засудити головного “розкольника” Св. Афанасія Великого. Про Євсевія також відомо, що при храмі у Верцеллах він створив особливу напівчернечу общину, т.зв. євсевіанську киновію. Ця община була однією з перших на Заході [1060, с. 172]. Руфін Аквілейський, майбутній настоятель монастиря на Єлеонській горі, у 370-ті рр. переховувався від аріанських гонителів у нітрійських пустельників, а пізніше (379-380 рр.) вчився у Дідіма Сліпого (310-395) в Александрійській школі оглашених (катихуменів) [878, с. 330].

Протягом 385-386 рр. ці місця відвідав і блаж. Єроним Стридонський разом із римською матроною на ім'я Паула [878, с. 334]. В 388 р. Палладій,

майбутній єпископ Єленополя, приїхав у Єгипет, жив серед пустельників-аскетів у Келліях, був учнем Євагрія Понтійського до самої смерті останнього на Богоявлення [878, с. 350]. За пропозицією авви Євагрія Палладій у 394 р. протягом вісімнадцяти днів серпня мандрував уверх по Нілу (під час водопілля) [394], щоби відвідати Св. Іоанна Лікопольського (як виявилось – незадовго до його смерті) [170, с. 22].

Приблизно в ці ж роки преп. Іоанн Кассіан зі своїм супутником Германом з Вифлеємського монастиря подорожували по обителях Верхнього та Нижнього Єгипту й прожили серед нітрійських і скитських ченців декілька років. Вони хоча й повернулися до Вифлеєма після своїх мандрів пустелями Сходу, проте через два роки знову вирушили у Єгипет. Лише церковні смути, що почалися тоді внаслідок філософсько-теологічних суперечок саме в чернечому середовищі відносно поглядів Оригена на природу Божественного, змусили їх залишити Нітрію й шукати притулок у Св. Іоанна Золотоустого в Константинополі [842, с. 380-381]. Таким чином, можна констатувати, що існував неабиякий вплив раннього єгипетського подвижництва на процес становлення у IV ст. чернецтва Заходу, і одним із симптоматичних поштовхів до цього послугувала аскетична діяльність, подвиги та Житіє Св. Антонія Великого, яке також мало певний духовний вплив на аскетичний настрій тогочасного пізньоантичного суспільства; саме про це розповідає у “Сповіді” і Св. Августин Аврелій [2, с. 199-200].

Отже, узагальнюючи викладений матеріал, необхідно відзначити наступне. Внутрішня структура “Житія Святого Антонія” чітко фіксує, що цей єгипетський подвижник міг стати і став реальним фундатором християнського чернецтва не через те, що першим зрікся сімейних уз та власності (майна), і не тому, що першим “віддалився” у пустелю, а тому, що, поєднуючи й концентруючи в собі досвід загальної передчернечої аскези та посиливши його власним особистим анахоресисом, створив як видатний харизматик умови передачі цього досвіду наступному поколінню adeptів подвижництва. Таким чином, можна констатувати, що початком чернецтва (в

інституційному сенсі) виступає не абстрактне “аскетичне шумування” в Єгипті на межі III-IV ст., а остаточне формування того внутрішнього духовного (філокалійного) досвіду, котрий прийнято іменувати *traditio patrum*. Біля витоків виділеної патристичної традиції і стояв Св. Антоній, одночасно являючи собою і її логічний креативний центр.

Такий підхід у руслі вивчення початкової стадії історії чернецтва відкриває цілий ряд нових дослідницьких перспектив. По-перше, історія утворення чернецтва в Єгипті може виглядати дещо наближенішою до тієї ситуації, про яку розповідають джерела. Зокрема, єдиної стадії “міського” або “приміського” чернецтва не існувало, а існувала низка аскетичних “передміських” груп, сріплених певними традиціями універсального характеру.

Деякі з цих груп існували паралельно і навіть певний час (до середини V ст.) успішно “конкурували” з тими ченцями, котрі дотримувались правил Св. Антонія. Відносно внутрішньої конфігурації аскетичних традицій цих груп (у сукцесивному світоглядному вимірі) майже нічого не відомо, оскільки джерела повідомляють дуже уривчасту інформацію. Проте за наявних фрагментів все ж можна судити про їх негативні наслідки саме для внутрішнього життя окремих груп подвижників (наприклад, ремніотів (*remnuoth*), сарабаїтів (*sarabaitae*) та ін.), якщо, звичайно, приймати свідчення блаж. Єронима Стридонського як констатацію реальної ситуації, а не як навмисну й тенденційну фальсифікацію. В такій перспективі ремніоти, сарабаїти та ченці-мелетіани виявляються не “сходинкою” у процесі загальної еволюції східного чернецтва, а скоріше “тупиковими гілками” або ж паралельними безперспективними лініями (напрямами) цієї еволюції, а тому достатньо швидко сходять нанівець.

З другого боку (у відповідних мотиваційних реаліях), виникнення та розвиток християнського чернецтва поза Єгиптом доцільно пояснювати як взаємодію пріоритетної “Антонієвої традиції” і аскетичних традицій, які виростили на місцевому етносоціальному ґрунті. В окресленому руслі

з'являється можливість не відкидати дані багатьох існуючих джерел, котрі описують зв'язки єгипетського чернецтва з подвижниками Сирії, Месопотамії, Палестини і Греції як недостовірні, тенденційні й т.п., а все ж зробити спробу, за очевидної методологічної складності, розглянути їх з позиції цієї взаємодії та інспіративного наступництва.

Необхідно підкреслити, що єгипетське чернецтво, яке зазнало бурхливого розвитку протягом IV ст., порівняно швидко створило власний чин богослужіння, котрий у подальшому здійснив значний вплив на формування східних та західних богослужбових статутів – Типіконів. Ченці Єгипту були переважно коптами за національністю, непричетні безпосередньо до грецької культури; ця обставина визначила простоту їх богослужіння. Однак, втілюючи у реальні форми ідеал чернецтва, вони тим самим надали власним аскетичним звичаям вищий ступінь авторитетності. Облаштування життя (побутові звичаї та морально-етичні пріоритети), вже згадуваний богослужбовий чин (“служби добового кола”), навіть одяг єгипетських подвижників стали взірцем для ченців усієї християнської ойкумени, вплинувши через останніх на християнське (особливо православне, візантійське) богослужіння в цілому. Єгипетські пустельники зрештою створили й запровадили дві різні системи добового богослужіння: одна була прийнята у Нижньому Єгипті – в монастирях Нітрійської гори, Келлій, Скитської пустелі; друга – у Верхньому Єгипті, в численних обителях поблизу Тавенниси.

В державному (імперському) аспекті Міланський едикт 313 р. Константина Великого і Перший Вселенський собор 325 р. знаменують кордон не лише “періоду гонінь” та епохи “церковного миру” в історії Церкви, й не лише “донікейського періоду” і доби “Вселенських соборів” в історії богословських ідей. Нова епоха відкрилась і в історії аскетичних вчень, і в кінцевих орієнтирах аскетичної практики. Саме на межі цих епох сформувалось єгипетське чернецтво як особлива форма християнського життя. Цим періодом датується і поява обох його основних різновидів –

пустельножитництва й гуртожитництва. Третій різновид – скитське життя, що стало поєднанням принципів двох перших, започаткувалось декількома десятиліттями пізніше, на середину IV ст.

Що стосується усамітнення в пустелі, то воно хоча й простежується за джерелами з середини III ст. (коли, наприклад, залишив світ преп. Павло Фівейський), проте тільки на початку IV ст., після подвигів Св. Антонія Великого, почали з'являтися своєрідні колонії (киновії) пустельників (вони мешкали один від одного на досяжній (3-4 години) відстані), і саме пустельножитництво набуло певних усталених традицій, специфічних рис, догматично обґрунтованого статутного оформлення і чітких організаційних засад.

3.2. Св. Пахомій Великий: організація перших киновій

Вивчення киновітного чернецтва Сходу в історіографії проблеми представлено, починаючи з середини XIX ст. й до сьогодення, порівняно незначною кількістю імен. Більшість дослідників, які в минулому розглядали питання формування єгипетського чернечого гуртожитництва і шляхів його розвитку, аспекти, що безпосередньо стосувалися життя та діяльності Св. Пахомія, аналізували не в історичному комплексі, а лише в межах вузького теологічного дискурсу. Відсутність методологічної когерентності в соціальній, квієтичній, економічній, антропологічній, психологічній галузях не дала змоги вченим кінця XIX – першої чверті XX ст. здобути ґрунтовних узагальнюючих результатів і концептуальних висновків; через це їх науковий доробок уже доволі застарілий і не відповідає сучасним дослідницьким критеріям та вимогам. Проте саме в цей час науковцям вдалося зібрати досить багато цікавого нарративного та джерельного матеріалу, фахово систематизувати і класифікувати його (в першу чергу, це стосується корпусу відповідної агіографічної літератури і значної церковної епістолярної спадщини IV-V ст.), зрештою, видати з обширними коментарями і глосаріями.

Важливою подією на сьогоднішній день є нещодавній вихід у світ змістовної книги санкт-петербурзького вченого, відомого дослідника проблем раннього християнства і коптської культури О. Хосроєва, присвяченої пахоміанській тематиці [719]. Ця монографія, на відміну від його попередніх публікацій [718], розкриває ряд особливостей ранньоегипетського гуртожитного чернецтва; автор також подає ґрунтовний аналіз джерел на коптській, грецькій та латинській мовах і на підставі цих маловідомих джерел визначає хронологію початкового періоду християнського киновітства, принципи організації монастирів, їх статутну основу тощо. Однак, як підкреслює сам історик, "...пропонована робота не претендує на більше, ніж бути вступом до проблем, котрі постають перед дослідниками того гігантського корпусу творів, що зазвичай позначають латинським узагальнюючим терміном *Pachomiana*" [719, с. 5].

Виходячи з окресленого О. Хосроєвим джерелознавчого ракурсу, необхідно констатувати, що джерельна база пахоміани є дійсно величезною; у повному обсязі її ще жоден вчений не узагальнив; таким чином, наукова актуальність виділеної теми не може викликати сумніву або скепсису.

Ґрунтуючись на даних класичної пахоміани, є підстави зробити спробу комплексного розгляду специфіки витоків, етапів формування і поширення, а також зародження традиційних світоглядних пріоритетів і становлення побутових реалій інституту єгипетського киновітного чернецтва, яке в першій половині IV ст. організував та спрямував (на засадах аскетичної практики і духовного подвижництва) Св. Пахомій Великий. Ще однією метою є розкриття сутнісних ознак феномену східного пустельництва, визначення його досвідного, дидактичного, сакрального підґрунтя і напрямків розвитку, а також аналіз мотиваційної основи процесу складання аксіологічної чернечої писемності, висвітлення її характерних рис та своєрідного (в адитивному сенсі) місця в обширній скарбниці святоотечеської літератури.

Саме поняття “киновія” (у перекладі з грецької – “спільне життя” або “гуртожиток”) є однією з головних форм чернечого життя. Первісною і найпростішою на побутовому рівні практикою християнського чернецтва було, починаючи з середини III ст., анахоретство. За ним йшло келіотство. На противагу анахоретам, які підвизалися в аскезі у повній самоті та відлюдництві, келліоти жили по двоє, а іноді й по троє в одній келії (невеличкому окремому приміщенні, найчастіше – печері) під керівництвом досвідченого в духовному житті старця [546, с. 731]. Келіотство як друга після анахоретства стадія у розвитку системи чернечої організації (її структурної складової) стало варіантом “умовного сімейного життя” в середовищі пустельників; воно базувалось на духовному спілкуванні та спільних аскетичних вправах адептів чернецтва. Третю стадію в цьому розвитку складало скитське життя.

У IV-VI ст. скитом або лаврою на Сході називалась сукупність декількох келій на певній території, що перебували під наглядом (духовною опікою) і врядуванням “загального” авви (отця) – керівника; тобто, скит у ті часи являв собою свого роду “товариство” у чернечому житті [546, с. 731]. Від скитського типу життя наприкінці IV ст. відбувся прямий перехід (тривав до середини V ст.) до життя монастирського, котре практикувало общинний побут і звичаї серед єгипетських насельників та старців.

В організаційному плані монастир став спільнотою однодумців, окремою корпорацією в ряду інших подібних корпорацій і релігійних общин інституту чернецтва. Отже, монастирське життя в епоху становлення християнського пустельножитництва виокремилось (як наслідок попередніх трансформацій) лише в одну форму – “гуртожиток”, або киновію. У подальшому, в т.зв. ранньовізантійську епоху поряд з киновітством у монастирях утворилась нова форма аскетичного чернечого життя – “ідіоритм”, або “своєжиток” [672, с. 58]. На цьому історичному тлі в ролі фундатора киновій виступив Пахомій, колишній вояк-новобранець у війську

правителя Єгипту Максиміна Дази (309-313), племінника імператора Галерія та співправителя Константина I Великого.

Фахівцям добре відомо, яким строкатим і неоднорідним було раннє єгипетське чернецтво. Поділ чернецтва на три головні типи, а саме анахоретство та киновія – два види адептів аскези, котрі з точки зору авторів, приналежних до Церкви, були позитивними, – й т.зв. ремнуоти (*remnuoth*) (за Єронимом [131, с. 411]), або сарабаїти (*sarabaita*) за Кассіаном [153, с. 293], які за своїм способом життя залишались в негативі, – поділ, запропонований у IV-V ст. такими авторитетними церковними авторами, як Єроним Стридонський та Іоанн Кассіан Римлянин, безумовно, не вичерпував усього розмаїття форм чернечого життя. Це було очевидним, і вже Св. Бенедикт Нурсійський на початку VI ст. додав до означеної схеми ще один вид, а саме гіровагів (*gyrovagi*), тобто мандруючих ченців (дослівно – ті, що вештаються). Св. Ісидор Севільський у VII ст. намагався подати ще більш детальний “каталог” форм чернечого життя, виділяючи вже шість її типів, з котрих три – киновіти, пустельники й самітники – є взірцями для наслідування, а три інші, тобто псевдосамітники, циркумцелліони (*catopitae* і *sarabaitae*), ремоботіти (*remobothitae*) або ромоботи, заслуговують на осуд. Проте, на думку О. Хосроева, “скоріш за все ми маємо справу лише зі схемою, котра навряд чи вже мала підстави для існування в реальному житті VI-VII ст.” [683]. Тут варто додати, що ранні Отці Церкви не згадували в своїх теологічних творах ще цілий ряд форм життя ченців у пустелі; до них, наприклад, можна віднести інклузів, гіровагів, акелітів та ін.

Відомі церковні автори IV-V ст. вже були переконані в тому, що тільки анахорети і киновіти представляли (демонстрували на алетіологічних засадах) істинні форми чернечого життя; всі інші подвижники християнського благочестя викликали у них підозру і заслуговували огуди. Це переконання ґрунтувалось переважно на тому, що киновіти і самітники вже у IV ст. були на теренах Єгипту найчисельнішими й найпоширенішими, в той час як інші форми чернечого життя, хоча й могли мати тимчасовий

успіх в окремих місцевостях, проте завжди залишались маргінальними. Подібне переконання поділяв і автор “Життя Пахомія”, який вклав у уста свого героя наступний вислів, ставлячи тим самим і анахоретів, і киновітів під покровительство Церкви: “В нашому поколінні я бачу в Єгипті три головні стовпи: перший – це єпископ Афанасій, атлет Христа; ... другий – це Святий Отець Антоній, істинний взірць усамітненого життя; третій – це наша киновія, яка слугує взірцем для всіх, хто бажає збирати душі для Бога” [51, с. 191].

З другого боку, необхідно констатувати, що гуртожитне чернецтво виникло у той час, коли в Єгипті вже давно існували інші форми чернечого життя. Можна, зокрема, згадати про таких аскетів, як Гієракас і його послідовників (як чоловіків, так і жінок), про єпископа Пафнутія, про Св. Антонія Великого [719, с. 10]. Сам Пахомій почав своє чернече життя учнем старого аскета Паламона, який став самітником, надихнувшись прикладом попередників. Створення принципово нової форми чернечої організації, а саме гуртожитного чернецтва, основна ідея котрого (вона докорінно відмінна від ідеї самітництва з її акцентацією на індивідуальному, особистісному спасінні) полягала “в служінні роду людському та примиренні людей з Богом” [51, § 23], християнська традиція “одноголосно” пов’язує з ім’ям Пахомія Великого. (Щоправда, в одній із версій його Життя є й таке свідчення: “Людина на ім’я Аота хотів створити подібне ще до Пахомія, але його спроба не мала успіху, оскільки він робив це не від чистого серця” [719, с. 270]).

Справа Пахомія виявилась настільки успішною, що через півстоліття про киновії почали говорити й писати як про найчисельніші чернечі спільноти в Єгипті; наприклад, цю особливість відзначає Кассіан: “...maximus numerus monachorum per universam Aegyptum commoratur ” [387, с. 442]. З кінця IV ст. під впливом способу життя пахоміан гуртожитні монастирі (правда, вже зі своїми власними статутами) з’являються на теренах Візантійської імперії (наприклад, чернечий “гуртожиток” авви Шенуте в

Сирії, перші монастирі Св. Василя Великого в Малій Азії, обителі Св. Бенедикта Нурсійського у Північній Італії [769, с. 271]), поступово витісняючи всі інші форми чернечого життя. В 532 р. імператор Юстиніан видав закон про те, що всі монастирі повинні бути киновіальними (Новелла № 123) [980, с. 27].

Проте необхідно уточнити, що на початок VI ст. на православному Сході ряд Пахомієвих настанов, котрі стосувалися внутрішньої організації чернечого гуртожитництва, зазнали корегування; зокрема, на відміну від пахоміан, візантійські іноки повинні були спати не в своїй окремій келії, а всі в одному приміщенні – т.зв. дорміторіумі (новий принцип організації православної лаври). З цього правила Юстиніаном I були зроблені винятки (він видав окремий хрисовул) для анахоретів та ісихастів, які “могли жити у власних келіях всередині монастирських стін” [980, с. 27-28].

Переходячи до висвітлення умов зародження киновітства та біографії Св. Пахомія, в першу чергу необхідно підкреслити певну суперечливість джерельного матеріалу; тому спробуємо використовувати лише факти, визнані (наскільки це можливо) об’єктивними з точки зору тогочасних історичних реалій. Їх значна частина міститься в грецьких та коптських версіях “Життя Пахомія” і “Параліпомені”: опис і хроніка подій життя Пахомія та його перших учнів, пласт “чудес” і напучень, огляд традицій і побуту єгипетських киновітів. У ході формування рукописної традиції Житіє, першопочатковий текст котрого, написаний грецькою (“койне”), до нас не дійшов, зазнавало змін двоякого роду.

З одного боку, для того, щоби надати головним героям, Пахомію й Феодору, образ, більш відповідний канонам жанру, наступні редактори та цензори вилучали з твору “незручний” матеріал, в результаті чого в одних версіях зберігалися епізоди, які з інших були викинуті. Оскільки ж канонічного тексту Житія не існувало, то перед дослідниками постає проблема, як “примирити” (і узгодити) іноді досить суперечливі свідчення або якому з них віддати перевагу.

Разом з тим, плідно працювала й творча фантазія редакторів, і в результаті різні версії Життя (грецькі меншою мірою, коптські більшою) обтяжені легендизованим матеріалом – численними видіннями й чудесами Пахомія [719, с. 43]. Досить часто такі інтерполяції робились уже за межами пахомієвих общин, у середовищі, яке не знало справжньої подвижницької практики аскетів-пахоміан, що суттєво спотворило першопочаткову картину. З другого боку, всі версії, крім “літературної” правки, пройшли стадію (скоріш за все, також поза межами киновії) “воцерковлення” в середовищі прибічників Св. Афанасія, єпископа Александрійського, і така цензура затемнила реальний стан справ у взаємовідносинах чернечого гуртожитництва і Церкви [912, с. 18].

З цього приводу О. Хосроєв констатує: “Беручи до уваги ту обставину, що в творах самого Афанасія ані Пахомій, ані пахоміани жодного разу не згадуються (отже, і в цьому питанні нашим єдиним джерелом залишається література пахомієвого корпусу), то від вирішення питання про те, які свідoctва визнавати першорядними, а які другорядними, буде, в кінцевому результаті, залежати картина, котру ми отримаємо” [719, с. 44]. Й тим не менше, означені агіографічні твори не лише дають можливість відтворити, хоча й приблизно, хронологію та зовнішні події життя киновії, але й дозволяють зрозуміти характер головних дійових осіб з пахоміан перших поколінь. Саме з цих творів є можливість дізнатися, якою людиною був Пахомій, яким – Орсісій, яким – Феодор, і проникнути у світ раннього гуртожитного чернецтва Єгипту.

Коптські житійні тексти, крім розлогого легендарного матеріалу, містять ще й цілий ряд хронологічних свідoctв, котрі або відсутні в грецьких версіях, або від них відрізняються. Зрозуміло, немає впевненості в тому, що ці свідoctва належали першопочатковій традиції, проте сучасні дослідники, щоби визначити хронологічну канву початкової історії єгипетського киновітства, мусять враховувати весь спектр варіативності, і в кожному окремому випадку вирішувати, який саме факт може бути більш

достовірним, а який викликає сумніви чи потребує уточнень. Йдучи за порядком подій, можна відзначити, що всі версії Життя констатують: Пахомій (коптською мовою – Пахом, що означає “сокіл”) народився у Фіваїді в номі міста Сне (Латополь; сучас. Існа) в родині єгиптян-язичників [51, с. 118]. (До речі, за імператора Діоклетіана Єгипет 292 р. було поділено на чотири провінції: Фіваїда (Південний Єгипет), Пентаполь (Кіренаїка), Внутрішня Лівія й власне Єгипет (Дельта); в 441 р. їх стало п'ять: Східна Дельта стала самостійною провінцією під назвою Августамніка.

Кожна провінція була керована єпархом, поділялась на номи, кожний зі своїм головним містом.) Про дитинство Пахомія даних не залишилося; в Житті лише повідомляється, що він, разом зі своїми благочестивими батьками, які були досить заможними селянами і тримали декількох робітників [186, с. 290], брав участь у язичницькому культі [51, §3; 186, §4].

Вірогідно, Пахомій отримав початкову освіту (хоча джерела мовчать про його відвідування навіть початкової школи), тобто вмів читати (в § 29 грецького Життя повідомляється про те, що Пахомій був читцем у церкві Тентири), можливо, навіть умів і писати на коптській мові (грецької він не вчив, і її взагалі не знав). У двадцятирічному віці Пахомія призвали до римського війська [51, §3; 186, §7]. і відправили на кораблі разом з іншими новобранцями до Александрії, однак, поки корабель плыв, воєнні дії закінчилися і рекрутів відпустили додому. Саме від цієї події й визначається фахівцями приблизна дата народження Пахомія (коли народились його брат і сестра – Іоанн та Марія, також невідомо [834, с. 57]).

У римській історії IV ст. конфлікт, який згадує автор Життя, почав Константин I. Він ініціював воєнну кампанію 312 р. проти Максенція після припинення гонінь на християн у 311 р. Кампанія проходила в Італії, отже, навряд чи для участі в ній новобранців набирали в Єгипті. Єгиптом у цей час правив, як уже згадувалось, Максимін Даза, союзник Максенція проти співправителів Константина і Ліцинія. На сьогоднішній день більшість дослідників зійшлися в поглядах, що мова в Житті йде про війну Максиміна

проти Ліцинія (312-313 рр.), у котрій перший зазнав поразки (30 квітня 313 р. поблизу Адріанополя, у Фракії). Таким чином, Пахомія призвали у військо Максиміана у 313 р., тобто тоді, коли до завершення воєнної кампанії залишалось декілька місяців [833, с. 39]. Звідси висновок: роком народження Пахомія можна вважати 292 р. [833, с. 39-40]. На шляху до Александрії корабель зупинився у Фівах. Тут Пахомій уперше зустрів християн, які принесли їжу та питво замкненим новобранцям, і був настільки вражений їх милосердям, що сам вирішив стати християнином [51, §4-5; 186, §7]. Звістка про завершення воєнної кампанії надійшла, коли корабель перебував в Антиної, і рекрутів відпустили додому [1123, с. 43]. Отже, Пахомій “служив” у війську не більше 4-5 тижнів.

Далі майбутній святий повернувся у Верхню Фіваїду, але не в рідну оселю, а зупинився на півшляху до Латополя у невеличкому селищі Шенесет (грецькою – Хенобоскія або Хенобоскіон; сучасна назва Каф-ес-Сайяд – село на правому березі Нілу). На протилежному березі в ті часи було розташоване місто Ху, латиною – Діосполь Малий (Diospolis Parva), столиця нома і головне місто єпископського діоцеза (саме в ньому пізніше Пахомій заснував монастирі Шенесет і Пабау [1123, с. 47]). Тут, у напівпокинутому селищі, у місцевого священика юнак отримав напучення у вірі, й за однією версією “через декілька днів” навернувся (за традицією – листопад 313 р.) [359, с. 24], за другою – досить довго (три роки) до охрещення неофіт жив у Шенесеті (період “катехуменату”) і “займався сільським господарством” [334, с. 140]; люди, підбадьорені його прикладом, почали повертатися у покинуте село [334, с. 40]. В ніч після навернення Пахомій “зазнав” першого видіння [51, §5; 186, с. 8]. В цей же період “катехуменату” молодий неофіт приймає рішення стати ченцем [1123, с. 50], і коли йому розповіли про анахорета Паламона, Пахомій вирушив до відомого пустельника, щоби “розпочати життя в аскезі під керівництвом досвідченого старця” [359, с. 95]. Це сталося навесні 316 р. [1123, с. 48].

Грецьке джерело мовчить про те, як довго Пахомій залишався з Паламоном [1123, §6-12], і скільки часу він прожив один поблизу покинутого села Табеннісі після того, як покинув наставника [1123, §12-13]. В коптській версії [186, §17] додатково розповідається, що перш ніж піти від старця, Пахомій мав друге видіння, котре його “осяйнуло” через “чотири роки після першого” [186, §12], тобто після чотирьох років перебування у Паламона, отже, в 320 р., і третє видіння – ще через три роки (323 р.), де молодому подвижнику було відкрито, що він повинен створити монастир, куди збереться багато ченців [186, §17]. Останнє, що запитав у Пахомія його старий вчитель перед розставанням, мало відтінок образи: “Це після семи років, які ти провів зі мною в такому послуху, ти залишиш мене?..” [51, с. 12]. Невдовзі, у тому ж 323 році Паламон помер [51, §13; 186, §18].

Пахомій усамітнився в Табеннісі, щоби, виконуючи пророцьке видіння, закласти там монастир, однак про те, скільки часу він прожив один до того, як його старший брат Іоанн прийшов до нього для “ведення з ним аскетичного життя” [51, §14; 186, §19], і скільки часу минуло, перш ніж брати почали будівництво обителі, обводячи її муром, і у Пахомія з’явилися перші послідовники [51, §25; 186, §24], не говорять ні грецькі, ні коптські версії Життя.

Життя зберегли імена його перших учнів: Псентаїсій, Сур і Псой [51, §25; 186, §23]. Дещо пізніше прийшли авви Пекусій, Корнилій, Павел, Пахомій (тезка) та Іоанн [51, §26; 186, §24]; останнім (з офіційних послідовників) з’явився Феодор, “хлопчик років чотирнадцяти”, котрий прийшов з якогось іншого монастиря поблизу Латополя і став надалі улюбленим учнем Св. Пахомія. Перші серйозні конфлікти святого з порівняно великою групою ченців, які прибули переважно з навколишніх сіл і в минулому були селянами, виникли через їх “плотські помисли” [51, §38]. Саме ця обставина дала Пахомію привід встановити для братії “правила” гуртожитництва [186, с. 24; 1124, с. 210-246]. Вищезгаданий конфлікт тривав понад п’ять років, поки Пахомій не вигнав з обителі непокірних та зухвалих

іноків (усього – 50 осіб), які категорично відмовились виконувати Правила і настанови керівника [719, с. 310]. Таким чином, можна стверджувати, що етап становлення першої чернечої киновії, формування її внутрішньої організації і статуту гуртожитництва (початковий варіант) тривав від 5 до 10 років [51, §28; 186, §26].

У монастирі не було свого священика, і для здійснення євхаристії сюди запрошували пресвітерів з найближчих церков [51, §27]. У цей же час за порадою Серапіона, єпископа міста Тентири (сучас. Дендера), ченці побудували церкву в Табеннісі, де сам Пахомій, як уже згадувалось, був читцем [51, §29; 186, §25]. Коли Св. Афанасій, ставши після смерті Олександра в 328 р. Александрійським архієпископом, у 329 р. вирушив до Фіваїди (його подорож тривала аж до серпня 330 р.), “щоби зміцнити церкви Бога” [51, §30; 186, §28]., і зупинився в Тебеннісі [505, с. 63], община киновітів була вже досить великою і добре організованою [30, с. 475-477]. Саме внаслідок цього (так стверджує агіографічна традиція) єпископ Тентири Серапіон, в єпархії якого розташовувався монастир, просив Афанасія призначити Пахомія “священиком і аввою над усіма ченцями свого округу” [1124, с. 155]. Довідавшись про це, Пахомій сховався і вийшов зі схованки лише тоді, коли Афанасій зі своїм почтом нарешті залишив село [1124, 155-с. 156].

Згідно з грецькою версією Життя [51, §32], після відвідин александрійського владика до Пахомія прийшла його сестра Марія і, коли він відмовився зустрітися з нею, вона, за порадою того ж Пахомія (останній передав їй листа з напученнями та рекомендаціями через учнів), створила (при підтримці пахомієвих ченців) неподалік від монастиря Табеннісі жіночу обитель, для якої брат склав (встановив) окремий статут. Коли Пахомій побачив, що монастир Табеннісі перенаселений, він звів (після чергового видіння) другу киновію, так само в запустілому селі Пабау (сучас. Фау ель-Кеблі), розташованому неподалік (за 3 км) вниз по течії Нілу, але на території вже іншого єпископства. Як описує це коптський варіант Життя, під час

нічного видіння Пахомій почув голос, котрий наказав йому: “Підведись і йди на північ до покинутого селища, котре має назву Пабау, і збудуй у цьому місті для себе обитель, щоби вона стала для тебе фундаментом та джерелом слави на віки вічні” [186, §42].

Через короткий час після описуваних подій настоятель сусіднього і незалежного від Пахомія монастиря, що мав назву Хенобоскія (Шенесет), старець (і авва) Ебонх просив, щоби Пахомій прийняв його чернечу спільноту під своє врядування і покровительство [1125, с. 83]. У подальшому (близько 335 р.), до зростаючої чернечої конгрегації, на прохання авви Іони, керівника також уже існуючого монастиря Монхосис (Тмушонс) (був розташований поблизу Діосполя, на лівому березі Нілу вниз по течії), приєдналась і ця, четверта обитель [1125, с. 85]. Сам Пахомій 337 р. переселився до Пабау, котрий став центром керування усіма згаданими монастирями, і з того часу одержав назву “головного (великого) монастиря Пабау” [51, §83; 186, §71], а Феодора призначив настоятелем (ойкономом) Табеннісі [186, §71].

Згодом до складу пахоміанської конгрегації (за коптською та грецькою версіями) увійшли наступні монастирі: п'ятий – Пестерпосен (“Фінікова” обитель, або “місце Серапіса”); тут жив Пахомій до прийняття чернечого постригу [186, §70]), шостий – Тасе (Тет або Тсе, в діоцезі Шміна), сьомий – “той, що розташований поблизу Панополя (його заклав Пахомій на прохання місцевого єпископа Арія, відомого у Фіваїді подвижника аскези та благочестя [51, §83]), восьмий – Тебеу (інша назва – Хобеу (сучас. Абу Шуше [51, §80]) в номі Діосполя [186, §56]; його фундатор, ігумен Петроній, став за заповітом Пахомія, як побачимо нижче, наступником останнього на посту глави всієї чернечої конгрегації киновій Фіваїди), дев'ятий – Тисмена (друга назва Ісмін [186, §57]), останній десятий монастир – Піхнум (або Пхнум) поблизу Латополя [186, §58].

Означеними киновіями, що розташовувались на території чотирьох єпископських діоцезів (з півдня на північ: Латополь, Тентира, Діосполь,

Панополь), керували за часів Пахомія такі настоятелі (подано за О. Хосроєвим): Табеннісі – сам Пахомій [51, §54; 186, §49], Феодор [51, §78; 186, §70], та Сур [186, §78]; Пабау – теж Пахомій [51, §83; 186, §71], де головними економами були Пафнутій [51, §114; 186, §60], і Псарфей [51, §124]; Хенобоскія (Шенесет) – Орсісій [51, §119]; Монхосис (Тмушонс) – Корнилій [51, §114; 186, §59] і Аполлоній [186, §57]; Пестерпосен – даних у джерелах не збереглося; Тасе (Тсе) – Пессо [719, с. 318-323]; монастир біля Панополя (діоцез Шміна) – Самуїл [51, §81; 186, §55]; Тебеу (Тбеу) – Петроній [51, §80; 186, §56] та Аполлоній [51, §127]; Тисмена (Тсміне) – Петроній [51, §114]; Піхнум – Сур [51, §114] і Макарій [51, §121]. Варто також відзначити, що фундація цих монастирів була завершена до початку проведення собору в Латополі, котрий відбувся 345 р. і на якому Пахомій “у присутності єпископів та ченців” був змушений давати важкі пояснення відносно свого дару ясновидця” [51, §112].

Рік проведення собору можна за грецькою версією встановити досить точно на підставі розповіді про повернення Закхея і Феодора з Александрії, які розповіли Пахомію про те, що в Александрійській Церкві хазяйнують єретики-аріани на чолі з Григорієм, а Пахомій, у свою чергу, поділився з ними спогадами про неоднозначні причини відвідання Латополя та участі в соборі [51, §113]. Єпископ Григорій помер 26 червня 345 р. [980, с. 31-32] (можливо, коли Закхей і Феодор були вже на зворотному шляху), однак вони ще не знали про це. Отже, за грецьким джерелом, собор відбувся в першій половині року. Коптський варіант Життя вказує на його проведення у вересні-жовтні 345 р. [186, §56; 1125, с. 282]. Собору передувала історія, яка пов'язана із заснуванням останнього монастиря Піхнум у латопольському діоцезі. Зокрема, коптська версія розповідає, що Пахомій, розпочавши тут будівництво стін обителі, зіткнувся з рішучою протидією місцевого єпископа (його ім'я в джерелі не фігурує), котрий підбурював місцевих віруючих вигнати чужинця звідси; проте сталося чудо – Бог позбавив Пахомія від небезпеки і “розсіяв протестуючих” [186, §58].

Джерела також згадують імена двох (із чотирьох) єпископів, які були присутні на соборі і захищали Пахомія, – це Філон, єпископ Фів (339-358) (Діосполя Великого), та Мові, єпископ Гермополя Малого (341-354), уродженець Нітрії [51, §112]; обидва в минулому – ченці його киновії, про що згадує в своїх творах Св. Афанасій Александрійський [28, с. 95; 30, с. 424]. За припущенням відомого дослідника Х. Чедвіка, третім єпископом міг, скоріш за все, бути Аммон [822, с. 16-17], котрий на соборі, вірогідно, виступив проти Пахомія, оскільки територія, про яку йде мова, входила до складу саме його єпископської кафедри [186, §58]. Зрозуміло, що через цю ворожу позицію Аммона агіографічні джерела про нього принципово не розповідають. (Чому в джерелах не називається ім'я четвертого владики – невідомо.)

У 346 р., через рік після Латопольського собору, почалась на території Фіваїди страшна епідемія тифу; від неї померло більше ста ченців-пахоміан. Сам святий захворів відразу ж після Пасхи і “...віддав [Богу] святу душу в 14-й день місяця пахона (тобто 9 травня. – *Б.Б.*). І всю ніч не спали вони [ченці] коло нього, читаючи з Писання і молячись. І підготувавши тіло до поховання, віднесли з псалмоспівами на гору і поховали. І коли вони спустилися звідти, Феодор і три інших брати перенесли (таємно. – *Б.Б.*) тіло в інше місце. І тут спочиває воно до цього дня”. (За коптською версією, Пахомія поховали поряд з Пафнутієм, братом Феодора [186, §114].)

У наступних параграфах Житія мова йде про вибори нового керівника пахоміан: “А відправлені за аввою Петронієм привезли його хворого. Навіть у хворобі був він суворий і досить бадьорий. І після того, як він керував братами небагато днів словом Божим і пам'яттю їх отця, помер він 27-го числа місяця епіп (тобто 21 липня. – *Б.Б.*). І коли він уже був близький до того, щоби випустити дух, питав він їх, кого б вони хотіли бачити отцем замість нього. І коли вони сказали, що це його турбота, призначив він їм авву Орсісія, який був присутній тут, й про котрого ми говорили вище. І почувши це, заплакав Орсісій, говорячи: “Це вище моїх сил”. І підготував святого

Петронія до поховання, поховали його з молитвами і псалмоспівами на горі (там пахоміани мали свій окремих цвинтарик. – *Б.Б.*). А авва Орсисій був дуже добрим та смиренным. І обходив (інспектував. – *Б.Б.*) він монастирі, невтомно відвідуючи братів, пам'ятаючи про те, як святий отець авва Пахомій, будучи досконалим, піклувався про них. І, стоячи або сидячи, говорив їм слово Боже і приносив їм користь. І часто нагадував їм (Орсисій. – *Б.Б.*) слова авви Пахомія, який говорив йому, коли він був главою монастиря Хенобоскій: “Навіть якщо ти не отримав ще великого знання [осягнення] Бога, розкажи їм притчу, і Бог буде брати участь у ній”. Отже, говорив він їм притчами і давав їх тлумачення. І слухаючи, дивувались брати” [51, с. 268].

Стосовно хронології описуваних у джерелах подій, необхідно відзначити, що наведені в грецькій агіографії числа чітко співвідносяться з датою Пасхи, котра в 346 р. припадала на 4-те фармуті, тобто на 30 березня (таким чином, якщо Пахомій захворів 31 березня, то сороковим днем буде саме 9 травня). Дещо іншу дату стосовно року смерті фундатора єгипетського киновітства подає коптська версія Життя: тут говориться про те, що Пахомій захворів до Великодня, хворів 40 днів і помер 14-го числа у місяці пашонс (9 травня). Якщо орієнтуватись на цю традицію, то роком смерті Пахомія логічно визнати 347 р.; тоді за місцевим календарем Пасха припадала на 17-го фармуті, тобто на 12 квітня [719, с. 61].

Отже, згідно з грецькою традицією (більш поширеною), Пахомій помер 14 травня 346 р. (сучасне офіційне датування), а за коптським варіантом – наступного року. На думку О. Хосроєва, “питання про те, яке датування варто вважати надійнішим, це перш за все питання про те, якій традиції, грецькій чи коптській, віддавати перевагу” [719, с. 62]. Крім того, стосовно дат життя Св. Пахомія, коптська версія констатує: “Всіх же днів його життя було 60 років; він став ченцем в 21 рік і провів 39 років ченцем” [833, с. 53], хоча, зрозуміло, що тут скоріше мова йде про фольклорно-символічне значення даних чисел (усі діляться на три), ніж про те, що за ними стоїть історична реальність.

З цитованого вище Життя випливає цікавий факт: за декілька днів до смерті Пахомій призначив свого наступника, однак ним виявився не всіма очікуваний його улюблений учень Феодор, а Петроній, котрий не був з числа “старих братів” і не стояв біля витоків киновітства, але на час описуваних подій уже очолював монастирі – Тисмени, Тсе і “той, що неподалік Шміна” [186, §57]. Вже сам факт, що Пахомій за декілька років до цього призначив Петронія керівником трьох великих киновій, що розташовувались на значній відстані (близько 100 км) від першої групи монастирів (Табеннісі, Пабау, Хенобоскія і Монхосис) і які являли собою малу конгрегацію, може свідчити про те, що він розглядав Петронія в ролі свого можливого спадкоємця, й тим самим, як підкреслював американський вчений з проблем раннього християнства і перших чернечих общин Д. Чатті, спонукав невдоволення серед “старих братів” [832, с. 384-385]

Свідчень про Петронія в джерелах залишилось небагато. Він походив з родини заможного землевласника і до того, як стати пахоміанином, на землях свого батька (в діоцезі Ху, неподалік Діосполя Малого) зібрав навколо себе ченців і заснував монастир під назвою Тбеу [186, §56]. Коли ж він дізнався про киновію Пахомія, запросив останнього до себе, щоб відомий подвижник благочестя організував тут чернече життя за власними Правилами (що авва і зробив). Після цього Петроній, якого коптська агіографічна література традиційно називає “муж могутній” [186, §57], подарував своїй киновії все, що мав: корів, овець, верблюдів та коней [51, §80; 186, §56]. Конгрегацією пахоміан Петроній, також хворий на тиф, встиг покерувати лише два місяці.

Про його наступника Орсисія відомостей збереглося ще менше: джерела не повідомляють ні про те, коли він народився, ні з якої родини походив (однак, судячи з його імені, а воно означає “Гор син Ісиди”, – родина була язичницькою), коли і в якому віці прибув він у киновію, коли помер. Єдиним свідомством, котре подає хоч якусь хронологічну зачіпку, є твір, що містить бесіду Александрійського архієпископа Феофіла (385-412) та Орсисія; він зберігся у коптському рукописі кінця VI – початку VII ст. [1025,

с. 196]. Саме в цьому коптському опусі наводиться рік народження Орсисія – 300 р., й приблизний рік смерті – після 386 р. [915, с. 237], оскільки його бесіда з Феофілом відбулась після того, як той став архієпископом (385 р.), і в ній Орсисій на запитання про те, скільки років він перебуває в сані ченця, відповідає: “Ось вже 66 років, і жодного разу не порушив я заповіді старця (тобто святого Пахомія Великого. – *Б.Б.*)” [23, с. 102]. Таким чином, ґрунтуючись на даному свідоцтві, можна зробити висновок, що Орсисій прийшов до Пахомія на початку 20-х рр. IV ст., скоріш за все ще досить молодою людиною і, вірогідно, належав до першого покоління учнів знаменитого киновіарха.

За характером Орсисій був тихим і лагідним, про якого сам Пахомій недарма говорив, що він “безневинний мов вівця” [186, §199]. Сучасний дослідник Б. Лейтон, наприклад, відзначає: “На відміну від Пахомія, Орсисій не був людиною дії, як не був він і лідером” [980, с. 49]; і це відчутно проявиться пізніше, коли він виявиться безсилим за кризи, котра невдовзі охопить киновії пахоміан. Орсисій все життя залишався переважно ченцем-споглядачем, зануреним у молитву та вивчення Святого Письма (зокрема, Геннадій не випадково називає його “*vir in Scripturis ad perfectum instructus*” – “мужем, який досконало обізнаний у Писанні” [387, с. 470]), котрий піклувався про дотримання братами заповідей Пахомія (наприклад, у власних Правилах він проголошує: “*Et traditiones patris nostri scalas putemus ad caelorum regna tendentes*” – “І давайте вважати заповіді нашого отця драбиною, яка веде до Царства Небесного” [238, с. 431]), і був далекий від претензій (та зазіхань) зайняти коли-небудь цей високий пост.

Як новий керівник гуртожитної чернечої конгрегації, Орсисій намагався в усьому наслідувати Пахомія [51, §119], і перші місяці брати слухалися його “у великому смирінні та покорі” [719, с. 306]. Однак уже настала криза: прибутки монастирів зростали, кількість киновітів досить швидко збільшувалась, і це не могло не відбитись (у межах об’єктивної тенденції щодо загального корпоративного росту) саме на духовному аспекті.

Настоятелі монастирів намагались стати повністю самостійними (внутрішній суб'єктивний децентралізаторський чинник), і першим забажав “відпасти” від Пахомієвої киновії монастир Монхосис (Тмушонс), очолюваний тоді аввою Аполлонієм [51, §127]. За ним виявили бажання від'єднатися інші обителі Фіваїди [912, с. 185-186].

Зрозуміло, що така слабка й нерішуча людина як Орсисій не спромоглася витримати подібного великого тиску на себе й різке незадоволення своїми діями з боку частини насельників. У результаті він звернувся по допомогу до Феодора; той взявся владнати кризову ситуацію. Залишившись номінально главою киновії, але перейшовши з головного монастиря Пабау в обитель Хенобоскія, де він раніше був настоятелем, Орсисій передав усі владні повноваження та керівні прерогативи Феодору [51, §129-130]. Ця важлива “заміна” відбулася в 350 р. [837, с. 209].

За даними грецької версії Життя, Феодор з'явився в Табеннісі у 328 р., тобто через п'ять років після фундації обителі. В 30 років (337 р.) Пахомій довірив йому перше напучення молодших братів [51, §78]; через рік останній став настоятелем названої киновії [51, §78]. Феодор провів 18 років при авві [51, §69], останні 6 – в ролі офіційного помічника (жив уже у Пабау) [51, §91]. Потрібно зазначити, що через свою амбітність та честолюбство Феодор мав декілька серйозних конфліктів з учителем, і той не зробив його своїм спадкоємцем. Отримавши у зв'язку із кризою свободу дій від Орсисія, рішучими заходами йому вдалося владнати складну ситуацію [51, §131]. Феодор зняв декількох попередніх настоятелів монастирів і призначив нових (своїх прибічників), деяких поміняв місцями, Аполлонія ж переконав, що той помилявся, і повернув його в “лоно киновії”. (Необхідно констатувати, що Феодор ліквідував наслідки, але не причину кризи. Через багато років, незадовго до смерті, Феодор журився стосовно того, що “монастирі володіють тепер значним майном, і що багато хто почав змінювати спосіб життя старих братів” [51, §146; 186, §197].)

Коли життя повернулось у звичне русло, Феодор, “зі згоди авви Орсисія”, заснував три чоловічі монастирі (два неподалік Гермополя Великого і один поблизу Гермонта) й один жіночий (біля Пабау) [51, §134]. Наступні події джерела висвітлюють досить стисло і побіжно, особливо що стосується фактів, пов’язаних із життям пахоміанської общини. Якщо йти за грецьким Житієм, то через деякий час імператор Констанцій Галл (351-354), аріанин, почав розшукувати Афанасія, архієпископа Александрії, і відрядив до Фіваїди стратега Артемія, оскільки підозрювали, що “немилий” владики міг ховатися “у ченців Табеннісіотів” [51, §137]. (До речі, на 354-362 рр. припадає третє заслання суворого й непримиренного нікейця Афанасія, і в цей час він переховувався від імператорського переслідування не в Фіваїді, а у ченців Нижнього Єгипту, іноді нелегально з’являючись в Александрії [659, с. 107].). Тоді ж Феодор з братами-пахоміанами вирішив відвідати нещодавно створені монастирі поблизу Гермополя, і їх човен зустрівся на Нилі з галерою Артемія, котрий прямував на південь [51, §137; 186, §185].).

З жовтня 362 р. Св. Афанасій переховувався (цього разу від переслідування Юліана Відступника (361-363), останнього гонителя християн) у районі Гермополя та Антиної [673, с. 79]. Про цей епізод згадує сам Афанасій у зв’язку з його зустріччю з Феодором поблизу Антиної [29, с. 204]. Перебування Александрійського владики в цих двох містах описується також і в обох житійних версіях [51, §143-144; 186, §200-203], щоправда, в іншому ракурсі: тут згадана подія (втеча від переслідування) подається як триумфальна передпасхальна подорож Афанасія у Верхній Єгипет “для зміцнення всіх церков у вірі в Христа” [186, §200], з відвідуванням монастирів, заснованих Феодором. Саме тоді, згідно з “Житієм Пахомія”, й відбулась перша зустріч єпископа з Феодором, під час якої Афанасій передав йому листа для Орсисія. Після свого повернення з нових гермопольських монастирів Феодор переконав Орсисія залишити монастир Хенобоскію (Шенесет) і повернутися до обов’язків керманича киновії. З того часу і до смерті Феодора (27 квітня 368 р.) керували общиною вони разом [186, §200].

Про події, що відбулись після смерті Феодора, майже нічого не відомо через те, що всі версії Життя на цьому закінчуються. Проте деяку інформацію можна знайти в творах самого Орсисія. У цьому відношенні особливий інтерес викликає його Послання, звернене до всіх ченців киновії. Про те, що воно було написане вже після смерті Феодора, свідчить заклик Орсисія поминати в молитвах Пахомія, Петронія і Феодора [719, с. 79]. Отже, можна припустити, що Орсисій, після смерті Феодора, залишившись єдиновладним главою чернечого гуртожитництва, знову зіткнувся зі старою проблемою, котра 350 р. призвела, як уже відзначалось, до кризової ситуації (деякі ченці не бажали підкорятись загальній дисципліні). Ще одним важливим заходом, який повинен був сприяти подоланню кризи, стало написання Орсисієм свого власного чернечого Правил. Значна увага в ньому приділяється чернечій молитві.

Узагальнюючи наведений агіографічний і патристичний матеріал, який стосується біографії Св. Пахомія та його сподвижників, необхідно відзначити наступне. Для пояснення стрімкого успіху пахоміанства доречно виділити два впливових чинники. Перший – суто психологічний. Далеко не всі люди, які хотіли вести усамітнене життя, могли наважитися віддалитись у пустелю, оскільки у єгиптян вона завжди викликала жах, як “помешкання” демонів, диких тварин (хижаків-людоджерів) і т.п. (саме тому перші аскети на Сході в III ст. жили лише поблизу населених місць). Життя в колективі, до того ж під захистом мурів, котрими пахомієві монастирі від самого початку були оточені, зрозуміло, приваблювало подвижників більше, ніж антонієве анахоретство, своєю безпекою та певною захищеністю. Виділений чинник суттєво сприяв (на рівні психологічної мотивації), появі киновії, і побуджував перших ченців приходити до Пахомія.

Проте було, звичайно, недостатнім, що ченці жили тільки в середині стін і залишались організованими лише територіально. Оскільки неофіти аскези мали, з одного боку, різну християнську “освіту” (якщо взагалі мали), а з другого – різні цілі, духовні можливості та власне уявлення стосовно

гуртожитного чернецтва, – то для того, щоб община не розпалась, було необхідно дати цьому строкатому конгломерату людей не лише духовні настанови та напучення (що Св. Пахомій власне і робив від самого початку), але й підкорити їх загальній дисципліні і чітко регламентувати чернечий побут. Це можна було здійснити тільки склавши письмові (фіксовані) Правила, обов’язкові для всіх adeptів аскези. Створення таких Правил та введення їх у повсякденність і стало тим другим фактором, котрий забезпечив подальше життя общини.

В самітницьких і напівсамітницьких спільнотах (наприклад, у Скиту), де кожний жив сам по собі, хоча й під керівництвом досвідченого старця, таке розмаїття людей не було настільки гострою проблемою. Подібні общини келіотів, зазвичай нечисельні за складом пустельників, на практиці не потребували письмових статутних регламентацій та приписів через свою надмірну (принципову) асоціальність. Тут достатньо було лише усного напучувального слова старця, і саме воно слугувало ченцям-анахоретам “життєвим правилом”. (“Отець, скажи мені слово, щоби я міг спастися”, – запитував учень, і надалі зберігав він одержане напучення в серці, й намагався його дотримуватись.) Ці вислови (Бесіди) єгипетських старців IV ст. (т.зв. *Aporhtegmata partum*) були зібрані та тематично упорядковані дещо пізніше (не раніше другої половини V ст.), проте перші покоління єгипетських самітників будували своє пустельне життя в аскезі, ґрунтуючись зазвичай на усній традиції.

Таким чином, Св. Пахомій Великий виступив не лише як фундатор і організатор киновіальної форми чернечого життя, але і в ролі автора (ряд сучасних дослідників вважає, що скоріш за все, лише упорядника і систематизатора) спеціальних Правил, де чітко та послідовно визначались (декларувались) принципи, засади і канони чернечого гуртожитництва. Не треба також забувати про те, що ці прості (певною мірою навіть примітивні) настанови у своєму першому, найбільш ранньому варіанті, залишались загалом ще в руслі усталеної самітницької практики (саме за цими правилами

свого часу жили Паламон і Пахомій), а отже, були ще далекі від того остаточного варіанта, котрий став офіційним для пахоміанської киновітної традиції. Наступний крок в організації общини був зроблений, коли кількість братів досягла сотні: тоді Св. Пахомій поділив монастир на різні “доми”, призначив перших “посадових осіб” обителі (економа та його заступника, главу – ойконома кожного дому, і відповідно заступника, воротаря й т.д.) і визначив їх функціональні обов’язки; проте, як уже підкреслювалось, це не були ще правила для всіх ченців киновії.

3.3. Устрій життя та побуту пахоміанських аскетеріїв

Переходячи до розгляду деяких адитивних аспектів, пов’язаних з організаційним процесом, який спостерігався у середовищі чернечих киновій, створених Пахомієм Великим на нових структурних засадах та принципах регламентованого усупільнення аскетичного життя і побуту пустельників Єгипту, доречно зазначити: з часів активної подвижницької діяльності Св. Антонія Великого, коли ще за його життя “пустеля стала населеною ченцями, мов місто”, аскетичний рух почав набувати масового характеру. Проте далеко не всі адепти аскези, які виявили бажання її практикувати, вибрали пустельножитництво.

Зокрема, тип чернечого життя, організований Св. Пахомієм, взагалі не був пов’язаний з пустелею. Сам Пахомій там ніколи не жив, як і його вчитель, самітник Паламон (останній мешкав на околиці села Шенесет-Хенобоскія [51, §5], – тобто на межі пустелі та родючої нільської долини). Таким чином, і Паламон, і його учні являли собою той тип східного самітництва, з якого починав Антоній. Пахомій, у свою чергу, завершивши навчання у Паламона, не відмовився від даної звичної практики: свої гуртожитні монастирі він зводив не в самій пустелі, а на кордоні з нею, до того ж неподалік від населених місць.

Отець киновітства добре розумів усі переваги розташування монастирів у раніше обжитих (але вже частково покинутих населенням) містах і поблизу річок. З одного боку, ченці мали можливість

використовувати запустілі будівлі, з другого – в їх розпорядження потрапляло те, що в сучасному світі отримало назву інфраструктури: поля (хай навіть такі, що довго не оброблялися), де вони могли вирощувати овочі й злаки; поруч під рукою був і природний матеріал (очерет, котрий росте по берегах Нілу) для їх повсякденної роботи [915, с. 107].

Сусідні села використовувались киновітами як ринки збуту продуктів їх праці, а для того, щоби потрапити у віддалені місця (це стало особливо актуальним, коли пахоміанська община поширилась далеко на північ та південь від перших монастирів), ченці користувались рікою [718, с. 83]. Місцеві жителі не чинили перепон тому, щоби прибулі з інших регіонів ченці селились по сусідству з ними й на їх землях заводили власне господарство. Більше того, вони з радістю приймали прибульців, оскільки ченці, займаючи пустуючі землі того чи іншого села, сплачували податки у номову скарбницю, а сплата цих податків відповідно зменшувала розмір податків місцевої общини [718, с. 83].

Як відомо, Св. Пахомій ряд монастирів заснував особисто (Табеннісі, Пабау, Тасе, “той, що біля Панополя”, Тисмена, Піхнум), а ряд (Хенобоскія (Шенесет), Монхосис (Тмушонс), Тебеу) – приєднав до своєї конгрегації. Стосовно приєднаних монастирів спостерігається та сама тенденція: наявність нерухомого майна з перспективною інфраструктурою. Наприклад, той же Тебеу розташовувався на родючій приватній землі, де процвітало господарство. Коли син володаря цієї землі Петроній попросив Пахомія прийняти до киновії обитель [51, §80], яку він раніше і незалежно від Пахомія заснував на землях свого батька, то чернечому “гуртожитку” дісталось у приватне володіння багато худоби та сільськогосподарський реманент [51, §80]. Слова коптських версій про те, що “гуртожитку” були подаровані також і човни, свідчать власне про розташування монастирських угідь на березі Нілу (місцерозташування цієї обителі ототожнюється із сучасним поселенням Абу Шуше на лівому березі ріки) [769, с. 222].

Один із наступників Пахомія – Феодор з Латополя (Сне), який додав до вже об'єднаних киновій ще три монастиря, наслідував практику свого вчителя: дві обителі (Кайор та Ві) поблизу Гермополя (Шмун) розташовувались на самому березі Нілу, тобто в родючій долині [51, §134]; ще один монастир (без назви) неподалік від Гермонта [1123, с. 421], за припущенням вчених, не був винятком і також розкинувся на придатних для сільського господарства землях. Отже, розташовані на родючих землях, гуртожитні монастирі з їх будівлями, господарством та землями певною мірою повторювали структуру єгипетського села, до якого вони примикали (територіально), і, вірогідно, саме тому самі ченці-пахоміани й називали свою обитель селом (коптською – “тхме”) [1124, с. 135]. Ці монастирі-села, хоча і віддалені зазвичай одне від одного в середньому на 100-130 км [1124, с. 151], складали свого роду єдиний організм, об'єднаний загальною метою та ідеологією.

Стосовно монастирських мурів, Св. Пахомій найчастіше використовував уже існуючі “у вибраному місці”, але занедбані “й, зрозуміло, без мешканців” сільські будівлі; однак будівництво власне монастиря починалось зі зведення стін навколо нього. Про це неодноразово згадують різні версії Житія: так, створення першого монастиря Табеннісі почалося з будівництва мурів (саїдська версія Житія); зі стін було розпочато і зведення монастиря Пабау (“Пахомій залишався з братами в Пабау декілька днів, поки вони не побудували стіну монастиря” [1125, с. 173]), і того, що поблизу Панополя (“єпископ відвів місце для обителі, і після цього брати звели огорожу” [51, §81], і монастиря Пхнум тощо [1125, с. 186].

Залишається невідомим, якою була довжина стін першого монастиря Табеннісі, проте можна припустити, що ранні мури обителі у подальшому ченці розширили, оскільки Пахомій навряд чи міг собі попервах уявити наперед, скільки ченців збереться навколо нього. З іншого боку, в грецькій версії Житія фігурує цікава розповідь про суперечку Пахомія з братом (ще коли вони були вдвох) стосовно того, які розміри повинен мати майбутній

монастир: Іоанн хотів огородити стіною незначну територію (тобто мав на увазі невелику колонію самітників), а Пахомій, передбачаючи розмах чернечого руху в Єгипті, наперед претендував на більшу площу [51, §54].

Таким чином, можна констатувати, що ще за життя Св. Пахомія (тобто на середину IV ст.) кількість ченців у цьому монастирі сягнула далеко за сотню. Цей висновок збігається з даними “Лавсаїка”, в якому засвідчено більш пізній стан в історії киновії (майже три чверті століття після смерті Пахомія) і де розповідається про те, що в рядовій пахоміанській обителі на початку V ст. мешкало від двохсот до чотирьохсот ченців [223, с. 89] (про це ж свідчить й Іоанн Кассіан Римлянин [153, с. 293]); для порівняння: в головному монастирі Пабау в цей час нараховувалось 1300 насельників [761, с. 114]. У даному випадку, щоби вмістити такий великий чернечий колектив і численні будівлі, довжина стін по периметру повинна була сягати не менше 700-900 м [761, с. 115].

За підрахунками А. Бегнелла, населення середнього єгипетського села становило тоді приблизно 1270 осіб [719, с. 86]; звідси випливає, що кількість ченців у звичайному пахоміанському монастирі приблизно відповідала кількості працездатного чоловічого населення єгипетського села. За свідченням єпископа Єленопольського Палладія, автора “Лавсаїка”, в жіночому монастирі, фундатором котрого був Пахомій, мешкало близько 400 черниць [223, с. 97]. Велике єгипетське село (за даними того ж А. Бегнелла) могло наприкінці IV ст. мати 5000 або навіть і більше мешканців; таким чином, число киновітів у Пабау приблизно відповідало числу дорослого працездатного чоловічого населення такого села [719, с. 86].

Одночасно археологічні розкопки показують, що, наприклад, стіни гуртожитного монастиря Бавіт (поблизу Гермополя, сучас. Ашмунайн) авви Аполлона (межа IV-V ст.) були майже 2 км завдовжки, і за свідченням Аммона, в той час, коли автор відвідав цей монастир (близько 390 р.), під началом авви Аполлонія було 500 ченців. Така площа приблизно відповідає розміру середнього єгипетського села, котре займало територію в 15-18 га, –

тобто приблизно 400 на 400 м [1080, с. 223]. Дані про те, якою була висота стін, у джерелах не збереглися, проте можна припустити, що монастирські мури перевищували зріст людини: вони повинні були перешкоджати самовільному виходу ченців з обителі й не давати можливості насельникам бачити те, що відбувалось у миру.

Хоча при проведенні розкопок монастиря Пабау не було знайдено залишків монастирських стін, археологічний матеріал з інших сучасних Пахомію єгипетських монастирів свідчить про те, що мури зазвичай будувалися з цегли-сирцю (з такої цегли, наприклад, у IV ст. звали Білий монастир Шенуте, Саккара, Бавіт, обитель у Панополі; монастир Ісидора у Фіваїді, де мешкало понад 1000 ченців, був також оточений “великим муром з цегли” [1080, с. 240]). З побутової точки зору ці слабкі стіни виконували не стільки оборонно-захисні функції, скільки слугували прихистком від наступу піску з пустелі, яка межувала з родючою долиною, де розташовувались киновії. Тут варто звернути увагу й на те, що за наявності можливої (гіпотетичної) загрози нападу кочових племен з пустелі навряд чи пахомієві ченці, які не мали зброї, були спроможні витримати справжню атаку, як це відбувалось, наприклад, у середньовічних монастирях Європи. Щоправда, джерела майже не говорять про зіткнення ченців з бедуїнами: винятком є епізод з грецької версії Життя [51, §85] про те, як “якісь варвари” (?) почали війну; під цими варварами тоді розумілись кочовики-блеммії, але в жодній житійній версії не згадуються факти стосовно їх нападів на монастирі [1080, с. 242].

Взагалі стіни з необпаленої цегли самі по собі не були винаходом Пахомія. Наприклад, в одній із саїдських версій розповідається про те, як під час зведення стін монастиря в Панополі Св. Пахомій, нарівні з усіма братами, власноруч носив на спині глину: “Наш же отець Пахомій розпочав з братами будувати монастир, носячи глину на спині, як і всі наші брати. І були в цьому місті такі собі розгульні та заздрісні люди, котрі завдавали йому тяжких страждань: багато разів виходили вони вночі й руйнували стіни монастиря,

які він збудував вдень. Але людина Божа у своєму довготерпінні витримував, поки не був напучений через видіння: янгол окреслив стіну обителі своїм перстом як вогняною стіною. І після цього радісно працював він [Св. Пахомій] з братами, поки не завершив свою роботу, і його супротивники були осоромлені” [1080, с. 242].

Справа в тому, що сільські поселення на теренах Єгипту здавна оточувались стінами, які виконували ті самі побутові функції. Пахомій, перейнявши цю стару практику, вклав у неї новий зміст. Для нього мури монастиря, окрім побутових, були покликані виконувати й дещо важливіші завдання: суто релігійні та дисциплінарні. З одного боку, стіни відособлювали общину, яка жила за своїми суворими правилами, автономно, від зовнішнього світу (у Кассіана це подається як протиставлення “свободи пустелі” (“heremi libertas”) та “ярма гуртожитництва” (“coenobii iugum”) [153, с. 316]), замикали і створювали свого роду сакральний простір, за межами котрого перебував уже залишений ченцями “гріховний світ”. З другого боку, стіни перешкоджали різним порушенням внутрішньої дисципліни, зокрема, як уже згадувалось, самовільному виходу ченців за межі обителі та проникненню туди сторонніх. Зайти в пахоміанській монастир можна було лише через єдині ворота, біля яких постійно “чатував” воротар; саме в його функції входило стежити за всіма, хто заходив до обителі і хто її залишав [653, с. 77].

Монастир, як можна зрозуміти, включав до свого складу цілий комплекс будівель: дім для відвідувачів та гостей (т.зв. xenodochium), які приходили побачитись зі своїми родичами-ченцями (за Правилами, чоловіків та жінок розміщували в різних місцях [215, с. 401]), й інший дім для тих, хто проходив підготовчий курс перед тим, перш ніж стати ченцем; ці обидва будинки розташовувались із зовнішнього боку стіни обителі, біля воріт [51, §28-40].

Значну частину монастирської території займали житлові приміщення; центральне місце належало “дому зібрання”, у котрому відбувались як

церковні служби, так і загальні молитовні збори братії. Поруч із “домом зібрань” розташовувалась трапезна, до якої примикали кухня (“coquina”) та пекарня (“locus panes coquentium”); були в монастирі й комори для продуктів та одягу (“cellarium”, “cellula”, “cella”) [51, §112-115]; існував лазарет (з окремою кухнею), різні майстерні (“tabernacula diversarum artium”) – кравців, теслярів, сукновалів, ковалів, шевців та ін. [223, с. 208]. Однак, перш ніж перейти до дещо ширшого розгляду цих будівель та їх функціонального призначення, необхідно відзначити, що весь цей складний організм існував за рахунок власної праці, якій був присвячений основний час ченця-киновіта: робота починалась після ранкового молитовного зібрання і тривала до вечірньої молитви з годинною перервою “на обід”.

Попервах головним і загальним заняттям, яке приносило прибуток і давало можливість купувати собі необхідне, було традиційне плетіння циновок та кошиків [51, §§23, 28, 86, 105, 113]; надалі до цього додалося (в жіночих обителях) прядіння льону для левітонів і виготовлення тканих речей [51, § 134]. Левітони, як і циновки, пахоміани возили на власному кораблі в Александрію на продаж [51, §113]. У міру того, як монастирі розростались, і туди стікалися люди (бажаючи прийняти постриг), які в мирському житті мали різні професії, киновіальне господарство ставало дедалі більш різноманітним: виникали ремісничі майстерні, з’явилися свої землі та худоба [916, с. 278].

Розглядаючи специфіку храмового будівництва в пахомієвих монастирях, необхідно підкреслити, що в грецьких версіях Життя жодного разу не говориться про зведення церков усередині монастирських стін; більше того, саме слово “церква” як відповідник поняття “монастирський храм” тут взагалі не зустрічається. Там, де мова йде про місце богослужіння, завжди в тексті вживається слово “зібрання” (“сінаксис”). У той же час коптські версії, зазвичай також уникаючи прямого застосування слова “церква”, неодноразово розповідають про будівництво спеціальної споруди в обителі для богослужіння [672, с. 81]. Наприклад, у версії G₁ §27 говориться:

“Коли (в монастирі Табеннісі. – *Б.Б.*) необхідно було здійснювати євхаристію, закликав (Пахомій до братів. – *Б.Б.*) з найближчих церков священика і так влаштував їм свято”. З наведеного фрагменту Життя можна судити, що для богослужіння в монастирі існувало спеціальне приміщення (вірогідно, щось на зразок каплиці).

Також і в Пабау, після того як територія майбутнього монастиря була оточена стінами, брати побудували “маленьке місце для свята”; таким чином, виходячи з логічних міркувань, варто припустити, що після перетворення монастиря Пабау на головний у конгрегації, й туди двічі на рік (на Пасху та в місяці месоре 20-го, – тобто 13 серпня [51, §83]) збирались ченці з усіх інших пахомієвих монастирів, це “маленьке” приміщення зазнало перебудови, з тим щоби воно могло вміщувати всіх, хто приходив святкувати. У того ж Єронима Стридонського в “Передмові” до власного перекладу Правил Пахомія латиною стосовно монастирських свят зазначається наступне: “*Omniun monasteriorum principes unum habent caput qui habitat in monasterio Bau. Diebus Paschae ...*” (“Настоятелі всіх монастирів мають одного главу, який живе в монастирі Пабау. В дні Пасхи...”) [216, с. 393]; й далі: “...всі, крім тих, хто є необхідним у своїх обителях, збираються до нього (Пахомія. – *Б.Б.*), так що близько п’ятдесяти тисяч людей відзначають разом свято Страстей Господніх. В місяці месоре відзначається (у них. – *Б.Б.*) день відпущення, на кшталт ювілейного року, і відпускаються всім гріхи; ті ж, у котрих була будь-яка ворожнеча один з одним, примирюються; тут же призначаються нові глави монастирів, економи, глави домів та служителі, залежно від необхідності” [216, с. 393].

В саїдській версії Життя розповідається про те, що Пахому було видіння в “місці зібрання” в Пабау. Мова тут іде про ту ж саму монастирську церкву, або каплицю, свідченням чого є згадка про “східну стіну святилища”, на якій “була велика ікона”. Проте не лише Житіє не вживає загальноприйнятого поняття “церква” відносно приміщення, де проходила служба, але й Правила Св. Пахомія. Єдиний раз слово “церква” (“*ecclesia*”)

зустрічається тільки в перекладі Єронима – §3 “Передмови”; в самому ж тексті місце, де відбувались і напучення братів, і богослужіння, завжди позначається як “збори” (“collecta”) (ця особливість фіксується і в Правилах авви Орсісія [683, с. 115]).

Виходячи з наведених даних, можна стверджувати, що, скоріш за все, пахоміани уникали слова “церква” стосовно монастирських будівель, де здійснювалось богослужіння, маючи декілька причин. По-перше, впливовим чинником залишалась скромність самого Св. Пахомія та його adeptів і вони, будуючи в своїх киновіях невеликі “доми для літургійної практики”, свідомо відмовлялись називати їх церквами; однак це слово вони завжди використовували як назви церковних споруд, що розташовувались за межами обителі [719, с. 91]. По-друге, можна цілком об’єктивно припустити, що за часів Пахомія в монастирях ще не було церкви у звичному сенсі цього поняття: тут були “каплиці з парапетами”. Власне вівтарної частини вони не мали, і святилищем називалось у пахоміан місце “біля східної стіни”, де стояв престол. Очевидно, священик, якого запрошували зі сторони (зазвичай з найближчої сільської церкви) для здійснення літургії [51, §27], приносив із собою антимінс, котрим перед службою і покривався цей престол.

За даними джерел, коли кількість киновітів попервах була незначною, пресвітер відвідував монастирських братів лише раз на тиждень – у неділю вранці [673, с. 97]; “в дні ж суботні для причащення Пахомій ходив до церкви у сусіднє село” [673, с. 98]. Таким чином, можна зробити висновок, що коли число насельників зросло, і в чернецтво почали переходити (постригатися) й священики (до речі, сам Пахомій не хотів, щоби його ченці приймали пресвітерство, але священиків, які виявляли бажання стати ченцями, в обитель приймав [51, §27]), служба в обителі Пабау почала здійснюватись і по суботах, оскільки, з одного боку, вже не було необхідності запрошувати сільського священика, з другого – навряд чи невелика сільська церква мала можливість вмістити й місцеву паству, й ченців-пахоміан.

Характеризуючи далі т.зв. місце зібрань в киновіальному середовищі IV ст., варто відзначити ще один момент: це саме приміщення (до початку V ст.) було не лише місцем богослужіння, але й місцем для загальних молитовних зборів (“collecta maior” або “collecta omnium fratrum”) та духовних бесід (“praescepta maiorum”), котрі глава монастиря проводив з братією [1125, с. 265-266]. Щоденні загальні молитовні збори проходили вранці (“oratio matutina”) перед початком робочого дня і складалися з читання глав та уривків зі Святого Письма і молитв (за Єронимом – §8 його “Передмови”). Ченці сиділи на особливій підстилці, кожний у призначеному йому місці, й плели мотузки з очерету для виготовлення циновок. Один із братів (“за старшинством”: Єроним, §3) виходив на амвон і цитував напам’ять щось із Писання (Єроним, §6), в той час як решта послухників мовчки молилась; закінчивши читання, він давав знак, за котрим усі разом, відклавши роботу, повинні були підвестись, перехреститись і читати “Отче наш”; за наступним сигналом брати падали на коліна, перехрестившись перед цим, і зі схиленою головою “оплакували серцем свої гріхи” (Єроним, § 8).

За новим сигналом вони підводились, хрестились, знов промовляли “євангельську молитву” і за черговим сигналом, перехрестившись, сідали (Єроним, §10). Далі відбувалось нове читання зі Святого Письма, й цикл повторювався; проте скільки таких “циклів” включала в себе ранкова служба, джерела не повідомляють. Відомо лише, що в читанні Євангелій напам’ять (від ченців вимагалось знати обов’язково десять уривків на вибір з Нового Завіту й щонайменше один із Псалтирі) по черзі повинні були брати участь усі ченці; крім того, кожен насельник киновії мусив уміти читати (бути письменним) і добре орієнтуватись у тексті Писання (Єроним, §16) тощо.

У дні, коли здійснювалась євхаристія, служба, яка називалась “великою тижневою службою” (“maior hebdomas”), проводилась дещо інакше. Замість звичайних читань (“lectiones”) напам’ять уривків з книг Нового Завіту (“de scripturis quidpiam revolvens memoriter”) відбувався псалмоспів (“psallo”), який, стоячи на амвоні, могли здійснювати лише глава того дому, котрий

цього тижня був відповідальний за проведення “великої тижневої служби”, або ті, хто займав в означеному домі якусь керівну посаду. Брати (однак лише ті, хто належав до того ж самого дому), сидячи, підхоплювали псалом (“respondens”).

Після цієї служби глава обителі проводив з братами духовні бесіди, що відбувалися в суботу вранці (найвірогідніше, після загальної молитви), і в неділю – зранку й увечері [51, §28] (за Орсісієм, таких бесід було п’ять: ще одна суботнього вечора та друга ранкова в неділю [1123, с. 273]). Крім цих духовних напучень, щовечора глава монастиря вів окремі бесіди з братією про Писання, про його тлумачення або взагалі про щось повчальне (в Житті читаємо: “Бо з самого початку був у них звичай вечорами, після роботи та їжі, сідати разом, щоби досліджувати Писання” [51, §125]; і в іншому параграфі знаходимо: “Пахомій, після того як закінчував тлумачення Божественних писань, часто розповідав братам повчальні історії зі свого життя” [51, §10]), але ці дружні бесіди відбувалися вже на відкритому повітрі, можливо, на якійсь площі перед будинком зібрання: глава монастиря (як офіційний керманіч) сідав, брати, розташувались навколо нього (це відбувалось приблизно між 16-ю та 17-ю годинами) [51, §46, 97], ставили йому питання [51, §125], а він відповідав.

Стосовно т.зв. домів, джерела свідчать, що пахоміанські монастирі від своїх начатків поділялись на них (латиною – “domus”; грецькою – “ойкос”), – тобто на свого роду групи (“загали”) ченців, об’єднаних у перші роки гуртожитництва за родом занять, на котрі вони призначались главою обителі (наприклад, уже при створенні монастиря Табеннісі, коли кількість насельників збільшилась до ста, Пахомій поділив обитель на три дома (ойкоси): один включав до свого складу тих, хто готував братії їжу, другий – тих, хто піклувався про хворих, третій – тих, хто перебував “при братах” і займався напученням новіціїв [51, §28]), а пізніше (коли киновії розрослися) й за професіями (як уже згадувалось, Єронім (§6 “Передмови”) говорить про існування в монастирях домів ткачів льону, шевців, кравців, теслярів,

сукновалів, тих, хто плете циновки, пекарів і човнярів; Палладій згадує (19, гл. XXXII) ще й ковалів та погоничів верблюдів), а в одному випадку – за мовою (наприклад, дім александрійців, що нараховував за часів Аммона 20 чоловік, об'єднував тих, хто не знав коптської, але володів грецькою мовою; серед них були римляни і навіть один вірменин [51, §95]).

На приналежність до того чи іншого дому, як і до монастиря, вказував особливий знак, вигаптований на кукулі. Можна припустити, що дома розрізнялись за рівнем важливості і кожний з них займав своє місце у своєрідній ієрархічній драбині пахоміанства. Зокрема, Єроним Стридонський фіксує наступне: “Коли всі збираються разом, глава першого дому (“*prioris domus praepositus*”) повинен іти попереду всіх, решта йдуть за рангом домів та людей (“*iuxta ordinem domorum et hominum*”)[334, с. 144].

Джерела, однак, на жаль, більш конкретних та змістовних даних стосовно структури киновіальних домів не подають; чи була це спеціальна будівля, в якій розташовувались чернечі келії (кожна з окремим входом) та інші служби [51, §144], або цей термін позначав лише організаційний підрозділ (саме таким організаційним підрозділом був і відповідний поділ кожного монастиря на “коліна” (латиною – “*tribus*”), котрі склалися з трьох або чотирьох домів (“*ternae vel quaternae domus in unam tribum foederentur*”), про що згадує лише Єроним [334, с. 150]), теж невідомо, оскільки в текстах “канонічної пахоміани”, що збереглися до сьогодні, відносно цього не міститься консекутивної інформації. В будь-якому випадку, члени одного дому (й однієї професії) мешкали поблизу один від одного, – тобто в розумінні подвижників “жили разом” (“*sint pariter*”), – і кожного вечора перед сном (за Єронимом: “Після шести молитов, коли всі розходились по келіях для сну...” [334, с. 155]) збирались для молитви, яка, на відміну від ранкового загального молитовного зібрання, проходила “по домах” [1123, с. 298]. Це мале вечірнє молитовне зібрання “по домах” називалось у пахоміан “шестиразовою молитвою” (в тексті дослівно: “шість разів молитви” (“*sex orationes vespertinae*”) [833, с. 43]). За припущенням О. Хосроєва:

“Найвірогідніше, це вечірнє зібрання “по домах” за своєю структурою мало чим відрізнялось від великих ранкових зборів” [683, с. 96].

Можна також припустити, що для подібних зборів кожен дім мав спеціальне приміщення (свого роду “домову” каплицю), в якій двічі на тиждень, по пісних днях, проходили й уже згадувані духовні бесіди глав домів з братами [51, §28]; ще джерела фіксують, що і вранці у недільні дні, коли не треба було йти на роботу, після “великої тижневої служби” й традиційної духовної бесіди брати, вже автономно, молились у цій малій “домовій” каплиці. Подібна молитовна практика мала назву “малої тижневої служби” (“*minor hebdomas*”), на котру, в разі необхідності, могли запрошуватись лише ті, хто належав до того ж “коліна” [1123, с. 411]. Перш ніж розійтись після малої служби по келіях, брати в тому ж приміщенні обговорювали між собою те, що почули в недільному духовному напученні глави монастиря [1123, с. 412-413].

Розглядаючи в ракурсі побутових реалій проблему харчування ченців-киновітів, необхідно, перш за все, відзначити, що в кожному пахоміанському монастирі була трапезна (“*convivii locus*”, “*convivium*”, “*vescendi locus*”), куди двічі на день (їжа два рази на день було особистим нововведенням Пахомія в аскетичну практику гуртожитництва на Сході; переважна більшість єгипетських пустельників у IV-V ст. зазвичай їли один раз на день або лише тричі на тиждень [1123, с. 414]) в чітко встановлений час, ополудні (“Коли дають... сигнал до полуденної трапези” [51, §69]) й увечері (“Але коли ввечері знов дадуть сигнал (до трапези. – *Б.Б.*), давайте підемо і будемо їсти, скільки нам необхідно” [51, §77]), за спеціальним сигналом [51, §52] збирались усі насельники монастиря для спільної трапези. Однак ті, хто “присвятив себе більшій стриманості” (“*maiori se abstinentiae dedicantes*” [834, с. 58]), могли залишатись у власній келії та вживати лише хліб і сіль та пити воду [834, с. 58].

В Житті стосовно цього фіксується наступне: “Якщо ж хтось із них хотів утримуватись, утримувався охоче й без перешкод” [51, §28]. По пісних

днях, тобто в середу і п'ятницю, й під час календарних постів полуденної трапези у пахоміан не було: ченці їли тільки увечері [131, §5]. Той, хто запізнився до столу без особливого на те дозволу, карався тим, що залишався без їжі [131, §32]. За столом у трапезній кожний послушник займав відповідне йому місце [131, §29], яке залежало від довготривалості перебування в монастирі (“...не вік (aetas) береться у них до уваги, а час перебування в монастирі (professio)” [131, §3]; однак порушника монастирської дисципліни глава дому міг перевести на менш почесне місце [131, §30]. В обов'язки глави дому входило також вчити своїх підопічних поводити себе пристойно за столом: не розмовляти, не сміятись [131, §31], не дивитись, як їдять інші (для цього на голові повинен бути кукуль [131, §29]), і не торкатися їжі до того, поки це не зробить глава дому [131, §30]. Гості монастиря до спільної з ченцями трапези не допускались [131, §50].

За межами трапезної вживання їжі було суворо обмежене спеціальними приписами: в келії не повинно бути нічого їстівного, крім отриманого в особливих випадках у економа [131, §78], без спеціального дозволу в келії не дозволялося їсти [131, §114], жоден насельник наодинці не мав права їсти нічого з городу або саду [131, §71, 73,77], за межами монастиря не дозволялось готувати варену їжу [131, §64, 80]. Джерела містять досить цікаві свідчення про тогочасний раціон ченців-пахоміан. На відміну від тієї їжі, яку вживав Пахомій, коли жив у аскета Паламона (“Влітку я тримаю піст щодня, – говорив Паламон Пахомію, – взимку ж їм раз на два дні. За благодаті Бога я не їм нічого, крім хліба та солі, а олії й вина не вживаю” [51, §6]; і старець дуже засмутився, коли побачив, що Пахомій доклав у їжу олію [51, §7]), раціон киновіальних ченців можна назвати багатим і поживним.

Раз на день, вірогідно, ополудні (за словами самого Св. Пахомія: “Тому, коли вдень подають сигнал братам до трапези, не чекай до вечора, а йди та їж з ними п'ять шматків хліба (один порціонний хлібний “шматок” у пахоміан важив 35 г. – Б.Б.) і приготовлену для них варену їжу” [51, §69]), для ченців готували варені овочі (“Першим запровадженням Пахомія в

монастирі був дім малих економів, які повинні були накривати стіл і варити братам їжу” [51, §28], й далі в Житії знаходимо: “...і сам Пахомій їв варені овочі згідно із загальним звичаєм” [51, §53], куди додавалась олія (монастир витрачав у середньому близько 20 літрів олії на місяць для готування саме вареної їжі [980, с. 32]) (це могла бути сочевиця, овочевий суп, овочеve рагу або горошок люпину (“*lupinus albus*”) у вигляді пюре), і кашу з перетертої пшениці із сиром (“*pulmentum*”) (§ 44, 64 Правил Пахомія) або сочевиці.

На початковій стадії гуртожитництва ченцям-пахоміанам дозволялось вживати варену рибу (про це повідомляє нам саїдське Житіє Пахомія: “...брати приносили йому (Пахомію. – *Б.Б.*) рибу, а він готував її, і вони разом їли”); у подальшому цей привілей залишився лише для хворих та немічних старців [980, с. 32]. Крім того, судячи з джерел, олія використовувалась і для господарських, і для побутових потреб: змастити після роботи руки для пом’якшення [131, §32], змастити сандалії [131, §140], змастити рану [131, §105], змастити вісь колеса [131, §107] тощо. Доречно також підкреслити, що на відміну від пахоміан, єгипетські самітники (анакорети) дозволяли собі їсти варене лише двічі на тиждень: в суботу і неділю. Саме на їх аскетичну практику посилається Св. Пахомій, коли говорить, що святі отці наказували “варити овочі для братів по суботах і неділях” [131, §15].

На загал, основним продуктом харчування був, звичайно, хліб (“*panis*”) із сіллю (“*sal*”), без якого не обходилась жодна трапеза. Необхідно відзначити, що в перші роки становлення гуртожитництва брати наймались жінцями до якого-небудь господаря-землевласника, котрий мешкав неподалік від обителі, і плату одержували хлібом. Коли монастирі розрослися, і у них з’явилися власні поля, що зазвичай розташовувалися прямо за стінами киновій, пахоміанська обитель почала сама себе забезпечувати хлібом [254, с. 3]. Подальше збільшення полів з метою прогодувати братію, яка порівняно швидко зростала, у підсумку призвело до загальної кризи киновії [51, §127]. З другого боку, саме хліб із сіллю

залишався головною, якщо не єдиною їжею для тих, хто “віддавався стриманості” (в аскетичному сенсі) і не брав участі в спільній трапезі [216, с. 406]. Для них пеклись спеціальні “порційні” хлібці (“*parvuli panes*”) і роздавались по келіях [131, §79]. Пахомій сам час від часу практикував подібну стриманість [51, §55]; також і ті, хто був покараний, мусили їсти лише “хліб із сіллю через день” [216, с. 407].

Освячений хліб використовувався ченцями для зцілень та вигнання бісів [51, §44]; грубу сіль або грудку солі перед використанням розтирали [51, §7]. Хліб у киновіях не пекли щодня (найчастіше – двічі на місяць), а заготовляли в значній кількості, в тому числі й на випадок можливого голоду [216, с. 408]. За таких обставин хліб перетворювався на сухарі, і його перед вживанням розмочували у воді (S₄, § 81). Традиційним доповненням до хліба (коли не давали вареного) була зелень (“*lapsanium*”), яку ченці збирали (під “зеленню” на Сході й нині розуміється збір їстівних трав) і засушували на схов; приправою до зелені були олія та оцет (“*acetum*”) [51, §7].

Пахоміани їли й сирі овочі (коли навколо Пахомія почали збиратись перші учні, він “розвів город і сам саджав та поливав овочі (“*holera*”) [51, §24]; надалі у пахоміан в монастирях були свої городи (“*hortus*”), які оброблялись городниками (“*hortulanus*”) [131, § 71], однак джерела не фіксують які саме; лише в одному місці єдиний раз згадується часник і зелена цибуля [223, с. 290]. Тому, хто виходив за межі монастиря, крім хліба, можна було брати з собою лише “овочі, приправлені сіллю та оцтом” (“*holera sale acetoque condita*”) [131, §80] (в даному випадку ці інгредієнти слугували консервантами, щоби овочі могли довше зберігатись на спекотному повітрі).

Тільки раз у пахомієвій літературі згадується сир [51, §55], який поряд з оливками (“*olivas ternas*”) і фруктами не входив у щоденний раціон киновітів. Стосовно фруктів у текстах говорить лише про смокви [51, §97], виноград [131, §73] (монастирі пахоміан мали, до речі, великі виноградники, проте ченцям категорично заборонялось “рвати плоди самотійно”) і фініки (“*fructus palmarum*”) [51, §5; 186, §76]; з фініків та смокв насельники варили

компот [51, §111], на десерт якісь “солодощі” (“tragematia”), котрі він міг їсти лише в своїй келії [131, §38]. У другій половині V ст. пахоміани вже отримували солодощі (щось подібне до цукатів) раз на три дні або щонеділі [131, §53]. У випадку, коли хтось із родичів приносив в обитель “солодкі сушені фрукти”, то воротар мав право (згідно з киновіальними настановами) “дати тому, кому їх принесли, стільки, скільки той може з’їсти”; решту потрібно було віддати хворим [131, §53].

Відповісти на питання, що саме являли собою ці солодощі, допомагає розповідь Іоанна Кассіана: “В неділю після служби авва Серен приніс гостям кошика із сушеним нутом (друга назва нуту – “баранячий горох”. – Б.Б.) (“cicer frictum”), котрий вони (єгиптяни. – Б.Б.) називають “trogalia”; звідти ми взяли по п’ять горошин (quina ... grana), по дві маленькі сливи (“мухагіа біна”) й по одній смокві (“caricas singulas”)” [153, §1]. Якщо до цього додати, що пили киновіти за невеликим винятком лише воду, то на цьому раціон ченця закривається; єдиним уточненням є заборона пити воду вночі в пісний день [131, §88]. Крім того, варто зазначити, що в кожному пахоміанському монастирі існувала або криниця, або великий резервуар з питною водою, який майже щотижня чистили [51, §70]; у великих киновіях, наприклад, у Пабау, існував навіть власний водогін із глиняних труб [719, с. 102].

Набагато краще в пахомієвих спільнотах харчувались хворі. Наприклад, Єроним у “Передмові” пише наступне: “За хворими доглядають вони з дивовижним смиренням і готують їм багато поживної їжі. Здорові ж перебувають у суворій стриманості: всі постять двічі на тиждень, по середах і п’ятницях, крім часу Пасхи та П’ятидесятниці. В інші дні бажаючи можуть їсти пополудні, так само і ввечері накривається стіл для тих, хто працював, для старців та дітей, а також у дуже спекотні дні” [216, с. 393]. Хворим дозволялось пити вино (“vinum”) (звичайно змішане з водою) і гарум (“liquamen de piscibus”) (в тексті знаходимо: “До вина та гаруму жоден [чернець] не повинен торкатись, крім як у палаті для хворих” [131, §45]; щодо гаруму – то ця страва була добре відома і грекам, і римлянам: дрібну

рибу певного сорту складали в чан, міцно солили й залишали на 2-3 місяці, часто перемішуючи; коли все перетворювалось у густу однорідну масу, зціджували густу рідину, яка і є гарумом), котрий міг бути приправлений олією (коли, наприклад, хворому Пахомію принесли “гарум з олією”, то він, не відмовившись від гаруму, попросив корець води і лив на гарум до тих пір, поки олія не зникла [51, §64]), що суворо заборонялось здоровим насельникам: “Якщо родичі ченця принесуть йому якусь їжу, то не повинен він їсти ні гаруму, ні пити вина і взагалі нічого з того, що не їдять [брати] в монастирі” [131, §54]. Проте пахоміани, які в їжі не зрадили своїй старій (пустельній) аскетичній практиці, навіть будучи хворими, принципово відмовлялись від вина: “Деякі з них були аскетами, які, досягнувши вже віку майже сімдесяти років, жодного разу, ні здоровими, ні хворими, не куштували вина” [51, §79].

Особливо важкі хворі могли отримувати в раціон і варене м'ясо [131, §53] (попервах пахоміанські общини не мали власної худоби, і при нагальній потребі змушені були м'ясо купувати; коли киновії розрослись, у них з'явилися скотні двори та ферми: “Жоден [чернець] не повинен йти на ферму... крім чабанів і погоничів (“armentarii et bubulci”))” [131, §108]). Більшість сучасних дослідників проблем історії пахоміанства стверджує, що з плином часу (до кінця V ст.) в ці суворі правила відносно чернечого харчування було внесено ряд змін та послаблень. Джерела дозволяють констатувати, що ці зміни вже існували за часів правління авви Орсисія.

Так, у Правилах Орсисія говориться про інші ласощі, які подавались братії на десерт, а саме про якийсь різновид солоного “печива”: “Після того, як зібрання розпущене, відповідальний за печиво повинен покласти його в достатній кількості в кошик, а його покласти в закритому (темному. – Б.Б.) місці з незначною кількістю чистої солі, з якою ніяка інша, навіть сіль воріт (цей вираз залишається для текстологів незрозумілим), не повинна бути змішана. І він повинен покласти її [чисту сіль] разом із кошиком печива, щоби той, хто захоче їсти, міг прийти та їсти. А ті, хто їсть, ніяким чином не

повинні вибирати [звідти] солоне печиво” [240, с. 448]; крім того, Орсисій згадує ще якусь “випічку” (“Лише така річ, як випічка, є ласощами” [240, с. 449]), про яку інші дотичні тексти пахоміан мовчать [719, с. 103]. Досить несподівано у творі Орсисія згадується пиво як звичайний напій для хворих (“Навіть якщо всі хворі брати (дослівно – “ті, хто сильно страждає від жару і не спроможний їсти хліб за спільним столом”) будуть мати необхідність у незначній кількості пива або в якійсь іншій їжі, котра не забороняється законом гуртожитництва, то глава монастиря повинен дати їм її” [240, 449- с. 450]), про який до цього ніколи не писалось у пахоміанській літературі.

За археологічними даними можна відтворити архітектурний (конструкційний) вигляд та особливості киновіальної трапезної IV-V ст. Відомі на сьогоднішній день трапезні двох видів. Один – це прямокутне видовжене приміщення з довгим кам’яним столом посередині та суцільними кам’яними лавами по його обох боках; краї столу часто трохи підняті, щоби їжа не скочувалась на підлогу. Однак, як показали розкопки монастиря авви Бане [916, с. 270], котрий датується V ст. (сучас. Дейр абу Фана; розташований за 6 км на північний захід від Ашмунайна, тобто Гермополя на межі з пустелею), трапезна могла й не мати столу: в довгому тунелеподібному приміщенні ченці сиділи уздовж стін на вузьких лавах. Посередині стояла така ж довга широка лава, на якій з двох боків ченці сиділи спиною один до одного; тут, оскільки для столу не залишається місця, насельники їли, тримаючи свою тарілку на колінах. У численних стінних нішах, де були вмонтовані дерев’яні полиці, ченці, скоріш за все, зберігали свій посуд [916, с. 271].

Перед столом у такому приміщенні, зазвичай зі східного боку, стояв престол, за яким читець промовляв молитви під час вживання киновітами їжі. В більшості випадків монастирська трапезна з’єднувалась з церквою проходом і вважалась її частиною [916, с. 272]. Можливо, це пов’язано зі стародавнім звичаєм здійснювати “трапезу любові” або прямо в храмі, або в приміщенні, яке до нього примикало [916, с. 274-275].

Другий вид трапезної – це переважно квадратне приміщення, де кам'яні лави мали форму кола (середній діаметр – 1,5 м) з невеликим проходом усередину (могли й окремі сидіння бути розташовані по колу); ченці сиділи обличчям один до одного, а внутрішній простір кола залишався місцем для їжі: тут міг стояти стіл, проте тарілки братія, найвірогідніше, тримала на колінах. Подібних кіл, у кожному з котрих сиділо по 4-6 або навіть 8-10 чоловік, у трапезній могло бути декілька; між колами залишався достатньо широкий прохід [916, с. 277].

Під час розкопок різних монастирів Єгипту були знайдені великі глиняні блюда (середній діаметр 40-45 см) із заглибленнями у формі маленьких тарілок по краях блюда; одне блюдо мало 6 великих “тарілок” і 6 маленьких, з одним найбільшим заглибленням у центрі [916, с. 280-281]; існували блюда й на 4 особи. Фахівці вважають, що це своєрідний піднос: він подавався до вже згаданого “круглого столу” (й, можливо, ставився на якусь підставку в центрі) так, що кожний чернець, який сидів за цим столом, одержував свою порцію (заглиблення в центрі призначалось для глечика з водою) [916, с. 282].

Про ще один цікавий варіант чернечої трапези повідомляє Іоанн Кассіан. Він, щоправда, не згадуючи “круглого столу”, розповідає, як у киновії авви Павла ченці для трапези розташовувались у відкритому дворі групами по дванадцять чоловік [153, §1]; за археологічними даними, найдревнішою трапезною такого “відкритого” типу на Сході є трапезна монастиря Єремії в Саккара (друга половина V ст.) [719, с. 105]. Разом з тим, на думку відомого сучасного дослідника В. Гроссмanna, другий вид трапезної був найбільш давнім для християнських спільнот на теренах Єгипту, і саме так була організована трапезна в обителях перших пахоміан [719, с. 105]. О. Хосроев, зі свого боку, далі резюмує: “Враховуючи, що в рядовому пахоміанському монастирі мешкало не менше двохсот ченців, і що у нас немає підстав припускати, що ченці приходили на трапезу в декілька

змін, можна вважати, що трапезна мала значні розміри, оскільки повинна була вмістити декілька десятків таких круглих столів” [719, с. 105].

Джерела досить повно свідчать також і стосовно питання принципів організації самого чернечого гуртожитництва. Наприклад, є дані про те, що пахоміани могли жити по двоє або навіть по троє в келії. В першу чергу, такі факти згадує Єроним Стридонський [131, §88], зазначаючи, що жоден чернець, лягаючи спати, не повинен розмовляти з іншим (дослівно: “Cumque ad dormiendum se conlocaverit, alteri non loquetur”); далі, в §95 Єроним пише, що ніхто не повинен спати з іншим послушником на одній циновці (латиною: “nullus in psithio cum altero dormiant”). Цілком зрозуміло, що подібна заборона була спрямована проти гомосексуальних відхилень, які могли виникнути серед братії. В Правилах Орсісія [240, с. 447] мова йде про те, що якщо один брат встає вночі, щоби цитувати вголос Святе Письмо, а другий, “котрий спить з ним в келії”, продовжує спати, то перший повинен вийти з келії щоб не розбудити його. Третє джерело – Палладій Єленопольський – говорить про те, що янгол заповів Св. Пахомію будувати у дворі монастиря різні келії, щоби в них ченці жили по троє [223].

Нарешті, Іоанн Кассіан Римлянин пише про те, що в киновії (але не називаючи в якій саме) чернець жив або в окремій келії, або вони могли жити по двоє (“cellulam, quam aut solus aut cum alio tantum inhabitare permittitur”), якщо у них була спільна робота, чи їх об’єднували стосунки учитель-учень, або схожість характерів та звичок зробила їх товаришами [153, с. 331-332]. Ці свідчення, хоча й суперечать іншим текстам корпусу класичної пахоміани, однак відображають, вірогідно, дещо пізнішу стадію в житті та побуті киновії (за часів авви Орсісія) (ще за Феодора ченці жили по одному в келії; доказом є розповідь про Патхельфія та його єретичне вчення, до якого, оскільки він жив самотньо, без дозволу глави свого дому, “таємно вночі” прийшов якимось молодий чернець, щоби послухати “гріховні проповіді” старця [639, с. 155]), коли, судячи з обставин, монастирі стали перенаселеними [51, §146; 131, §88]. Розширювати територію обителі, ламаючи старі стіни, навряд чи можна

було до безкінечності, тому логічно припустити, що “старі” насельники монастиря з часом змушені були потіснитись і ділити келію на двох [719, с. 11].

За свідченням Єронима (§2 його “Передмови”), кожний киновіальний дім пахоміан складався приблизно із 40 ченців. Археологічний матеріал (правда, для пізнішої епохи: VII-VIII ст.) дає можливість фахівцям стверджувати, що з метою економії місця житлові приміщення в монастирях розташовувались не окремо одне від одного, а всередині великого будинку, і двері кожного такого житлового приміщення виходили або у двір, або в загальний коридор (як і в сучасному гуртожитку). Приклади такого типового розташування чернечих житлових приміщень можна знайти в декількох киновіальних монастирях Єгипту. Наприклад, у монастирі авви Аполлонія (Балаїза) було знайдено американськими археологами декілька довгих та вузьких приміщень (близько 20 м x 3,5-4 м) [1080, с. 236], які примикають одне до одного і розділені тонкими стінами; кожна кімната мала свій вихід у двір з боку вузької стіни; на протилежній від дверей стіні було вікно, що виходило в долину [1080, с. 236-264].

Оскільки жодних слідів існування ліжок немає, доцільно припустити, що ченці спали уздовж довгих стін на підлозі, підстеливши циновки, а посередині залишався широкий прохід [1080, с. 264]. Ще в одному монастирі тих часів неподалік від Ансини (Антинополя) було відкрито у 80-х рр. XX ст. п'ять подібних приміщень по обидва боки широкого коридору; спали ченці, скоріш за все, теж на підлозі [1080, с. 265]. За кількістю стінних ніш, котрі розташовувались на однаковій відстані одна від одної (вони, як уже підкреслювалось, слугували ченцям шафами для особистих речей), можна встановити число мешканців такого приміщення, а саме – 6-8 осіб [719, с. 113].

У монастирі авви Симеона (Дейр Анба Хадра) поблизу Асуана збереглись схожі приміщення з вмонтованими вздовж стін ліжками з невеликим заглибленням посередині (у формі мілкої ванни) та нахиленою

спинкою для голови; така конструкція нагадує “*reclinis sellula*” пахоміан [719, с. 112]. В усіх цих випадках фіксується вже не індивідуальна келія, як було у пахоміан, а приміщення, призначене для декількох аскетів. Отже, є підстави припустити, що і пахоміани, з метою економії місця, розташовували келії в таких будівлях, де двері кожного насельника виходили в спільний коридор або у двір. Вірогідно, Св. Пахомій мав на увазі саме таке розташування келій, коли в одній із притч говорив: “Ось дім, в якому сто кімнат, або келій” [51, §75].

Переходячи до висвітлення специфіки внутрішньої організації монастирів пахоміан, необхідно підкреслити, що Св. Пахомій Великий не був родоначальником християнського чернецтва: він став фундатором киновітної конгрегації, яка складалась з дев’яти гуртожитних монастирів [131, §112] і до котрої авва Феодор приєднав ще три обителі [131, §134]. Ченці кожного з цих монастирів були об’єднані спільною територією, оточеною мурами, спільними молитовними зібраннями, спільною трапезою, спільною роботою, і жили за єдиними правилами. Дотриманню цих правил сприяла так само єдина для кожної обителі ієрархія посадових осіб [719, с. 114]. Над усією киновією стояв єдиний глава – авва, неухильна покора (послух) котрому була умовою “*sine qua non*”. Спочатку керманич жив, як уже говорилося, у монастирі Табеннісі; у подальшому він переселився в монастир Пабау – коли останній став головним у конгрегації. Звідси авва керував усіма киновітами (дослівно: “*Omnium monasteriorum principes unum habent caput qui habitat in monasterio*” [216, с. 393]).

Двічі на рік глава чернечої общини збирав ченців усіх монастирів у Пабау [51, §83]. На цих зборах авва здійснював нові призначення на всі монастирські посади, хрестив та причащав оглашених [51, §83]. Авва сам часто відвідував свої монастирі [51, §84, 60], улагоджуючи конфлікти [51, §42] і даючи напучення [131, §42]; а якщо не мав можливості прийти в обитель особисто, то звертався до братії письмово, через відповідні послання. В екстрених випадках він скликав до себе в Пабау всіх глав монастирів.

Маючи цю важливу прерогативу, авва сам призначав собі наступника [51, §114, 117, 130].

Глава киновії спрямовував духовне та організаційне життя монастирів; усіма ж господарськими справами опікувався економ або головний економ (“Бо головний монастир був у Пабау, де головний економ знає всіляку потребу ченців і, таким чином, керує ними... приймаючи плоди їх праці”). На щорічному зібранні в серпні всі обителі звітували перед [51, §83]. головним економом про свою роботу за рік. (Раз на тиждень глава дому в кожному монастирі записував на дощечках результати виконаної роботи, і ці звіти, які надалі зводилися до купи, зберігались до річних зборів [131, §27]). Головний економ у пахоміан офіційно відповідав (на цьому наголошують Правила) за весь розподіл роботи по монастирях конгрегації [51, §134].

Очолював пахоміанську обитель настоятель або ігумен (“princeps”) (у коптських текстах його називають “людина монастиря”). Він призначався главою киновії і міг бути в будь-який час переведений на іншу посаду (наприклад, Петронія, котрий раніше був ігуменом монастиря Тбеу, Пахомій перевів на посаду глави нового монастиря Тсміне, а на його місце призначив Аполлонія (S₅, §57); Феодор, щоби подолати кризу гуртожитництва, замінив усіх керманічів монастирів, й після цього двічі на рік міняв їх, переводячи “з однієї общини в іншу” (S₆, §36) з метою подолання вже існуючої корупції). Основною функцією глави монастиря було стеження за дисципліною (він карав винних і порушників Правил [131, §8]; без його наказу відповідальний за тижневу службу не міг давати сигнал до трапези або до шести вечірніх молитов [131, §23]; йому доповідали про всіх відвідувачів обителі [131, §51]; він давав дозвіл на вихід з монастиря [131, §55]).

Крім того, керманіч обителі відповідав за духовне виховання братії: тричі на тиждень, у суботу вранці та в неділю вранці й увечері, він проводив бесіди і виголошував напучення для всіх мешканців монастиря [51, §20; 131, §28]. В господарському житті чернечої обителі його роль також залишалась головною: за його вказівкою розподілявся матеріал для роботи по домах

[131, §23]; так само лише він визначав усі види робіт на кожний день [131, §23], і щотижня глави домів звітували перед ним щодо виконаної роботи [216, с. 393].

Однією з перших посад, які ввів Пахомій, створюючи перший монастир, була посада “економа всіх матеріальних потреб обителі” (латиною – “dispensator”) [51, §28, 61], однак про те, що входило в коло його обов’язків, свідчень у джерелах залишилось небагато. Аналізуючи наявний матеріал, можна стверджувати, що він відав речовим складом (“Якщо один з братів зазнав травми... і має потребу у додатковому одязі або в незначній кількості олії, тоді глава його дому повинен піти в те “місце, де перебувають економи”, й отримати це там для нього...” [131, §105]) і продуктами всього монастиря [51, §77, 78], а також трапезною і лазаретом. Проте прямим і безпосереднім начальником рядового ченця залишався глава його дому (“praepositus domus”), який відповідав і за все, що відбувається в домі, і за кожного брата окремо. Саме він розподіляв роботу серед своїх “підлеглих” (ченці виконували “роботу, котру визначав для них глава дому за розпорядженням... авви монастиря” [51, §28], і без його наказу “жоден не повинен нічого робити в домі” [131, §123].

Глава дому вчив своїх підопічних поводити себе належним чином [131, §31], і саме він карав їх за різні порушення [131, §133], він же особисто розподіляв необхідний для насельників одяг [131, §42, 81, 105], що зберігався в коморі його дому під наглядом “другого” [131, §70] (в грецькому Житті Св. Пахомія відносно цього наказу читаємо: “В кожному домі глава дому або його “другий” тримає зачиненим у (спеціальній. – Б.Б.) келії всі запасні плащі до тих пір, поки (братам. – Б.Б.) не буде потреби попрали їх або одягнути” [51, §59], і давав дозвіл на догляд за хворим [131, §47]. Як уже згадувалось вище, двічі на тиждень по пісних днях він вів духовні бесіди з братами свого дому [131, §115, 138], на яких усі повинні були бути присутніми. Кожного тижня глава дому звітував перед главою монастиря

стосовно виконаної роботи і важливих подій, що відбувалися (іноді таке траплялося) в житті обителі [131, §27].

В усьому глава пахоміанського дому повинен був слугувати взірцем для братів, і тому спеціально для нього була складена “пам’ятка”, що він не має права робити. Разом з тим, якщо він не справлявся зі своїми обов’язками, він сам підлягав покаранню так само, як і рядовий чернець-киновіт [131, §136]. Нарешті, всі проблеми, які виникали між главою дому та його підлеглими, вирішував глава монастиря разом з братами, котрі “відомі праведним життям і вірою”, однак питання про кількісний склад цієї “ради старійшин” залишається відкритим через брак фактологічного матеріалу.

Одночасно кожна посадова особа в монастирі мала свого заступника, або т.зв. другого (*secundus*), який брав на себе обов’язки відповідальної особи у разі її відсутності, зайнятості, хвороби і т.п. Так, згідно з Житієм, уже у першому монастирі Табеннісі Св. Пахомій призначив “економа... а “другого” – в помічники йому. І поставив главу дому на кожний дім і “другого” йому помічником” [51, §28], і далі: “...коли отець монастиря був відсутній, то його “другий” ставав відповідальним за все” [51, §28]. Крім того, в текстах пахоміан фіксується звернення авви Орсисія до “других монастиря” (“*vos, qui secundi estis monasterii*”) [387, с. 521], і до “других домів” (“*vos... qui secundi estis singularum domorum*”) [387, с. 52]. Правила Св. Пахомія чітко говорять про функціональні обов’язки лише відносно “другого” глави дому: його постійним і головним обов’язком була відповідальність за майно дому – чи то господарський реманент [131, §65], чи то одяг [131, §70] або книги [131, §101]. У разі відсутності глави дому або ж його зайнятості, “другий”, згідно з киновіальними законами, брав на себе всю повноту влади і виконавчі прерогативи.

Необхідно констатувати, що киновіальна чернеча практика, яка сформувалась і досить швидко поширилась протягом IV – першої половини V ст. на території Верхнього та Нижнього Єгипту, мала ряд об’єктивних соціальних передумов і світоглядних чинників аксіологічного характеру. В

першу чергу, доцільно виділити лабільні тенденції (в сполученні з аспектами наявності общинної стратифікації) тогочасного суспільного розвитку на Сході Римської імперії. Саме ці тенденції створили низку суто асоціальних консекутивних парадигм в усталених духовно-ментальних та релігійних пріоритетах, сповідуваних в епоху домінуючим населенням означеного регіону. Рецептивність єгипетських селян (у переважній більшості до VII ст. саме з їхнього середовища, а не з числа представників міського населення долини Нілу постійно поповнювались згуртовані лави прибічників і активних послідовників усамітненого життя) до сакральних ідей християнської аскези та аскетичної практики (в руслі консеквентного подвижництва) пояснюється не лише важкими умовами побуту, культурними традиціями містичного спрямування та природним тяжінням до глибокої відстороненої споглядальності (в межах психогенезисної самоідентифікації), але й значною (в позитиві) креативністю і екстраполуючою конвергентністю грецького та коптського етнотипу (з точки зору його холізму) на тлі когнітивного дисонансу (тобто інтелектуального і духовного конфлікту), котрий спостерігався і невпинно розростався в строкатому пізньоантичному соціумі Сходу, що завжди мав схильність до певної філософської та релігійної гетеродоксії (різномислення).

По-друге, аскетичний ригоризм єгипетських пустельників-анахоретів (послідовників Св. Антонія Великого) не мав через відсутність чіткої централізованої організації та принципову контемплативну рестрикцію (споглядальну обмеженість) власних лідерських перспектив, – тобто реальної можливості структурно домінувати в розшарованому чернечому середовищі Сходу на засадах психогенної (духовно обумовленої) переваги. Варто також підкреслити, що своєчасна й далекоглядна резигнація (відмова) Св. Пахомія Великого від субсумції (підпорядкування) вже до нього сформованим ідеалам християнської аскези і наступна симпліфікація (спрощення) та досить суттєве полегшення ним вкрай важких умов життя та побуту аскетів-пустельників дали йому можливість стати фундатором і організатором

нового, киновіального типу існування чисельної чернечої спільноти. Крім того, аналізуючи пахоміанські евідентні реалії через призму есенціальних азеїтетних (незалежних від Божественного провидіння) характеристик, можна зробити висновок, що феномен пахоміанства є результатом комплексних ендегенних причин, які на практиці вилились, з одного боку, в появу субституційних (рівнозначних) аскетичних пріоритетів для адептів ортодоксального подвижництва, а з другого – в розвиток гносеологічних перспектив, пов'язаних з процесом поступової адаптації онтологічних традицій ранньої православної аскези для сотеріологічних потреб Церкви.

3.4. Ареал розселення і кількісний склад пустельників

У руслі аналізу організаційно-ритуальних, обрядових і побутових особливостей чернечої аскетичної практики у єгипетських пустелях IV-V ст. необхідно вказати, що визначним орієнтиром сакралізованої корпоративної обраності (винятковості), який одночасно символізував духовну (феорійну) єдність та реальну знакову приналежність адептів ранньохристиянської аскези до благодатної харизми Спасителя, були агапи – вечері любові. Їх роль серед гуртожитних спільнот киновитів і єремітських загалів, поряд з молитвами й тривалим відлюдництвом, до VI ст. залишалась домінуючою. Форми безпосередньої реалізації агап у чернечому середовищі залежали від певних (переважно побутових) традицій і місцевих усталених звичаїв.

Наприклад, у Скиту і на горі Нітрійській, після служби в неділю, бажаним з братії роздавали паксами (сухі хліби) й по котілі (чаші) вина (1 котіла дорівнює 0,27 л) [72, с. 97]; крім того, надвечір ченці влаштовували спеціальні урочисті трапези за рахунок приношень, котрі вірними дарувались братії [283, с. 135]. Інша частина приношень складалася з майна тих, хто вступав у чернецтво особисто (“Віддай майно на братську трапезу, – говорив Пімен, – там влаштовують вечері” [72, с. 197]), або залишав (як самітник-аскет) якусь власність після смерті; хоча, наприклад, Св. Арсеній Великий (354-448), зокрема, заповідавав братії: “Не піклуйтеся робити по мені вечері любові” [72, с. 69]; тобто він не сприймав ці вечері як необхідні.

Однак багато хто з ченців, навпаки, вважав традиційним обов'язком, якщо мав кошти, жертвувати з них на проведення агап [26, с. 85]. Розбіжність у ставленні до практики агап фіксують ранньохристиянські джерела [35, 69, 171, 206, 217]. Проілюструємо цю тенденцію на ряді прикладів. Св. Макарій Єгипетський (Великий) якось прийшов у Скит з приношенням (дарами-пожертвами. – *Б.Б.*) авви Памво (301-386) для здійснення агапи [72, с. 134]. “Один брат засівав поле й потім, коли збере плоди, влаштував вечері любові. Проте старці називали це справою мирянина” [72, с. 134]. Авва Агафон (366-435) говорив: “Я ніколи не давав вечері, але надавати й приймати поради було для мене вечерею любові. Бо гадаю, що користь брата замінює приношення плодів” [24, с. 115].

Разом з тим, у чернечих спільнотах, де агапи здійснювались, для їх проведення здебільшого використовувались пожертви мирян, що складались з плодів (фруктів), хліба та вина (в період збору винограду [283, с. 114]); в інші місяці замість вина пили воду, в яку для кольору вичавлювали сік із плодів [283, с. 114]. На агапах були присутні лише запрошені [283, с. 142]. Стіл для почесних старців був особливий і стояв окремо [72, с. 135]. Будь-хто зі старців іноді власноруч подавав котіли з водою братії. Кожний, приймаючи таку чашу, повинен був вимовити “Пробач” [72, с. 135], але з поваги до “великих старців” не завжди ченці наважувались приймати таку послугу з їх рук: “Один пресвітер, муж великий, піднявся за трапезою, щоби подати чашу води, але жоден не наважився прийняти від нього чаші” [72, с. 104].

З іншого боку, оскільки ці вечері відбувались після причащення Святих Таїн, й до того ж відступали від звичайної (щоденної) їжі ченців, багато хто з них взагалі уникав агап. У тогочасних джерелах про це згадується досить часто. “Якось на вечері любові один брат розсміявся. Іоанн Колов промовив, що треба плакати, бо він їсть милостиню” [72, с. 102], – тобто, можна констатувати: агапи у IV-V ст. ототожнювались із милостинею. “В часи голоду до одного старця почав приходити народ, щоби отримати агапу, старець давав йому хліб” [24, с. 117]. Св. Іоанн Кассіан зауважує, що в Єгипті

не існувало звичаю читати протягом обіду повчальні книги. Цей звичай, говорить він, бере свій початок у Каппадокії [1081, с. 22]. “Коли я приходжу до церкви, – промовляв один інок до старця, – там часто буває вечеря любові, й мене утримують на ній – як мені бути?”. Старець відповідав: “Ця справа важка” [283, с. 69]. Деякі єреміти навіть хвалились тим, що не відвідували агап. “Не говори, давав пораду старець інок: – “Я не ходжу на зібрання” або: “Не їм на вечері любові”, а будь рівний з усіма” [72, с. 170].

Св. Ісаак Фівейський (311-385), відомий учень Аполлона, після літургії зазвичай поспішав повертатись до своєї келії. “Не братії, – говорив він, – уникаю я, а підступів демонських. Якщо хтось із запаленим світильником довго буде залишатись на відкритому повітрі, світильник згасне: так і ми, просвячувані від Святої Євхаристії, якщо уповільнюємо (свій духовний рух. – *Б.Б.*) поза келією, то розум наш затьмарюється” [72, с. 97]. Саме тому пресвітери й намагались після богослужіння швидко відправляти ченців по келіях [1080, с. 73].

В єгипетській аскетичній літературі знаходимо такий приклад. “Один брат мав звичай по завершенні літургії останнім залишати церкву, очікуючи, може, хтось із братів запросить його до себе на трапезу, оскільки не бажав варити що-небудь (з їжі. – *Б.Б.*) у своїй келії. Проте одного разу після літургії він вийшов поперед усіх ченців. Пресвітер запитав його, чому він так робить? – “Я зварив перед літургією трохи сочевиці, – відповів інок, – й тому поспішаю додому” [683, с. 88]. Тоді пресвітер усім ченцям дозволив перед богослужінням варити сочевицю, щоби кожний потім йшов у свою келію вечеряти. Однак ті приношення від мирян, котрі розподілялись серед братів по келіях, усіма сприймалися як благословення” [683, с. 88]. Одного разу надіслано було в Скит декілька смокв, і їх, як нічого не вартих, не подали Св. Арсенію, аби він не образився. Арсеній, почувши про це, не пішов до церкви, а вимовив: “Ви відлучили мене, позбавивши благословення, котре Бог надіслав братам, і котрого я не удостоївся одержати” [72, с. 15]. Пресвітер

негайно “власноруч відніс йому смокви й радісного привів старця у церкву” [72, с. 15].

Розглядаючи особливості тогочасних чернечих зібрань, необхідно зазначити, що переважно у недільні дні брати перебували у монастирях для бесід на духовні (релігійні та морально-етичні) теми. Один єгипетський старець-пустельник, скаржачись на той час, у котрому жив, так згадував про минулі зібрання ченців: “Коли раніше ми збирались разом і говорили про душевну користь, то утворювали кола й сходили на небо, а зараз ми збираємось для пересудів і тягнемо себе у глибоке провалля” [72, с. 16]. На цих зібраннях іноді виникали питання, котрі більше тяжіли до вдоволення звичайної допитливості, ніж до повчання, і тоді досвідчені старці намагались їх припиняти. Так, наприклад, одного разу скитські старці-аскети зібралися поміркувати про Мельхиседека. (Це постать, котра згадується у Біблії (Книга Буття 14:18) як цар Салімський і разом з тим “Священик Бога Всевишнього”. У свою чергу, Ісус Христос називається “Священиком по чину Мельхиседековому” (Євр. 7:17) й у бесіді один з них, Копрій, вигукнув: “Горе тобі, Копрій! Ти облишив те, що Бог заповів тобі робити, і випробовуєш те, чого Він не вимагає від тебе”. Брати, почувши це, розійшлися по келіях [1081, с. 56].

У багатолюдних (за кількістю членів) общинах ченців, що існували на Нітрійській горі й у Скиту, на їх зібраннях вирішувалися духовно-організаційні справи, які стосувались усіх ченців. Скликав та розпускав ці великі збори найстаріший пресвітер (або авва) [916, с. 37]. На Нітрійській горі у 90-х рр. IV ст. було, зокрема, вісім пресвітерів, однак богослужіння здійснював один старший (головуючий); інші ж службу не проводили, не судили (ченців) й не виголошували напучень і лише брали участь у загальних зібраннях, сидячи поруч із аввою [916, с. 38-39].

У ті часи (друга половина IV ст.) в Нітрії існувала тільки одна, але величезна церква; друга, менша, була зведена пізніше, вже у 20-ті рр. V ст. для апосхитів, які відхилилися від православного вчення [961, с. 144]. В

Скиту, на березі озера, діяло чотири церкви з чотирма пресвітерами [961, с. 145]. На зібраннях ченців-єремітів вирішальний голос мали лише старці (вони становили 5-8% від усієї кількості загалу); інші брати (іноки), хоча й були присутні, проте у голосуванні участі не брали. Євагрій Понтійський у зв'язку з цим писав, що коли одного разу відбувались із якогось приводу збори в Келлії, він почав говорити. Тоді пресвітер зауважив йому: “Ти сидиш тут як мандрівник” [961, с. 151].

Предметом обговорення на зібраннях було: 1) обрання пресвітерів (так отці, котрі мешкали в Келлійській пустелі, обрали своїм аввою Ісаака (339-402) [72, с. 98]); 2) диспути з питань, що стосувалися віри; 3) у певних випадках зібрання призначало особливі посади [163, с. 63]; 4) найчастіше ж на зібраннях проходили суди над ченцями, котрі порушили настанови чи правила аскези. Доречно підкреслити, що суду підлягали лише ті з братів, хто бажав спокутувати свої гріхи перед усім загалом і залишитись із братами; якщо грішний єреміт відмовлявся каятись і приймати епітимію (духовна кара за провину), тоді він мусив повертатись “у мир”, і це повернення само по собі вважалося для нього найтяжчим покаранням. З другого боку, духовна досконалість, яка досягалась важкою аскетичною практикою й тривалою боротьбою зі спокусами, налаштовувала святих подвижників та ідеологів аскези поблажливо судити гріхи і слабкості інших у надії на їх покаяння. Тому суд над грішними досить часто відзначався милістю (християнським милосердям) [1075, с. 166-167].

Тема суду над братами за провини в аскетичній та житійній літературі V-VI ст. є традиційною. Наведемо декілька типових прикладів. “Один брат у Скиту впав у гріх. Брати зібрались судити його і послали за Мойсеєм; подвижник не бажав іти. Тоді пресвітер послав сказати Мойсею: тебе чекає зібрання” [72, с. 155]. Мойсей узяв зіпсовану корзину, насипав у неї пісок і ніс її із собою. “Це гріхи мої, – говорив він, – сипляться позаду мене, але я не дивлюся на них і прийшов тепер (до вас зараз. – Б.Б.) судити чужі гріхи”. Брати нічого не сказали грішному й вибачили його [72, с. 156]. Так само

вчинив Піор (340-413), викликаний на зібрання судити провини брата. Він прийшов на це зібрання, несучи за плечима торбу, повну піску, а попереду корзину, де його було лише трохи. “Багато своїх гріхів, – промовив Піор, – залишив я позаду, а про малу частку гріхів брата зважаю і засуджую його. Ліпше би свої гріхи носити попереду та просити у Бога пробачення їх” [72, с. 156].

Отці, вислухавши це, оголосили: “Ось шлях спасіння” [72, с. 158]. Приклад поблажливого суду до грішних надав навіть сам фундатор східного чернецтва Св. Антоній Великий. З одним братом, насельником обителі авви Ілії (315-390), “трапилась спокуса”; ченця вигнали і не бажали повернути у спільноту. Св. Антоній відправив його до монастиря зі словами: “Буря наздогнала корабель у морі, він втратив свій вантаж і з труднощами ледь врятувався сам. А ви хочете потопити й те, що врятувалось біля берега” [72, с. 8]. В результаті ченця без перешкод знов прийняли до обителі. Ще один приклад: “Одного брата було звинувачено у гріху; він каюся, проте його виправдань старці не слухали. Пафнутій Кефала (237-313) розповів тоді притчу: “На березі ріки бачив я одну людину в багні. Прийшли декотрі (з благими намірами. – Б.Б.) допомогти їй і по саму шию занурили її” [72, с. 9-10]. Св. Антоній Великий висловився про Пафнутія: “Ось людина, яка спроможна лікувати й рятувати душі” [188, с. 107].

Єгипетські авви IV-V ст. у судових справах переважно керувались духом поблажливості й терпимості, про що свідчать численні джерела. “Один брат за якийсь хибний вчинок був вигнаний пресвітером з церкви. Авва Віссаріон (309-368) підвівся і вийшов разом з ним, говорячи: “І я також грішник” [72, с. 53]. Якось Св. Макарій Александрійський (316-390) відлучив двох ченців від Церкви за гріх, і вони пішли у село [72, с. 147]. Св. Макарій Єгипетський цей вчинок не схвалив [72, с. 148]. Терпінням та напученнями намагались старці наставляти порушників обітниць та дисципліни. Скитський пресвітер Ісидор (310-381) брав до себе саме слабких, недбайливих, лінивих для виправлення [72, с. 90], майже ніколи їх не

караючи. Якщо самі винуватці просили собі кари, то лише тоді їм призначали її [72, с. 94].

Наприклад, коли два іноки, винуваті у порушенні цноти, попросили від авви покарання, їх на рік ув'язнили безвихідно у власних келіях, “годуючи братів щодня хініксом (малою мірою хліба, що дорівнювала близько 225 г. – *Б.Б.*) і водою” [283, с. 104]. Вважалось за необхідне вживати суворі заходи проти тих, хто ставав пихатим, зневажливим, гордовитим і впадав у честолюбство. Так, Валента, “котрий самозвабився гріхом погорди і відмовився приймати Святі Тайни, скували ланцюгами і протягом року різними приниженнями та суворим життям вилікували” [905, с. 125-126]. Ірона, якого також охопила зневага до братів, хоча й тримали півроку у веригах, проте, не бачачи каяття, відпустили, і він повернувся до мирян [905, с. 130]. Крім того, на Нітрійській горі використовувались і звичайні тілесні покарання. Як свідчить у своєму “Патерику” Фотій: “Там, у церкві, були три пальми (росли прямо в храмі. – *Б.Б.*), з котрих на кожній висіло по батогу: одним карали ченців, другим – злодіїв, якщо їх ловили, третім – мандрівників і гостей, якщо вони у чомусь завинили... Винуватців змушували обійняти пальму (руки їм зв'язували. – *Б.Б.*) й, відрахувавши по спині від 5 до 50 ударів (у середньому. – *Б.Б.*), відпускали” [283, с. 153].

Заслуговеє на увагу ставлення отців-пустельників до проявів у чернечому середовищі єретизму, попри заборону спілкуватися з “тими, хто відпав від істинної віри”. Коли пресвітери й старці бачили, що хибна думка стосовно основних християнських догматів виникала у братів через просту необізнаність, єретикам надавався шанс виправитись. Прикладів джерела наводять багато. “Один брат в Скиту, великий подвижник, вважав, що Тіло Христове в Таїнстві причащення не є дійсно Тілом Христовим, а лише образом (антитипоном). Два старці прийшли до нього й просили його помолитися, щоби Господь відкрив, чи дійсно подається нам Тіло Христове (акт пресуществлення. – *Б.Б.*).

Після молитви чудесне видіння переконало зневіреного старця в цій істині, і він вигукнув: “Вірую, Господи, що хліб цей є Тіло Твоє, чаша ця є Кров Твоя” [72, с. 102, 132]. “Інший старець, котрий мешкав у пустелях Нижнього Єгипту, через необізнаність говорив, що Мельхиседек – син Божий. Св. Кирило, архієпископ Александрійський (381-444), знаючи, що старець творить чудеса, сказав йому: “В мене є до тебе прохання: іноді помисл мені говорить, що Мельхиседек – Син Божий, а іноді я думаю, що він людина. Помолись Богу, і нехай відкриє Він тобі (істину. – *Б.Б.*)” [72, с. 65]. Старець три дні молився і потім сказав Кирилові: “Мельхиседек – людина, як Бог відкрив мені” [72, с. 66].

Джерела також свідчать про ситуації, коли самі подвижники у молитві (або через неї на рівні екзальтації) шукали звільнення від своєї невпевненості та розв’язання протиріч, що виникали під час дискусій про “предмети віри” [883, с. 43]. Типовим є приклад Фоки (428-487). Цей відомий єгипетський аскет V ст. довго коливався у своєму теологічному виборі: в кого істинне православ’я – у послідовників рішень Халкидонського собору 451 р. чи у апосхитів [72, с. 275]. Передання свідчить: через молитву він пізнав істину і став халкидонітом [72, с. 276]. Зібрання ченців досить часто проходили у палких суперечках, тому деякі єреміти уникали їх відвідування. Траплялося й таке, що деякі прийняті на цих духовних “засіданнях” рішення були помилковими. Наприклад, старець Агафон, дізнавшись якось про подібне хибне рішення, прийшов до зібраних і промовив: “Ви несправедливо вирішили справу”. – “Хто ти, що так говориш?” – заперечили йому ченці. “Син людський, – відповів він, – бо написано: Чи ж то справді ви, можливі, говорите правду, чи людських синів слушно судите? (Пс. 57:2)” [72, с. 31].

Ченці, котрі жили не в гуртожитних монастирях (тобто не в киновіях), зрозуміло, не мали можливості дотримуватись правила “повного нестяжіння”. У кожного самітника-єреміта, крім келії, було власне невелике господарство і майно. Єгипетські пустельники заготовлювали собі річні припаси борошна та інших продуктів харчування, готували на рік матеріал

для праці; вони також мали необхідні знаряддя, книги й гроші, хоча й в обмеженій кількості [883, с. 45-46]. Саме тому в давніх патериках часто згадується про злодіїв, котрі грабували та обкрадали келії ченців. Однак в аскетологічній літературі наголошується на тому, що ця вимушена необхідність мати власність не прив'язувала до неї серця іноків. “Св. Макарій одного разу застав у себе злодіїв; тоді він сам почав їм допомагати складати речі на віслиюка” [72, с. 146]. В одного старця злодії забрали все, що було у келії, але він мав ще прихований мішечок з грошима. Старець дістав цей мішечок і побіг наздоганяти злодіїв, вигукуючи їм услід: “Ви забули в келії ось це” [859, с. 170]. І подібних випадків джерела фіксують багато. Проте варто підкреслити, що тримати біля себе гроші наважувалися далеко не всі ченці.

“Один брат при вступі до чернечого загалу мав бажання залишити при собі два соліди (1 золотий солід за реформою Константина I Великого дорівнював 4,55 г). Старець, до якого він звернувся за порадою, не схвалив цього наміру” [87, с. 185]. “Дорофею Антіохійському Меланія Молодша надіслала 500 ауреусів (золотих монет) (1 ауреус дорівнював 4,87 г з розрахунку 70 ауреусів з фунта за реформою Діоклетіана; пізніше дорівнював 5,46 г, тобто 60 ауреусів з фунта). Старець взяв лише три золотих, решту віддав іншому ченцю, Діоклу, зі словами: “Ти розумніший за мене і краще зможеш ними розпорядитись” [244, с. 115]. Меланія Старша (331-394) розповідала, що вона принесла скриньку, де було триста літр срібла (1 срібна літра дорівнювала 0,86 г, що є 1/10 статера; 1 золотий статер за євбейсько-аттичною грошовою системою складав 8,60 г), до Памво і просила прийняти це приношення. Старець сидів та плів гілки й, не залишаючи роботи, вимовив: “Бог нагородить тебе”. Потім звернувся до економа Оригена: “Використай це на потреби братії, яка живе у Лівії та по островах: ці монастирі бідніші за інші, а тут країна родюча” [244, с. 118].

“Я чекала, – повідомляє Меланія, – що старець похвалить мене, однак, не почувши від нього ніякої відповіді, сама сказала: “Срібла тут триста літр”.

– “Доню моя! – відіззався старець і не глянув на скриньку. – Кому ти принесла, Тому не слід говорити (повідомляти. – *Б.Б.*), скільки тут ваги. Він не відкинув і двох лепт (лепта – дрібна мідна монета, яка дорівнювала 1/2 римського квадранса; бронзовий квадранс – це 2,1 г за Антонінів), проте оцінив їх дорожче за інші приношення, а тому будь у спокої” [244, с. 119-120].

Частина єгипетських старців і пресвітерів взагалі відмовлялась приймати в дар гроші за будь-яких обставин, навіть для того, щоби роздати їх бідним. Вони вважали це подвійним гріхом – приймати без потреби і пишатися чужим дарінням [283, с. 126]. Частина єремітів категорично не бажала приймати матеріальну допомогу, перебуваючи у стані крайньої нужденності. “Одному калічному старцю-самітнику запропонували грошей на потреби. Анахорет відповів пропонуючому: “Ти прийшов відібрати Годувача мого упродовж шістдесяти років”, – і не взяв гроші” [283, с. 128]. Мати у себе багато книжок, на думку ряду аскетів, це те саме, що утримувати надбаня удовиць та сиріт [283, с. 125]. З цього приводу Св. Макарій говорив Феодору Фермейському (312-391): “Хоча ти й сам отримуєш користь від книг і братія (одержує. – *Б.Б.*) повчання, але нестяжіння є вищим” [72, с. 281]. (Наприклад, кодекс Старого та Нового Завіту хорошого письма коштував 18 солідів [1081, с. 630].

Св. Віссаріон постійно носив із собою Євангеліє малого формату, але згодом продав його, щоби допомогти жебракам, впевнений, що виконує цим заповідь самого Євангелія [654, с. 90]. Серапіон Синдоніт (291-350) (це прізвисько він одержав за свій постійний одяг – син дон, – верхню чернечу одягу білого кольору з верблюжої вовни) навіть самого себе продав у рабство за 20 солідів “для спасіння ближніх” [654, с. 92]. Аскет Меgefій (361-415) з майна взагалі нічого, крім шила (спеціальний ніж для зрізання гілок, з яких плелися кошики. – *Б.Б.*), не мав [72, с. 171].

Цікавою ілюстрацією аскетичної світоглядної традиції в християнській дидактичній літературі V ст., де обґрунтовується і добре пояснюється

необхідність мати ченцю незначне майно, яке, проте, не перешкоджає йому зберігати бідність, є епізод із Життя преп. Геласія (378-462). Усе життя залишаючись бідним, уже літньою людиною Геласій влаштував киновію, при котрій були поля, робоча худоба (воли) й невеличка оаза. Один із місцевих анахоретів якось дорікнув старцю: “Боюсь, щоби розум твій не приліпився до нив та іншого майна спільноти”. Геласій відповів: “Скоріше розум твій приліпиться до шила, котрим ти працюєш, ніж розум Геласія до стяжінь” [72, с. 171-172].

Ченці намагались обмежувати свої потреби, а тому і види роботи вибирали найпростіші. Іоанн Кассіан з цього приводу писав: “Ченці відшукували такі заняття, щоби можна було вночі займатися ними у темряві” [883, с. 70], хоча, як відомо, вони мали глиняні або мідні каганці, котрі ставили на свічниках; у них вливали та запалювали лляну олію [283, с. 50]. З гілок фінікової пальми плели кошики, грубі мотузки, решета [72, с. 261]; заготівлею матеріалу ченці займалися самі або закуповували його у місцевих селян на цілий рік вперед (навесні платили завдаток, восени – решту грошей) [72, с. 183], пальмові гілки для роботи розмочували у воді [547, с. 67], працювали сидячи [547, с. 69]; обробляли також льон, в’язали неводи, виробляли рядно, свічки, займались гончарством; були писарі, які переписували книги [72, с. 45, 166]. (Цю традицію у подальшому розвинув серед західного чернецтва відомий радник готського короля Теодоріха Кассіодор (Флавій Магн Аврелій; 485-578).

Під час жнив майже всі ереміти наймалися до землевласників збирати хліб (жати пшеницю й жито); плату за роботу зазвичай вони теж отримували хлібом [1080, с. 144-145]. Наприклад, у Серапіона Арсенійського (330-399) кожний чернець жнивами заробляв по 12 артибів пшениці, що дорівнювало 40 модіям (1 модій дорівнював 8,754 кг або 16 секстаріям; 1 артиб – 29 кг, як критський талант) [1080, с. 147]. (З одного артиба випікалось 30 “великих хлібів” (кожний вагою близько 970 г) [539, с. 448].

Плетінням кошків єгипетські ченці у IV-V ст. заробляли на день від 16 нумій до 2 кератій [72, с. 134]. (Кератій дорівнював половині міліарисія й 12 бронзовим фоллісам, або нуміям; 1 срібний (важкий) міліарисій за Константина I дорівнював 4,5 г або 1/1000 золотого фунта. У номасмі або соліді було 24 кератія. Нумія – римська мідна монета, третина квадранса). Деякі самітники мали городи, де культивували овочі, садили фруктові дерева [1081, с. 205]. Виготовлену власноруч “продукцію” ченці досить часто самі носили продавати у найближчі поселення. Це робили Св. Сисой Великий (363-429), Св. Макарій та інші відомі подвижники християнської аскези [493, с. 94]. Ціна на вироби, як правило, не змінювалась [72, с. 232]. Іноді за виробами старців приходили молодші брати або сторожі й погоничі верблюдів, котрі в обмін приносили хліб [72, с. 107]. Все, що вироблялось протягом року, в основному продавали й обмінювали за один раз [1081, с. 156]. Ченці, котрі мали інші засоби для існування, крім праці, так само працювали, щоби “не бути у неробстві”, а потім розплітали чи просто спалювали свою річну роботу [72, с. 37]. Навіть під час мандрівки, коли доводилось пересуватись човном по Нілу, старець сідав плести свою мотузку, з котрої пізніше виготовлялись кошики [72, с. 38].

Головною метою чернечої праці був не зиск від неї, а “втеча від неробства”, і саме тому самітники не погоджувалися продавати свої вироби тому, кому не було в ній потреби. “У Пімена (340-440) одного разу не вистачило ниток для свічок, котрі він виробляв. Якийсь купець, не маючи потреби у свічках, взяв від Пімена готові свічки, щоби вкласти туди нитки. Однак Пімен, дізнавшись про це, наполіг на тому, щоби свічки взяті були у нього назад, а нитки повернуті” [72, с. 191]. “Піор ходив два літа жати, і йому нічого не платили, незважаючи на це, він прийшов до того ж господаря й на третє літо, і коли господар заплатив йому, він відніс усе до пресвітера у церкву” [72, с. 231]. “Агафон (366-435), перебуваючи одного разу в місті для продажу своїх виробів, зустрів на вулиці хворого перехожого, котрим ніхто не опікувався. Він найняв для хворого приміщення і грошима, отриманими за

продаж своїх виробів, задовольняв його потреби три місяці, поки хворий не одужав” [72, с. 33].

Траплялося, що ченці позичали один у одного льон, гроші, знаряддя, необхідні для роботи [72, с. 225]. Не лише у недільні дні, а й у свята пам’яті мучеників більшість анахоретів та киновитів не працювала [283, с. 231-232]. Ті, хто з різних причин не міг “прикладати рук своїх”, присвячували себе справам благодійності. “Два брати, Паїсій (335-401) та Ісайя (302-391), діти заможного купця, стали ченцями. Один брат свою частку успадкованого від батька майна роздав по монастирях, церквах, притулках і в’язницях й почав годуватись власною працею; другий частку спадщини використав на зведення монастиря. А на гроші, що залишились, приймав перехожих, прочан, лікував хворих, допомагав людям похилого віку, ховав жебраків та калік, по суботах і неділях влаштовував три-чотири трапези для бідних. Господу своїм подвигом догодили обоє” [580, с. 84-85].

“Аполлоній (341-412) через літні роки вже не був здатний навчитися ремеслу або читанню (письменності. – *Б.Б.*), тому він на свої гроші купував ліки, дрібні речі для келійних потреб і постачав ними братію Нітрійської гори під час хвороби і праці [580, с. 91]. З ранку (п’ятої години. – *Б.Б.*) до дев’ятої години дня він обходив обитель аскетів, монастирі (киновитів. – *Б.Б.*) й кущи (маленькі чернечі спільноти з 3-5 насельниками. – *Б.Б.*), відчиняв двері і дивився, чи хтось не лежить. Із собою він носив родзинки, гранатові яблука, яйця, пшеничний хліб – усе, що необхідно хворому [580, с. 93-94]. Перед смертю Аполлоній передав усі свої речі іншому (з братів. – *Б.Б.*), щоби він продовжував його служіння” [580, с. 99].

З одного боку, праця ченців слугувала для них, перш за все, засобом прожитку, з другого – заповідь про поміркованість (і обмеженість) у їжі та питві була загальною для всіх пустельників; однак якість, кількість і види харчів першопочатково не були визначені. Св. Єпіфаній (367-403) так пише про ченців: “Одні з них утримуються від будь-якого м’яса та четвероногих, і птахів, і риби, і від яєць, і від сиру; інші лише від четвероногих і допускають

вживання птахів. Деякі утримуються і від птахів, а вживають тільки сир та рибу. Деякі не їдять і риби, а лише сир; інші не їдять і сиру. Є й такі, котрі утримуються від хліба, деякі й від плодів деревних та усього вареного” [959, с. 177]. Разом з тим, ченці, коли їм випадала нагода бути в гостях (“у сторонньому домі”), де передбачалось м’ясне, здебільшого не відмовлялись їсти цю страву, крім випадків, пов’язаних з особливо поважними причинами. Так, зокрема, коли до Єпіфанія прийшов якимсь Св. Іларіон Великий (324-395) і під час обіду на стіл подали птицю, Іларіон відмовився від пригощання й вимовив: “З того часу, як я став ченцем, я не їм нічого забитого” [72, с. 70].

Декілька скитських саїтників, серед них і Пімен, відвідали дім одного мирянина, де їм запропонували м’ясо. Усі їли, крім Пімена. Після обіду старці, знаючи його розважливість, запитали, чому він навіть не доторкнувся до страви [72, с. 227]. “Ви їли, і ніхто не спокусився, – відповів Пімен, – проте, якби я почав їсти, тоді багато хто з братів, які відвідують мене, спокусилися би й почали говорити: “Пімен їв м’ясо, чому ж нам не їсти?” [72, с. 228]. Одного разу у архієпископа Александрійського Феофіла (355-412) ченцям, котрі завітали до нього, було подано телятину. Ченці почали обідати. Архієпископ як привітний господар з’їв шматок телятини й запропонував його ченцеві, який сидів поруч, зі словами: “Ось добрий шматок м’яса”. Старці тоді відповіли: “До цього часу ми їли овоч, але якщо це м’ясо, то більше не станемо їсти”, – й жоден з них після цього не продовжив трапезу [283, с. 78-79]. З наведеного прикладу можна побачити (як передає аскетична традиція), що лише через повагу до етикету гостинності ченці вживали м’ясо й тільки за обставин, коли були упевнені, що цією поступкою не подадуть приводу для спокуси.

Звичайною щоденною їжею єгипетських пустельників, за свідченням того ж Іоанна Кассіана, були хліб, зелень, овочі, плоди, і як розкіш – дрібна солоня риба [859, с. 180]. Вариво готували з сочевиці, зрідка присмачуючи його олією або медом [859, с. 182]. М’які хліби вважались майже святковою стравою, тому той, хто їх мав, збирав усіх братів (загал) до себе пригостити

саме такими хлібами. Відомо, також, що при великих киновіях існували пекарні. Наприклад, на Нітрійській горі функціонувало сім невеликих пекарень, і ними користувались (крім киновитів) також аскети-самітники, які мешкали неподалік [72, с. 284]. На околиці Скитської пустелі було селище, де так само “випікались м’які хліби”. Однак у цілому на теренах розселення чернечих єреміторіїв, спільнот і общин пекарень діяло досить мало. Зокрема, в келіях самітників (у Келлії) було лише вогнище, де вони варили собі кашу чи юшку. Пекти м’який хліб пустельники не мали можливості, тому найчастіше вони вживали так звані “паксами” – дуже сухий хліб близько 164 г, виготовлений з ячменю. (Свою назву паксам одержав від імені Паксамаса – автора, котрий писав про кулінарне мистецтво і винайшов рецепт хліба для вояків; вони їли паксам під час походів.

Друга назва паксама, яка зустрічається в джерелах грецькою мовою – “діпірос”, означає у перекладі “двічі спечений на вогні”, оскільки сам ячмінь перед використанням спочатку підпалювався на декілька хвилин, а вже готовий хліб ще й висушувався. Ціна паксама – три мідні денарії або лепти з розрахунку, що один золотий солід мав 6000 денаріїв; один срібний денарій за Антонінів дорівнював від 2,83 г до 3,18 г). Перед тим як його їсти, паксам розмочували у воді [283, с. 43]; ченці зазвичай припасалися ними надовго. Св. Афанасій Великий у “Житті Святого Антонія” писав, що Антоній на шість місяців припас собі хліба, при цьому зауважуючи: “Так запасають жителі Фіваїди, і паксами в них нерідко упродовж цілого року залишаються недоторканими” [26, с. 105].

Два паксами (тобто близько 1 фунта, що дорівнює 327,45 г чи 12 унцій; 1 унція – 27,3 г) були звичайною “мірою” (нормою) хліба для ченця на добу [193, с. 76]. (Крім паксамів, у ранньохристиянській та аскетичній літературі зустрічаються такі грецькі назви хліба: сітія, артос, псомос або псоміон – тобто сухар; букеллястос – ще один вид засушеного круглого хліба, який солдати брали з собою у похід). Пити вино ченцям не заборонялось. Проте той же Св. Афанасій Великий у листі до Драконтія не схвалював єремітів,

котрі його вживали (до 600 – 800 г на день) [26, с. 64]. “Бачимо, – писав він, – єпископів, які не п’ють вина, й ченців, котрі п’ють... На жаль, цю шкідливу звичку важко викоринити” [26, с. 65]. Коли Пімену похвалили одного ченця, що той не п’є, старець відповів: “Вино – це напій зовсім не для ченців” [283, с. 65].

З іншого боку, необхідно зазначити, що традиційно єгипетські пустельники (принаймні, більшість із них) вино вживали тільки у неділю або в гостях [283, с. 68]. Деякі аскети не відмовлялись випити зранку котілу вина, однак позбавляли себе на цілий день води. Наприклад, це було правилом (і звичкою) Св. Макарія Єгипетського [1081, с. 315]. Інші анахорети й воду, трохи підфарбовану вином, вважали “смертельною отрутою” [283, с. 72]. “Один чернець, не бажаючи пити вина на зібранні у Скиту, втік у толос (тип чернечого житла. – *Б.Б.*), котрий розвалився. Брати сказали: “Справедливе з тобою трапилось, пихатий”, – але пресвітер промовив: “Він зробив добру справу, і живий Бог мій, не відновиться толос цей у часи мої, щоби світ пам’ятав, що через келих вина розвалився толос в Скиту” [283, с. 72-73].

До дев’ятої години дня (за скитським розпорядком це вже був день) інокам не дозволялось ні пити, ні їсти [163, с. 60]. О дев’ятій, після молитви й псалмоспіву, за Статутом Св. Пахомія вони обідали [163, с. 60]. Деякі з братів щоденний піст тримали до вечора. Однак досвідчені старці радили ліпше їсти у визначений час, щоби легше було “здійснювати вечірне і нічне правило (богослужіння. – *Б.Б.*)” [163, с. 61]. (Цей звичай фіксує і Статут Св. Бенедикта Нурсійського, фундатора й організатора західного чернецтва). Оскільки вечері (трапези, що проходили близько 18-ї години), крім неділі, не передбачалось (за статутом), дехто з ченців з’їдав один паксам “за обідом, а другий – перед нічною молитовною вправою (о 23-й годині)” [163, с. 64]. (Для пришвидшення і полегшення молитовного зосередження ченці одягали на голову теофілін.) У середу та п’ятницю пустельники взагалі нічого не їли [99, с. 28].

Зрозуміло, що фунт сухого хліба й трохи юшки чи каші з сочевиці зі жменею зелені раз на день є досить “поміrkованим” харчовим раціоном для людини. Проте деякі аскети утримувались і від хліба; його вживання вони вважали “зайвою спокусою”. Наприклад, Св. Макарій Александрійський, наслідуючи практичним взірцям аскетичного подвигу, який демонстрували тавенські анахорети, – вони протягом Чотиридесятниці не їли вареної їжі – сім років не їв нічого вареного й печеного, а лише “сиру зелень та іноді овочі” [1080, с. 301-302]. Потім, дізнавшись, що один чернець нічого не їв, крім фунта хліба на день, Макарій “розкришив свої хліби (денну норму, тобто два паксами. – *Б.Б.*) і поклав у конгій (глечик), після чого взяв за правило їсти не більше того, скільки дістане в один раз рука” [1080, с. 305]. Понад три роки він так робив і з’їдав усього 4-5 унцій (до 136,5 г) хліба на добу. Олії аскет вживав один секстарій (0,547 л, – це 1/16 модія або 2 геміни) на рік [1080, с. 306].

Варто додати, що олію старці використовували не лише для їжі, але й для змащення рук, огрубілих від роботи [1080, с. 357]. Зустрічались самітники, котрі взагалі від неї відмовлялись. “Одному старцю принесли олії. Він сказав: “Ось тут стоїть мала посудина, принесена вами три роки тому. Як ви поставили її, так вона і стоїть” [283, с. 58]. Авва Веніамін (337-405) розповідав про себе: “Принесли з Александрії на кожного брата по алавастровій посудині чистої олії. Наприкінці року всі ченці принесли до церкви свої посудини неторканими. Але я просвердлив свою посудину, щоби скуштувати олії, й гадав, що зробив великий проступок” [72, с. 55]. “Старець Пафнутій вживав лише олію з редьки” [883, с. 183]. “Старець Дорофей (547-620) у день з’їдав тільки шість унцій хліба й випивав геміну (0,27 л або 6 кіафів) води” [883, с. 194]. Авва Ілія у молоді роки їв лише раз на тиждень, а вже літньою людиною по три унції хліба й по три смокви у день” [883, с. 207-208].

Багато хто з пустельників, як уже відзначалось, не їв нічого вареного. Св. Аммоній (301-393) усе життя вживав “овочі, плоди й хліб” [1081, с. 318].

Мойсей Скитський (320-398), багато працюючи й творячи по 50 молитов на годину, з'їдав у день лише 12 унцій хліба (близько 330 г) [1081, с. 321]. Аполлос (319-402) їв тільки зелень, не споживав ні хліба, ні овочів, ні плодів і нічого, що готувалося на вогні” [1081, с. 324]. “Євагрій, з того часу, як оселився у пустелі, упродовж шістнадцяти років не їв свіжої рослинної їжі, ні плодів, ні хліба, а лише незначну кількість сирих овочів та води” [1081, с. 326]. “Два останні роки життя Євагрій їв кашицю або варену зелень і хліб” [1081, с. 327]. Пресвітер Філором двадцять два роки утримувався від вареної їжі: “Один старець поклав собі [обітницю] не пити 40 днів, при тому носячи конгій (гличик на 3,28 л) із водою прив'язаним до шиї” [283, с. 79]. Діоскор (488-559) вживав хліб тільки з ячменю й сочевиці [283, с. 58]. Ісаак Фівейський посипав свій хліб попелом з кадила після богослужіння [283, с. 94]. “Павло Фермейський (348-428) цілу Чотиридесятницю провів із малою мірою (дорівнює 0,5 хеніга; 1 хеніг – 1,09 кг) сочевиці та котілою води (на день. – Б.Б.)” [283, с. 67].

“Амун (357-431) із такою ж мірою ячменю “проживав” у повному усамітненні в пустелі по два місяці” [72, с. 42]. Арсенію на рік давали міру (тобто модій, який дорівнював 8,754 кг) пшениці, і з неї він ще пригощав відвідувачів [72, с. 15]. Однак такі крайні прояви (форми) подвигу посту, котрі тут згадуються, не були обов'язковими для ченців, навіть навпаки: досвідчені старці-аскети зазвичай застерігали від них. Пімен, котрий у молоді роки приймав їжу раз на тиждень, радив іншим їсти щодня [580, с. 274]. Цю думку висловлювало багато відомих єгипетських аскетів [183, 179, 207, 279] і християнських подвижників IV-VI ст. [171, 136, 185]. Відома черниця Синклітикія, зокрема, говорила: “Від ворога походить надмірне посилене подвижництво. В усякий час най буде одне правило посту. Властивість істинного подвижництва є поміркованість” [22, с. 91].

Для сну ченці відводили не більше трьох-чотирьох годин на добу [1081, с. 505]. Не зустрічається вказівок, щоби вони відпочивали (або спали) у полудень, під час найсильнішої спеки. Спали ченці традиційно на рогожах

або трихінах (власяницях) [1081, с. 510]. Декотрі й цей короткий сон вважали тривалим. Св. Макарій Александрійський, наприклад, “одного разу двадцять днів боровся із собою, щоби не засинати, і перемиг у цій боротьбі” [547, с. 70] (подвижник, як констатує аскетична література, не спав три тижні поспіль). За переданням, авва Дорофей “ніколи не лягав спати, а лише трохи дрімав під час роботи або коли їв” [547, с. 77]. Арсеній Великий говорив, що для сну достатньо однієї години [547, с. 83]. Св. Антоній Великий більшу частину ночей (20 днів на місяць) проводив без сну (у праці). Під час роботи (в проміжках між молитвами) чернець повинен був також практикувати “спасительні роздуми та спостереження над своїми помислами” [547, с. 105]. У Фотієвому “Патерику” цей процес описується так: “Єреміт, який сидить за роботою, по боках має покласти два кошики й кидати в них камінці: скільки було добрих помислів – стільки в одному кошику, скільки було помислів поганих – стільки камінців у другому” [283, с. 158]. Надвечір (після закінчення роботи) чернець рахував камінчики, і якщо гріховних помислів виявлялося більше, він позбавляв себе їжі (на добу вперед) [283, с. 158-159].

Висвітлюючи традиції та правила чернечої гостинності, варто зауважити, що мовчазне усамітнення в келії висувалось адептами аскези як одна з перших і головних умов успішної реалізації аскетичного подвигу. “Сиди в келії, – говорив Мойсей, – келія усьому тебе навчить” [72, с. 175]. “Уникай людей, – так само повчав Св. Макарій, – сиди у своїй келії, плач над гріхами, не люби людської мови і спасешся” [72, с. 155]. Однак потреба для молодих і менш досвідчених у напученнях старців, потреба для самих старців у взаємному спілкуванні нерідко змушували пустельників відвідувати один одного. Крім того, в пустелі Єгипту приходило в ті часи багато християнських мандрівників з інших регіонів Сходу; одночасно киновіти різних місцевих монастирів ходили у сусідні обителі вивчати життя (звичаї, традиції, правила, побут аскетів) і слухати рекомендації (духовні настанови) відомих подвижників та організаторів аскетичної практики (в її різних формах і видах) [883, с. 486]. Іноді й суто матеріальні потреби змушували

ченців здійснювати неблизькі подорожі [883, с. 507]. Обов'язок гостинності ченці завжди виконували безвідмовно [9, с. 43]. У киновіях для прибулих зазвичай влаштовувались окремі “гостьові будинки” біля воріт обителі. На Нітрійській горі, наприклад, коло самої церкви існувала така споруда, де жили подорожуючі навіть два і три роки.

За Статутом Св. Пахомія, який у IV-V ст. мав серед єгипетських пустельників значне поширення, гості тиждень мали можливість відпочивати [883, с. 511]. Далі, якщо вони виявляли бажання залишитись на певний час у киновії, їм пропонували господарську роботу на вибір: працювати в саду, в куховарні або у пекарні [883, с. 511-512]. Хто не бажав, тих працювати примушували [883, с. 515]. Людям почесним (і письменним) давали читати книги (релігійно-напучувального змісту), однак до шостої години вечора не дозволяли ні з ким розмовляти [883, с. 516]. З іншого боку, прибулий мав право зайти (після вечері) у будь-яку келію до незнайомого самотника, де його завжди чекав щирий прийом [883, с. 521].

Кожний мандрівник був дорогим гостем для ченця. Аскетична література подає багато описів традиційних чернечих прийомів гостей. “Коли якось група подорожуючих завітала на гору Нітрійську, декотрі киновіти вийшли їм назустріч з водою, другі мили ноги, треті чистили одяг, інші запрошували на трапезу. Чим хто міг, тим і намагався догодити” [1080, с. 448]. Коли ті ж подорожани “прийшли до обителі Аполлоса, іноки зустріли їх зі співом, вклонилися до землі, поцілували їх. І потім одні йшли попереду мандрівників, інші позаду них, й усі співали, поки не прийшли до Аполлоса” [1080, с. 451]. “Аполлос, почувши спів, сам вийшов назустріч і перший вклонився до землі, поцілував усіх, потім ввів до себе, помолився й своїми руками обмив ноги подорожан і просив відпочити. Так він поводився з усіма, хто завітав до нього” [1080, с. 454]. Загальним (усталеним) звичаєм гостинності було при вході прибулого ченця у келію знімати з нього мілоть і просити помолитись [1080, с. 459]. Поки гість молився, господар готував таз із водою й обмивав ноги прибулого; далі він займався приготуванням їжі для

гостя. Останньому пропонували все краще, що було у господаря: хліб, овочі, фрукти; спеціально для гостя розпалювали вогнище і варили з сочевиці кашу або юшку, пригощали вином (якщо мали) [72, с. 85].

Як прояв шани – господар просив гостя “сотворити молитву” й благословити трапезу, а гість, відмовившись (за звичаєм), часто надавав цю почесну прерогативу господареві “за старшістю” [72, с. 11-12]. Для трапези ставили на спеціальних підставках стіл, на котрий, у першу чергу, клали хліб та воду, і їли стоячи [72, с. 151]. Якщо в келії жив не один брат, тоді старший обмивав ноги гостеві, а молодший прислуговував під час трапези” [283, с. 245]. Заради приходу гостей піст дозволялось порушити у будь-який час (удень і вночі) [1080, с. 467]. “Що мені робити, – запитував один чернець старця, – якщо в день посту на світанку прийде (до мене. – *Б.Б.*) брат? Це непокоїть мене”. – “Якщо ти без сумління совісті їси з братом, – відповів старець, – то добре вчиняєш” [72, с. 163]. У Скиту іноді пресвітери призначали т.зв. “загальний п’ятиденний піст”, і протягом цього часу скитські самітники не мали права нічого їсти; для подорожуючих та немічних (або хворих) дозволялось лише “сухоїдіння через два дні (на третій. – *Б.Б.*)” [283, с. 214]. Під час такого посту до відомого аскета-подвижника Мойсея прийшли гості й він приготував для них кашу [72, с. 158]. “Старці скитські сказали: “Мойсей порушив заповідь людську, але виконав заповідь Божу” [72, с. 158]. Іоанн Кассіан запитав одного старця в Єгипті: “Чому ви, приймаючи чужоподорожніх братів, порушуєте правило посту?” – “Піст завжди зі мною, – відповів старець, – а з вами не можу бути завжди.

Піст, хоча й корисний, однак у нашій волі, а виконання справ любові необхідно вимагається законом Божим. У особі вашій приймаючи самого Христа, я повинен слугувати вам з усією старанністю. А порушення посту можу надолужити, коли відпущу вас” [72, с. 123]. “Коли одному самітнику, котрий заради відвідувачів порушив піст, вони сказали: “Вибач нам, що змусили тебе порушити правило”, – він відповів: “Моє правило приймати гостинно й відпускати з миром” [72, с. 131]. Інший аскет сказав: “Хто їсть

заради любові, той виконує дві заповіді: зрікається своєї волі та виконує заповідь любові до ближнього” [72, с. 133].

Більшість християнських письменників-аскетів IV-VI ст. відзначає, що пригощанням мандрівників та розділенням з ними трапези ченці переривали свій піст і свої подвиги. Багато таких фактів можна знайти у численних дидактичних Бесідах і Словах [160, 162, 193, 226, 280]. Підкреслимо, що і гість також, як правило, суворий постувальник, традиційно не відмовлявся від запропонованої йому трапези. “Якщо ти прийдеш, – говорили отці-пустельники, – до будь-кого, не відкривай свого укладу життя, – а якщо хочеш зберегти його, сиди у своїй келії” [1080, с. 345]. У той же період склалася думка про скитських отців: “Якщо хтось бачив справи їх, то вони вважали їх (ці справи. – *Б.Б.*) вже не добродійністю, а пороком” [283, с. 172]. Проте старці давали й таку пораду: “Якщо в піст прийде до тебе брат, котрий має потребу у заспокоєнні, запропонуй трапезу йому одному. Якщо ж йому це не є бажаним, не примушуй, бо ми маємо загальне правило відносно посту”. (Правда, Кассіан застерігав, що обов’язок гостинності іноді переростав у ненажерливість, оскільки “траплялось і не один раз на день господарю їсти з подорожуючими братами” [1080, с. 348]).

З прибулими братами ченці вели розмову на теми, які пропонували самі гості, навіть про предмети недуховні, залишаючи собі свободу “наодинці плакати про свої гріхи” [72, с. 112], хоча подібні бесіди господарі, звісно, намагались не затягувати [1080, с. 367]. Особливо ереміти уникали (у міру можливості) спілкування з еретиками, однак ніколи не відмовляючи їм у гостинності [72, с. 275, 287]. “Отці-подвижники, – акцентує увагу відомий дореволюційний дослідник єгипетського чернецтва П. Казанський, – не любили відкривати скарбу свого – духовної мудрості – перед тими, котрі в бесіді з ними шукали не духовного напучення. Проте коли відвідувачі бажали знайти собі розраду духовну в бесіді або у молитві з досвідченим старцем, то й не помічали часу, забували про їжу” [539, с. 467]. “Один старець, – розповідає Фотій, – прийшов увечері в гості, й господар звелів учневі зварити

сочевицю. Той зварив і розмочив хліб. Гість із господарем так захопились розмовою про духовні речі, що спілкувались до шостої години наступного дня. Господар знову сказав учневі: “Звари сочевиці”. – “Я ще вчора зварив”, – відповів учень, і старці скуштували тоді їжу” [283, с. 71].

“Інший старець прийшов у гості, – наводить ще приклад Фотій, – і господар, після того як приготував сочевицю, промовив: “Помолимося трохи”, – і один з них прочитав усю Псалтир, другий напам’ять – двох великих пророків (зі Старого Завіту. – *Б.Б.*). Настав ранок, і гість пішов, вони забули про їжу” [283, с. 73-74]. Пімен давав пораду з прибулими краще розмовляти, цитуючи старців, ніж Святе Письмо, оскільки в останньому випадку “існує значна небезпека” [283, с. 263].

Якщо мандруючий мав потребу у ночівлі, тоді рогожі, котрі згорнутими використовувались для сидіння, розстиляли в одному куті для гостя, в другому для господаря [1080, с. 378]. Увечері та опівночі зазвичай прочитувалось дванадцять псалмів, однак участь у нічній молитві (богослужінні) не була обов’язковою для гостя, хіба що він сам виявить таке бажання [72, с. 152]. Якщо якийсь випадок змушував жінку шукати гостинності в келії ченця, їй не відмовляли й “надавали нетривалий притулок з належною засторогою” [283, с. 106]. Разом з тим, у Скиту діяло таке правило: коли жінка приходила поговорити з братом чи іншим родичем, то вони вели бесіду між собою, сидячи один від одного на далекій відстані [72, с. 129].

У Велику Чотиридесятницю більшість пустельників мала звичай зачиняти двері своєї келії і в цей час не приймати відвідувачів; але не було правил без винятків. “Один брат, обтяжений помислами, у другу неділю Чотиридесятниці попрямував до Пімена і не сподівався, що старець відчинить йому двері. Але Пімен прийняв його зі словами: “Ми вчилися замикати не дерев’яні двері, а двері язика” [72, с. 201]. Кошти для пригощання мандруючих ченці заробляли собі працею. Пустельники, котрі мешкали неподалік від бідного ченця (і знали про його бідність), коли йшли

до нього в гості, брали з собою хліб та вино, щоби розділити трапезу із господарем [72, с. 187]. Зрозуміло, що це важко узгоджувалось з обов'язком християнської гостинності. “Одного разу Піор прийшов до Памво зі своїм хлібом. Памво дорікнув йому, навіщо той це зробив. “Щоби не обтяжувати тебе”, – відповів Піор. Памво мовчки відпустив гостя і через деякий час так само завітав до Піора, і також зі своїм хлібом, котрий був уже розмочений. “Навіщо ти приніс розмочений хліб?” – запитав Піор. “Щоби не бути тобі тягарем, я сам розмочив хліб” [883, с. 416-417].

Важкі хвороби ченці завжди переносили спокійно і стійко, “з покорою волі Божій” [1080, с. 409], хоча й від лікарської допомоги не відмовлялись. Зокрема, на Нітрійській горі були свої лікарі [1080, с. 410]; в Скиту існувала велика лікарня, з ліжками й подушками [72, с. 23]. Коли хтось із братів хворів, йому в келію приносили все необхідне [72, с. 41]; брати намагались виконати й особливі бажання хворого [72, с. 286]. Так, наприклад, “одному хворіючому старцю забажалося пастили. Св. Макарій Великий сам пішов (пішки. – *Б.Б.*) до Александрії і приніс замовлене ним” [72, с. 144] Сліпому і дуже немічному старцю, Св. Дідіму не лише приносили їжу, а й клали її до рота” [72, с. 49]. “Навколо ліжка вмираючого завжди сиділи брати, щоби почути його останні слова” [1080, с. 524]. Джерела описують, яким глибоким духом смирення просякнуті були думки великих подвижників християнської аскези у передсмертні хвилини. Памво, помираючи, говорив: “Я відходжу до Бога так, немов і не починав ще служити Йому” [859, с. 454].

Агафон перед смертю вимовив: “Скільки міг, я трудився у виконанні заповідей Божих, проте я людина, чому мені знати, чи бажані були справи мої Богу? Поки не предстану перед Богом, я не маю сміливості, бо інше суд людський, інше суд Божий” [72, с. 34]; після цього знаменитий єгипетський аскет попросив більше не розмовляти з ним і з радістю на обличчі відійшов” [72, с. 35]. Великий подвижник Арсеній, помираючи, говорив: “Не віддавайте нікому останків моїх, прив'яжіть до ноги моєї мотузку і тягніть у нору” [72, с. 24]. Коли наблизилась його смерть, брати побачили, що він плаче. “Чи то

правда, – запитали вони, – що і ти, отець, страхаєшся?” – “Правда, – відповів Арсеній, – справжній страх мій завжди був зі мною з того самого часу, коли я став ченцем” [72, с. 25]. Обряд поховання серед ченців Єгипту традиційно закінчувався агапою [244, с. 162].

В руслі досліджуваної проблеми необхідно також констатувати, що основи східної чернечої аскетички були у подальшому розвинуті й деякими західними представниками патристики – Св. Августином Аврелієм, Кассіодором, Св. Амвросієм Медіоланським, Св. Єронимом Стридонським, Св. Бенедиктом Нурсійським та ін. Разом з тим, на аскетологічну тематику досить плідно писали багато апологетів, екзегетів, полемістів, Учителів та Отців Церкви від самого початку формування християнського ортодоксального віровчення.

Важливе питання, на якому так само необхідно зупинитись, – це підрахунок чисельності єгипетського чернецтва, виходячи з того, що загальна кількість населення країни у IV ст. не перевищувала 5 млн чол. [759, с. 82]. Для такого аналізу московська дослідниця А. Ванькова використала два синхронних джерела: “Лавсаїк” Палладія та “Історію ченців” Руфіна [477, с. 167]. Обидва ці твори написані у вигляді подорожніх щоденників; з обома пов’язаний комплекс джерелознавчих проблем, котрі породили обширну літературу [478, 641, 836, 921]. Палладій, автор першого з названих джерел, прибув до Єгипту 388 р.; після постригу в ченці молодий інок залишався серед єгипетських пустельників десять років. У 399 р. він був рукопокладений у єпископи Еллінополя (Єленополя) у Віфінії.

Надалі, будучи причетним до справи Св. Іоанна Золотоустого, потрапляє на заслання. Після повернення він знов займає свою єпископську кафедру, а близько 420 р. на прохання якогось Лавса пише історію єгипетського чернецтва. Твір Палладія, так само, як і опус Руфіна з Аквілеї, у IV-VII ст. користувався величезною популярністю. Не обговорюючи існуючі теорії відносно історії створення тексту й структури “Лавсаїка”, відзначимо лише те, що стосується безпосередньо виокремленого нами питання.

Англійський дослідник Д. Батлер, котрий опублікував критичне видання “Лавсаїка”, виділяє також іще цілу низку фрагментів невідомого походження [477, с. 167].

Однак більшість учених дотримується тієї точки зору, що твір Палладія написаний ним самим на основі власних вражень і спостережень під час тривалого перебування в Єгипті. Це, зрозуміло, не виключає того, що він міг користуватись якимись вже існуючими на той час творами, присвяченими єгипетському чернецтву. Той самий Д. Батлер вважає, що Палладій міг і сам внести деякі фрагменти “Історії ченців” у свій текст, хоча й не висловлюється, як зауважує А. Ванькова, з даного приводу конкретно. “Таким чином, – робить вона висновок, – навіть ті фрагменти, котрі відсутні як в “Історії ченців”, так і у першопочатковому варіанті “Лавсаїка”, могли бути запозичені з тогочасних творів і на таку саму тему, котрі до нас не дійшли” [477, с. 167]. “Якщо зупинитись на цій точці зору, тоді праця Палладія, разом з опусом Руфіна, є щось за типом “одномоментного перепису” основних районів розселення ченців у Єгипті, який, хоча й неповно, проте надає матеріал для деяких висновків відносно можливого співвідношення між чисельністю пустельників та населенням Єгипту” [477, с. 167].

“Історія ченців”, котра дійшла до нас під іменем Руфіна, – не є оригінальним твором, а являє собою переклад, зроблений Руфіном з грецького тексту. Автор грецького тексту здійснив подорож у Єгипет у 394 – 395 рр. й відвідав головні чернечі центри Верхнього та Нижнього Єгипту. Сам Руфін також добре був знайомий з Єгиптом і місцевим чернецтвом: свою першу подорож до єгипетських пустель він здійснив ще у 70-ті роки IV ст. Аналізуючи цифри, котрі фігурують у джерелах (табл. 1), можна піти, як підкреслює Ванькова, двома шляхами. По-перше, зробити спробу довести відповідність цих цифр реальності. Означений шлях є довгим і важковиконуваним, а результати можуть бути вкрай суперечливими [477, с. 169]. По-друге, прийняти наведені цифри такими, якими вони є, за одним винятком. Оскільки і Палладій, і Руфін, і автор грецького тексту, з котрого

останній робив свій переклад, прожили достатньо багато часу серед єгипетських еремітів і відвідали основні райони їх розселення, можна припустити, що підстави для цих цифр досить реальні [477, с. 169].

Таблиця 1

№ п/п	Палладій		Руфін	
	Чисельність	Місцевість	Чисельність	Місцевість
1	70 дів у обителі	Біля Александрії		
2.	Близько 2 тис. чол.	Монастирі поблизу Александрії		
3.	Келії – до 5 тис. чол.	Нітрійська гора	Аммоній та братія	Келії
4.			Ор Фіваїдський, отець багатьох братій	Неподалік від міста
5.	Пустельники – до 600 чол.	Скит		
6.	500 ченців	Гора Ферма по дорозі до Скиту		
7.	До 7 тис. ченців у монастирях, котрі живуть киновією за статутом Пахомія	Тавенна		

	Головний монастир Пахомія – до 1300 ченців	Тавенна		
	Манопольський монастир – 300 ченців	Тавенна (в числі керованих Пахомієм)		
	Жіночий монастир – 400 черниць	Тавенна (в числі керованих Пахомієм)		
	<i>Аммон, отець, – 3 тис. ченців</i>	Тавенісіоти	Аммон – третій настоятель єремітів Пахомія і 3 тис. ченців	Тавенна
8.	<i>Аполлос і 500 ченців</i>	Герміюполь	Аполлоній і 500 ченців	Герміюполь
9.	<i>Копрій, пресвітер, і 50 ченців</i>	Неподалік від Герміюполя	Копрій та учні	Фіваїда
10.	<i>Діоскор, пресвітер, і 100 ченців</i>	Фіваїда	Діоскор, пресвітер, і 200 ченців	Фіваїда
11.	<i>Ісидор і 1 тис. ченців</i>	Фіваїда	Ісидор та ченці	Фіваїда
12.	<i>Багато ченців</i>	Пустеля біля Діюлка	Багато ченців	Пустеля біля Діюлка

13.	<i>Пітіріон та ченці</i>	Висока гора біля ріки на терені Фіваїди	Пітіріон – авва пустельників	Гора біля ріки (Фіваїда)
14.	<i>Серапіон, пресвітер, настоятель багатьох монастирів і братії – до 10 тис. ченців</i>	Арсиноя	Серапіон і 9 тис. ченців	Арсиноя
15.	12 жіночих монастирів	Антиноя		
16.	1 стариця та 60 отроковиць	Антиноя		
17.			Багато ченців	Мемфіс і Вавилон
18.			20 тис. ченців, 10 тис. черниць	Оксирих

Додаток до таблиці 1

1.	1 тис. ченців	Фаюм	(За Созоменом)
2.	Авва Шенуті – 2200 ченців та 1800 черниць	Фіваїда	(За підрахунками А. Джонсона)

На думку А. Ванькової, автори навряд чи применшили б чисельність ченців; більш вірогідно, що вони або подали середні цифри, або їх дещо перебільшили. Саме останній варіант здається найвірогіднішим. “Отже, – констатує вона, – ми приймаємо, йдучи за нашими джерелами, ту чисельність

ченців, котру вони подають у своїх творах, хоча в реальності це число, скоріш за все, було меншим” [477, с. 169].

При відборі цифрового матеріалу (для таблиці) з джерел московська дослідниця керувалась наступними критеріями. Вона відібрала лише дані, що свідчили про загальну кількість ченців, котрі жили у тій чи іншій місцевості; але тих, кого Палладій і автор “Історії ченців” відвідали особисто, А. Ванькова у таблицю не включила. Свідчення з колонки Палладієвого “Лавсаїка” є інтерпольовані з “Історії ченців” Руфіна, й у таблиці виділені курсивом. Дослідниця чітко фіксує ці дані, оскільки між тими та іншими іноді зустрічаються розбіжності. У випадку розбіжності в цифрах, А. Ваньковою приймається менша з двох. У кінці (додаток до табл. 1) вона також наводить дані з праць Ермія Созомена та Єронима [130], відсутні в інших джерелах.

Місцями найбільшого розселення ченців у Єгипті були ближні та дальні околиці Александрії, Мемфіса й Вавилона, а також головних міст номів – Оксиринхського, Герміопольського і Арсиноїтського (при тому, що міське населення країни в IV ст. складало близько 30% від усієї чисельності [696, с. 122]). Виходячи з цього, до кількості мешканців номових столиць варто додати, акцентує А. Ванькова, відповідне число сільських жителів [477, с. 172].

“Стосовно загальної кількості ченців, – продовжує дослідниця, – у цих областях можна припустити, що в номах – чернечих осередках – вона перевищувала дані наших джерел несуттєво, оскільки найбільші колонії киновитів знайшли в “Історії ченців” і “Лавсаїку” своє відображення” [477, с. 173]. Зі складеної нею таблиці (табл. 2) можна побачити, що в трьох номах число ченців складає 8-12,5% від загальної чисельності населення, а в Александрії – 2,5-4% (без участі членів хори). Саме таким є, за підрахунками А. Ванькової, максимально можливе співвідношення ченців і цивільного населення Єгипту в найбільш “чернечих” областях.

Таблиця 2

Ном або місто	Чисельність мешканців (у тисячах)	Припущувана чисельність сільських мешканців (у тисячах)	Чисельність ченців (у тисячах)	%
Александрія	500 – 600	–	12	2,4-4
Оксиринх	20 – 30	40 – 60	7,5	7,5-12,5
Арсиноя	Близько 40	80	13,5	11
Мемфіс	Близько 30	70	7,5	8

На запитання: багато чи мало було в країні на той час ченців (з урахуванням того, що частина пустельників була вихідцями з інших областей Римської імперії) – дослідниця дає відповідь: 1,4-2% [477, с. 173]. І далі вона робить висновок: “Дані джерел, які змальовують нам Єгипет країною, переповненою ченцями, є швидше емоційними, викликані, вірогідно, тим, що в інших областях імперії ченців було значно менше, ніж у Єгипті” [477, 173-с. 174].

В межах узагальнення можна зробити ряд висновків. По-перше, висвітлені особливості тогочасного соціопсихологічного феномену, що мав певне поширення серед частини населення Сходу (східних провінцій Римської імперії) в ракурсі характерних проявів крайніх форм аскетичної практики єгипетськими пустельниками: їх подвиг усамітнення, побутові правила і усталені традиції, норми спілкування й канони богослужіння, морально-етичний комплекс християнських чернечих цінностей значною мірою пов’язані з філософсько-світоглядними залишками язичницької ментальної специфіки (домінують елементи залежності архетипів християнської ідеології від язичницьких культурологічних надбань), котра, базуючись на стоїчних ідейних пріоритетах, містичних принципах неоплатонізму й дидактичних орієнтирах синкретичного релігійного

індивідуалізму, залишалась нетерпимою до компромісів та різнотлумачних теологічних варіацій, одночасно уможлиблюючи саме крайність (іноді доведена до рівня фанатизму й екзальтації) у мотивації і реалізації поставленої мети через випробування вірою й духовне протистояння гріху на феорійно-гносисовій основі.

По-друге, з середини IV ст. чернецтво стає настільки потужним соціальним інститутом, настільки впливовою силою пізньоримської імперії, що привертає до себе увагу всього античного суспільства – як язичників, так і християн, як приватних осіб, так і світську владу на чолі з імператором. Створюється численна чернеча література, присвячена обґрунтуванню чернечого подвигу, уславленню видатних представників чернечого руху й аскези. Виникає новий вид паломництва – у відомі обителі або до знаменитих самітників та пустельників. З іншого боку, поряд з поглядом на аскетів як на “сіль землі”, існувала й прямо протилежна точка зору – на них дивились як на нероб, дармоїдів, котрі підривають підвалини держави, заманюють молодих, здорових юнаків і дівчат у монастирі. Така думка теж мала достатню кількість прибічників у пізньоримському суспільстві. Особливе обурення влади, судячи з джерел, викликало “осідання” в монастирях куріалів і взагалі людей “вільних, шляхетних і таких, які мали можливість жити у розкоші”. Важливо підкреслити, що подібне ставлення до чернецтва спостерігалось не лише серед язичництва, а й у християнському середовищі (проти чого з різкою критикою виступав Іоанн Золотоустий).

По-третє, дослідники досить часто розглядали християнське чернецтво або як “клапан”, котрий дозволяв випускати надмірний соціальний тиск, або як бідування, котре спустошувало імперію. Єгипет з його пустелями став колискою чернечого руху, звідки він поширився по теренах Римської держави. В період, який розглядався, чернецтво вже достатньо потужно заявило про себе як про нове явище в організаційній структурі Церкви. До IV-V ст. належить час формування і становлення основних форм чернечого життя – анахоретської та киновіальної. Протягом цих же століть були

складені перші чернечі статути, зокрема, Статут Св. Пахомія, “Великі та Малі чернечі Правила” Св. Василя Великого, Статут Св. Афанасія Александрійського, за якими “будувалось”, визначалось і узгоджувалось усе життя чернечої общини; крім того, означена епоха ознаменувалась бурхливим ростом кількості монастирів і ченців.

Молитва і служіння Господу – як головне заняття та духовне призначення ченця – виділяють його з рядів мирян і зближують за своїм становищем (соціальним статусом) з кліриками. Разом з тим, саме ця обставина у подальшому надала чернецтву характерних рис, принципово відмінних від становища решти віруючих, – тобто східне чернецтво стало якісно новим етапом широкої аскетичної практики в руслі християнської доктрини наслідування життю Ісуса.

РОЗДІЛ 4.

ПРАКТИКА АСКЕТИЧНОГО ПОДВИЖНИЦТВА В ПАЛЕСТИНИ ТА СИРІЇ ДО АРАБСЬКОГО ЗАВОЮВАННЯ

4.1. Св. Євфимій Великий: тяжіння до чернечої досконалості

На тлі процесу становлення й організації чернечих аскетеріїв на терені Палестини у V ст. діяльність наступників Св. Харитона Сповідника в управлінні палестинськими лаврами залишається маловідомою. В його Житті лише говориться про настоятеля Єрихонської лаври Елпідія, “трусами котрого ця лавра значно була розширена” [318, с. 68]. Хто були настоятелі інших двох лавр Св. Харитона і в чому проявилась їх діяльність, дослідниками через брак джерел не з’ясовано, проте, безсумнівно, що процес об’єднання (структурної консолідації) палестинського чернецтва, який розпочався в середині IV ст., тривав і невпинно посилювався.

На початок V ст. означена тенденція досягла такого успіху, що реальною стала можливість поставити на чолі всього палестинського чернецтва одну особу: єпископ Єрусалимський призначив архімандритом усіх монастирів Пустелі Святого Града [187, с. 81] Св. Пасаріона Великого (428-429), обитель котрого розташовувалась поблизу Єрусалима [118, с. 28]. Й саме за часів Пасаріона Великого до Палестини прибув Св. Євфимій Великий, один із найвідоміших християнських подвижників V ст. Стосовно діяльності саме Св. Пасаріона як архімандрита палестинських аскетеріїв джерела фіксують скупі та розрізнені дані; чи не єдина конкретна згадка про нього міститься в Хроніці Феофана, де говориться, що єпископ Єрусалима надіслав через Пасаріона в дар імператору Візантії Феодосію II Молодшому в 428 р. частину правої руки Св. Стефана Первомученика [695, с. 48].

Переходячи до висвітлення початку і здійснення Св. Євфимієм перших кроків на шляху реалізації аскетичної практики на тлі загального розвитку й устрою життя чернецтва Палестини, звернемося до ретельно складеного його життєпису [116, с. 1-160; 115, с. 52-75; 181], де є багато цінної інформації та дотичних фактів. Подібно до багатьох інших видатних подвижників

християнської аскези на Сході, зокрема в тій же Палестині, Св. Євфимій не був її уродженцем. Його батьківщиною і місцем початкового виховання було “головне місто другої Вірменії Мелитіна” [115, с. 57]. Рік народження Св. Євфимія, на підставі вказівок його біографа про те, що “святитель народився в серпні місяці четвертого консульства Граціана” і що “в рік смерті Валента (378 р.) йому не було і року” [116, с. 3], можна визначити як 377 (за сучасним літочисленням).

Коли Євфимію було близько трьох років, помер його батько Павло, і матір майбутнього подвижника аскези – Діонісія віддала сина на виховання своєму братові Євдоксію, котрий, у чині схоластика, допомагав єпископу Отрею в управлінні Мелитінською Церквою [116, с. 4]. (До речі, владика Отрей брав участь у роботі Другого Вселенського собору 381 р. в Константинополі, й підпис його стоїть під Символом Віри [65, с. 113].) Єпископ знав благочестивих батьків Євфимія, знав і те, що це була “їхня єдина дитина, вимолена і дарована їм під старість Господом, після довгих років безплідного подружнього життя, і ними призначена бути на служінні Богу” [118, с. 58]; й тому, коли мати Св. Євфимія передала йому своє дитя, він вимовив пророчі слова: “Воістину зійшов Дух Божий на цього отрока” [118, с. 58]. Отже, виховання Євфимія єпископ Отрей “прийняв на себе” [118, с. 59].

Як відзначає Житіє, “будучи людиною стійких православних переконань, зберігаючи і відстоюючи істину у важкі для Християнської Церкви часи правління Юліана [Апостата] та Валента (представник третьої династії Флавіїв. – *Б.Б.*), під час потужного розвитку аріанства, єпископ Отрей звернув головну увагу на те, щоб виховати і Св. Євфимія у твердій вірі” [118, с. 60]. Кращого керівника та духовного вчителя юнак і мати не міг. Біограф святителя підкреслює, що “Діонісія, віддавши своє дитя Отрею, тим мовби вручала його Богу” [118, с. 62]. Владика охрестив Євфимія, приписав його до чину читців, усиновив, зарахував до штату єпископії і “став не лише вихователем і наставником, але й отцем та матір’ю за силою своєї любові до

отрока” [118, с. 62-63]. Коли Св. Євфимію виповнилось вісім років, Отрей віддав його на навчання Акакію і Синодію, котрі “завдяки толерантності, розуму і тверезому життю були відомі (в першу чергу, в християнському середовищі. – *Б.Б.*) більше, ніж інші ритори” [118, с. 63], й “оскільки вдосконалюючись у Святому Письмі, вони були шанувальниками освіченості й не нехтували зовнішньою, світською просвітою” [118, с. 63].

“Прийнявши Євфимія з рук єпископа, Акакій і Синодій навчили його вищому благочестю. Першим і головним предметом з тих, котрі вивчались під їх керівництвом, було Святе Письмо; Св. Євфимій постійно вправлявся в ньому і досить ревно опановував його” [118, с. 63-64]. Кирило Скифопольський зберіг і описав одну цінну рису (як властивість характеру), котра проявилась у цей період життя у Св. Євфимія і яка вказує на домінуючий напрям думок майбутнього подвижника ще в юному віці, – на його любов до оповідей про кого-небудь з “древніх божественних мужів, які сяяли добродійністю” [181, с. 22]. “Коли він знаходив, – констатує Кирило, – таку оповідь, то вважав її коштовністю, запалювався любов’ю до того, про кого розповідалось, і спалахував подібно йому ревністю (до аскези. – *Б.Б.*)” [181, с. 23].

Вивчаючи переважно Євангелія і твори аскетичної літератури, Св. Євфимій не цурався, однак, і тих предметів, які склали класичну античну освіту й котрі викладались його наставниками. На успіхи юнака в діалектиці та філософії вказує те, що, перебуваючи в Мелітні, він вів з філософами-язичниками диспути з різних релігійних питань, про що свідчить знайдений відомим грецьким дослідником християнського Сходу А. Пападопуло-Керамевсом (у 70-х рр. ХІХ ст.) в одній із палестинських бібліотек рукопис, де міститься розмова Євфимія з сарацинськими філософами про віру [695, с. 50].

Внутрішній налаштованості Св. Євфимія відповідала його зовнішня поведінка. Зокрема, Житіє фіксує таке: “Перевищуючи всіх однолітків боголюб’єм душі та любов’ю до навчання, він ніколи не згадував про смачну

їжу (вишукані страви. – *Б.Б.*), не прагнув марносластва, зате старанно у визначений час читав божественну службу (літургію. – *Б.Б.*); помишляв (вважав. – *Б.Б.*), що треба служити Богу з острахом і трепетом; вільний від навчання та богослужінь час проводив у молитві, псалмоспіві й читанні божественних писань”[115, с. 64]. “Намагання обмежити свої потреби, [тілесне] утримання, зближення лише з тими з однолітків, котрі тяжіли до благочестя, – всі ці риси [характеру] настільки перевищували вік Св. Євфимія, що викликали подив у його вихователів”[115, с. 64-65]. Аскетичні устремління й анахоретні уподобання в 12-14 років могли, зазвичай, проявлятися у юнаків, як зазначає англійський учений С. Баур, лише “через наслідування іншим”[767, с. 31].

Справді, ця тенденція простежується в більшості тогочасних пам’яток агіографії [118, с. 21-65; 819; 814; 318]; щодо Життя Св. Євфимія, то в ньому говориться: “...вихователі його були особи аскетично налаштовані”, і далі: “...способу життя одного з них – Акакія він наслідував, намагаючись бути учнем не лише слів його, але й справ, і як уважно слухав усе, що вчитель говорив, так ретельно спостерігав і за тим, що той робив” [115, с. 64-65].

Після завершення навчання Св. Євфимій не змінив своїх духовно-світоглядних орієнтирів і чернечих пріоритетів. Настрій християнського суспільства у Вірменії в IV ст. був сприятливий для розвитку подвижництва (за династії Аршакідів). Наприклад, Ермій Созомен у “Церковній історії” пише, що “у вірмен початок чернечого життя поклав Євстафій Севастійський” [289, с. 141]; традиція приписує йому деякі аскетичні книги, котрі належать перу Св. Василя Великого (Каппадокійського). Крім того, варто додати, що прибічники радикальних теологічних суджень єпископа Євстафія отримали, за повідомленням Сократа Схоластика, назву євстафіан [254, с. 103], а самі судження були піддані осуду на Гангрському соборі 349 р. [823, с. 7]. “Вірменія – країна, прикрашена багатьма синами, є особливо славетною тим, що в ній багато тих, хто не пізнав шлюбних уз”, – писав 385 р. Св. Григорій Богослов у листі до її правителя Гелленія (Хосров III; 384-

389) [54, с. 344]. Саме тут у 70-80-х рр. IV ст. сформувались вкрай суворі аскетичні вимоги відносно шлюбу, майна, спадку і т.п. [85, с. 88].

Св. Євфимій, не захоплюючись цими неоднозначними (з погляду християнської доктрини) ідеями, які брали свій початок “з нечистого джерела маніхейства”, “віддавався споглядальному життю і спрямовував свої кроки до досконалості, вправляючись у виконанні тих правил, у котрих був вигодуваний і навчений, – і Боже домобудівництво, яке його умудрювало, від самого початку показало його (подвижницьку. – *Б.Б.*) славетність”[115, с. 67]. Далі Житіє констатує: “Високоморальне життя Св. Євфимія, тяжіння до мовчазності і всім відома любов до самотницьких подвигів і самотників спонукали єпископа Отрея рукопокласти його в сан пресвітера і доручити йому турботу про монастирі (обов’язок опікуватись місцевими чернечими спільнотами. – *Б.Б.*), які оточували Мелитіну і розташованих у самому місті при храмах – аскетеріях. Як покладений в сан пресвітера, так і доручення управляти монастирями мелитінськими були обтяжливі для Св. Євфимія; він проти волі погодився прийняти їх. Маючи вік менш ніж тридцять років, Св. Євфимій ще не усвідомлював себе достатньо зміцнілим для керівництва і напучення інших у правилах чернечого життя; тому, проводячи більшу частину часу в монастирі Св. Полієвкта і в обителі 33 мучеників, він у дні Чотиридесятниці вирушав на самотню (відлюднену. – *Б.Б.*) гору поблизу міста і тут проводив час в усамітнених подвигах, наслідуючи любомудрості пророка Ілії та Іоанна Хрестителя”[115, с. 67-68]. (Цей благочестивий звичай був пізніше перенесений Св. Євфимієм до Палестини і став невдовзі “предметом наслідування для палестинських ченців”[82, с. 156].)

Урядування Св. Євфимія мелитінськими монастирями тривало недовго. На двадцять дев’ятому році свого життя (в 406 р.[116, с. 35]) він залишає рідне місто і поспіхом вирушає до Єрусалима [116, с. 36]. На думку ченця Кирила Скифопольського, Св. Євфимій “втікав” у Святе Місто, оскільки в управлінні чернечою мелитінською общиною бачив перепону до добродійності, а Пустеля Святого Града здавалась йому найбільш зручним

місцем життя для подвижника [181, с. 110]. Вірменське чернецтво, завдяки крайнощам євстафіан, які тоді мали досить значне поширення в його середовищі, справді могло здаватись Св. Євфимію перешкодою на шляху до досягнення останнім божественної харизми [754, с. 94]. Водночас, крім цієї причини, можна припустити, що у святителя існували й інші обставини, які спонукали його прийняти рішення вирушити до Палестини.

Внаслідок політичних і релігійних причин у кінці IV й на початку V ст. зв'язки вірмен з Палестиною були, як засвідчує Мойсей Хоренаці, дуже часті [169, с. 362-363]. Такі самі дані наводить Житіє Петра Івера [6, с. 9-10] і підтверджує Ед. Гіббон [491, с. 529-531]. Значний розвиток у Палестині чернецтва, слава подвигів його представників – Іларіона і Харитона – були для східних народів, як відзначає архімандрит Феодосій, “ще недосвідчених у справах віри, мовби притягальною силою” [695, с. 53]. Неабияку зацікавленість кавказькі етноси демонстрували стосовно освіти (її стану) в палестинських школах, особливо кесарійській, яку заснував сам Ориген 215 р. [658, с. 69]. Отже, таку мотивацію для здійснення паломництва в Єрусалим міг обрати і Св. Євфимій. Уклонившись “святому Хресту, святому Воскресінню та іншим новозавітним місцям Святого Града, Євфимій відвідав далі ті монастирі, котрі були в Єрусалимі та його близьких передмістях. Найбільше цікавив Св. Євфимія устрій життя богоносних отців; спілкуючись з ними і навчаючись способу життя кожного, він став ще полум'янішим у своєму бажанні долучитись до самотницьких подвигів і немов на крилах вирушив у засновану Св. Харитоном Фаранську лавру” [115, с. 69-70].

Настоятель лаври, побачивши любов до мовчання і усамітнення з боку новоприбулого подвижника аскези, виділив йому одну з келій, що призначалися суворим схимникам [116, с. 51]. У ній колишній авва мелитінської чернечої общини почав практикувати життя палестинського інока, з усіма його обмеженнями та приписами, “займаючись плетінням кошиків і на одержану за їх продаж винагороду задовольняючи свої потреби та інших” [116, с. 51-52]. Служачи Богу, він був, за визначенням Св. Кирила,

“рукою для інших” [181, с. 85]. Час, вільний від фізичної праці, Св. Євфимій проводив у постах і молитвах, з метою “вирвати із коренем тернії пристрастей і очистити свої помисли” [181, с. 53]. Серед подвижників Фаранської лаври Св. Євфимій знайшов одного на ім’я Феоктист, котрий також “вів життя, сповнене суворих самотницьких подвигів” [181, с. 54]. Однакові устремління зблизили двох пустельників, і вони вирішили разом реалізувати подальше подвижницьке життя. Як стверджує Житіє: “Обидва вони з цього часу (з 408 р. – Б.Б.) мали одну волю, один уклад життя і являли мовби одну душу в двох тілах” [181, с. 54].

Протягом більшої частини року Євфимій і Феоктист жили в келіях Фаранської лаври, “а на восьмий день свята Світла (Богоявлення) прямували в пустелю Кутила і тут, відлучивши себе від усілякого людського спілкування, бажаючи молитовно вести бесіди з Богом в усамітненні, перебували до свята Вайї” [181, с. 54-55]. Щодо географічної локалізації згадуваних вище назв, то тут необхідно відзначити, що східна частина гірської пустелі, котра височить на західному березі Мертвого моря, розділяється долиною (ваді) ен-Нар на дві частини: північну – Руву та південну – Кутилу [489, с. 78]. Внаслідок нестачі води і стрімчастості схилів, ця частина гірського хребта не мала поселень [489, с. 79]. Щорічно, перед святом Пасхи, за місцевою традицією, в названу пустелю звідусіль стікались анахорети; для своїх усамітнених подвигів вони, зазвичай, вибирали Руву [1008, с. 62]. Проте, як фіксує джерело, Євфимій і Феоктист відлюднювались у Кутилі.

Порівнюючи двох самотників, біограф Св. Євфимія підкреслює, що вони обидва “однаково безперестанно засмучували й урабівлювали тіло і приносили душі духовну їжу, однак Св. Євфимій перевищував Феоктиста простотою та лагідністю, благістю життя і смиренням серця” [115, с. 70-71]. Подвиги Євфимія в лаврі Фаран тривали п’ять років; цього терміну йому вистачило для того, щоби призвичаїтися до життя і побуту палестинського чернецтва, зрозуміти сенс та значення лаврського виховання, ознайомитися з

його устроєм. Як зазначає архімандрит Феодосій: “Сувора п’ятирічна школа виховала зі Св. Євфимія воїна, повністю підготовленого для боротьби з небезпекою і труднощами життя самотницького; його приваблювала тепер та пустеля, в котрій він щорічно проводив святу Чотиридесятницю”[695, с. 54]. Євфимій і Феоктист у визначений час вирушили в Кутилу.

Далі Житіє констатує: “Йдучи пустелею, вони прийшли до глибокого та непрохідного потоку, оточеного з усіх боків бескидами; в північному бескиді потоку була величезна печера. Зрадивши, подвижники оселились у цій печері. Колишнє сховище звірів стало помешканням янголів і святим храмом”[115, с. 72]. Місцеперебування самотників було випадково розкрито лазарійськими (віфанськими) чабанами, і з того часу (417 р.) “чутки про Євфимія та Феоктиста як славетних самотників почали принаджувати до їхньої печери багатьох шукачів відлюднення і керівництва в духовному житті”[159, с. 106].

Залишивши Фаран, Євфимій і його супутник та учень Феоктист, як фіксує Житіє святого, вибрали для свого усамітнення печеру в пустелі Кутила [116, с. 46]. Згодом першими, хто виявив бажання оселитись біля печери старців і “віддати себе їхньому вихованню”, стали два насельники тієї ж Фаранської лаври – Марин і Лука [116, с. 47]. За короткий час неподалік помешкання схимників з’явилися майже два десятки хиж з новоприбулими адептами аскези, і “кожен з братів просив дозволу залишитись, щоб очистити душу та навчитися духовному життю”[115, с. 92]. “Для правильного чернечого виховання бажаним підвизатись і мешкати поруч з печерою Євфимій і Феоктист спочатку мали намір влаштувати лавру (біля підніжжя гори. – *Б.Б.*), схожу з Фараном; проте, коли побачили (зрозуміли. – *Б.Б.*), що жоден із самотників, котрі залишались ченцями лавр, розташованих на далекій відстані одна від одної, не мали б можливості відвідувати нову лаврську церкву, якщо її тут звести, через важкі шляхи та небезпечні гірські підступи до свого помешкання, вони обмежились тим, що біля входу влаштували гуртожиток для іноків, а печеру перетворили на церкву. Так

утворився монастир Св. Феоктиста, названий ще нижньою киновією”[115, с. 94-97].

Кирило Скифопольський в “Житті Євфимія і Савви” називає монастир Св. Феоктиста нижнім відносно лаври Св. Євфимія і відзначає, що він розташовувався в східній частині Пустелі Святого Града, “в 10 поприщах” від останнього, на березі потоку, котрий протікав на південь від шляху до Єрусалима[181, с. 104] і “в 3 поприщах” від самої лаври Св. Євфимія[181, с. 108-109]. За даними, які наводить архімандрит Феодосій, посилаючись на розрахунки 1894 р. В. Федерліна, одного з керівників мелхітської семінарії Св. Анни в Єрусалимі, “в результаті цих пошуків... монастир Св. Феоктиста розташований у ваді ед-Дабар, яка налічує в собі потік Вахр Ємчеліч”[695, с. 56].

Турботу про харчування і матеріальний статок братії нової обителі Св. Євфимій Великий поклав на Феоктиста, а сам став “керівником духовних здобутків іноків”[116, с. 50]. Як відзначається в Житті, останній, зі свого боку, корився волі авви, приймав до обителі бажаючих зректися миру, опікувався ними і виконував усі напучення святителя. Сам Євфимій, “подібно лікареві, турбувався про душі та вправно лікував душевні рани, спричинені пороком; кожному з тих, хто приходив до нього й щиро відкривав свої помисли, він давав ліки, що відповідали хворобі”[116, с. 52].

Таким чином, ґрунтуючись на численних описах, котрі містяться в біографії подвижника, необхідно підкреслити, що власний аскетичний досвід, набутий шляхом довготривалих “тренувань” у самітницьких подвигах (т.зв. ендотимних вправах), розсудливість та “здатність відрізнати душевний настрій у кожному з ченців” – були головними дидактичними складовими (есенційними начатками) діяльності Св. Євфимія Великого на ниві організаційного вдосконалення палестинського чернецтва у V ст. Неофіти аскези виявляли необмежену довіру досвіду та досконалості Євфимія в “духовних подвигах”, і жоден з них “не уникав сповідувати йому свої заповітні помисли”[116, с. 54].

Погляди на сенс та значення чернечого життя Св. Євфимій Великий розвивав у т.зв. Прологоменах, Ексерцптах і аксіологічних напученнях. Для прикладу наведемо декілька найбільш характерних висловів святого: “Подвижництво – засіб до спасіння, і тому інок повинен повсякчас тверезитись (в аскетичній практиці – це процес духовного очищення. – *Б.Б.*) й не спати (хоча б три доби на тиждень. – *Б.Б.*)”; “Ті, хто зрікається миру та мирських речей, повинні завжди помишляти про один лише послух і смиренномудрість, а не жити за власною волею”[318, с. 408-409]. “Кращим засобом до неослабного спостереження за собою є пам’ять про смерть і про те, що кожного очікує сплатовоздаяння, постійна праця та рукоділля (зазвичай плетення кошиків або циновок. – *Б.Б.*)”; “Особливо треба працювати молодим подвижникам, оскільки в їхньому віці пристрасті найбільше оволодівають людиною”; “Чернець – це труд, і в трудах фізичних він повинен брати приклад з апостола Павла, руки котрого слугували не лише йому самому, а й іншим”[318, с. 461-465]; “Ні з чим у відповідності (у порівнянні. – *Б.Б.*) не буде, якщо в той час, як ті, хто живе в миру, годують трудами своїми дружину, дітей і сплачують за себе щорічну подать, тих самих трудів начатки приносять Богу й за силою (по можливості. – *Б.Б.*) благотворять іншим, ми, залишаючись без справи і пожинаячи чужі труди, не будемо ділитися з іншими плодами рук своїх”[318, с. 469-470].

Не подобалось, судячи з тексту Житія, Св. Євфимію і те, що декотрі з братів, переважно молоді насельники, привселюдно, дещо хизуючись, демонстрували суворий піст, бажання досягти святості та певну моральну зверхність у колі старших ченців, водночас нехтуючи етичними традиціями, які в V ст. в аскетеріях Палестини вже мали загальну усталену практику. Св. Євфимій у своїх проповідях перед братами акцентував увагу на тому, що добро і аскеза не повинні хвалькувато розголошуватись, їх варто “творити якомога прихованіше”[318, с. 473]. Неодноразово сховався авва з гори, де мешкав, у киновію Феоктиста; тут, в обителі, подвижник постійно напучував братію і поступово впроваджував чернечі правила, спрямовані в першу чергу

на регламентацію поведінки іноків. Зокрема, Правила забороняли розмови в церкві під час канону і в трапезній [695, с. 57].

Зброю ченця, за вченням Св. Євфимія Великого, складали – всіляка турбота, розумування, доброчесність (цнота. – *Б.Б.*) та “послух єже по Бозе”[115, с. 88]. Як бачимо, саме ці вимоги святий висунув як найважливіші чернечі чесноти у своєму статуті; передбачалося, що їх виконання (неухильне дотримання) може наблизити адепта аскези до кінцевої мети його подвигів – спасіння душі. Житіє відносно цього резюмує: “Щоденно напучувані та надихувані вченням [авви], брати киновії блаж. Феоктиста плодоносили достойно своєму званню”[115, с. 89].

Чутки про нову чернечу общину, керовану двома аскетами, швидко поширювались. Житіє констатує, що головною причиною “популярності” обителі серед місцевого населення стали “чудодійні зцілення, яких зазнавали хворі по молитві Св. Євфимія”[115, с. 91]. В результаті “одержимі різними недугами стікалися в киновію Феоктиста”[115, с. 91]. Далі біографія подвижника фіксує наступні зміни в його житті: “Подібно Харитону Сповіднику, Св. Євфимій перебував у скорботі й тузі через те, що багато хто [з мирян] його турбував і прославляв, і замислив він вирушити до пустелі Рув. Благання Феоктиста і братії утримували його деякий час на старому місці, однак устремління до усамітнення та любов до мовчазності були надто сильними в ньому, й тому, залишивши нижній монастир і захопивши із собою Дометіана, насельника киновії (послушника. – *Б.Б.*), родом з Мелітїни (рідного міста самого святителя. – *Б.Б.*), Євфимій попрямував разом з ним у пустелю Рув”[115, с. 92-93].

Подорожуючи Південною пустелею, що розкинулась поблизу Мертвого моря, він дістався гори Марда (за Іоанном Мосхом гора мала назву Марес) [159, с. 188]. На цій горі вже до того (наприкінці IV ст.) мешкали самітники, про що повідомляє той самий Мосх у “Лузі Духовному”, у главі 158-й: “На горі живуть самітники. У них є сад, в шести стадіях, біля подошви гори, при морській затоці. Садам завідував (опікувався. – *Б.Б.*) один із

них”[159, с. 188]; проте невідомо, з яких причин на початку V ст. нечисленні подвижники християнської аскези залишили таку відлюднену (а отже, зручну для реалізації чернечих подвигів) місцевість. Св. Євфимій знайшов на Марді залишки їхніх помешкань і криницю, “збудував церкву і, поставивши в ній вівтар, заклав підмурок великому монастирю, котрий тут у подальшому влаштувався”[115, с. 98-99].

Приблизно через рік – півтора (404 або початок 405 р.), залишивши Марду, святий вирушив у пустелю Зиф, бажаючи побачити печери, в які втік свого часу Давид від Саула, і в тій місцевості він оселився між селищами Аристовуліадою (нині Істабуль) та Капарварихою (у перекладі ця назва означає “село благословення”; нині бені-Нахім)[115, с. 96]. За переданням, до цього місця Авраам проводжав Єгову [85, с. 51]; ранньохристиянські церковні письменники визначають розташування Капарварихи “в 3000 кроків на схід від Хеврона”[823, с. 17]. Наявність значної кількості природних підземних печер робила цю територію придатною для усамітнених чернечих подвигів [607, с. 131], однак Євфимій недовго залишався тут у “невідомості”. Житіє подвижника повідомляє, що чудесне зцілення біснуватого сина старійшини Аристовуліади спонукало вдячного батька та мешканців навколишніх селищ “влаштувати для святого обитель”[318, с. 395-410].

Зрозуміло, що у Св. Євфимія знову з’явилися учні, знову з’явилися насельники, і в новому монастирі сформувалась нова чернеча община під його керівництвом. Створена обитель, розташована між двома поселеннями, ще менше відповідала устремлінню святителя до повного мовчання, ніж дві попередні; тому, запросивши із собою Дометіана, Євфимій Великий вирушив у зворотну дорогу “до Феоктиста і братії”[318, с. 480]. Поблизу нижнього монастиря вони (як вже було неодноразово, судячи з тексту Житія) знайшли невелику печеру й оселилися в ній. Ця печера, як зазначає архімандрит Феодосій, розташовувалася “приблизно на три поприща на південь від монастиря блаж. Феоктиста”[695, с. 58].

Місцевість, де знайшлася печера для суворої аскетичної практики, сподобалася Євфимію: “Він возлюбив це місце, оскільки воно було рівне і в той час усамітнене і чудове. Блаж. Феоктист, довідавшись про прихід Євфимія, піднявся в його печеру й просив [авву] спуститися в киновію, проте Євфимій відмовився виконати прохання Феоктиста і залишився разом із Дометіаном в обраному ним місці. Лише в неділю він сходив у нижню киновію і тут з братами здійснював богослужіння”[318, с. 481]. Один із шанувальників відомого палестинського подвижника, “сарацин Аспевет”, побачивши, що авва потерпає від нужденності, влаштував біля його печери водоймище, пекарню, три келії для старця та молельню [1008, с. 119].

Про особу самого Аспевета в джерелах збереглося не так багато свідчень. Зокрема, відомо, що в 418 р. у Персії (Ірані), під час піднятого при шахіншасі Іездигерді I (399-421) гоніння на християн, один з військових керманічів – уже згадуваний Аспевет, котрий виявив співчуття до гонимих, втік “у табір візантійців”, був прийнятий логофетом (номархом) східних провінцій Анатолієм і за протекції останнього очолив “сарацинів-союзників, які кочували Палестиною, з титулом філарха”[695, с. 66]. Син Аспевета Теревон, зцілений від важкої хвороби Св. Євфимієм, разом з батьком і дядьком – Марисом, охрестився. “Наслідуючи керманіча, святе хрещення прийняло багато сарацинів, вражених чудом великого подвижника”[318, с. 483]. Деякі з них, керовані Марисом, залишилися в киновії блаж. Феоктиста і, “поклавши все своє майно на зведення та розширення монастирських будівель, підкорили свою волю керівництву великого вождя (авви. – *Б.Б.*)”[318, 483-484]. “Сарацинська” християнська община стала предметом особливої турботи Св. Євфимія; щоб мати можливість спостерігати за їх життям і здійснювати духовно-аскетичні напучення, святитель “розташував” новонавернених персів між власною обителлю і монастирем Феоктиста, “звів для них церкву, підняв намети, часто відвідував їх, поки не поставив їм пресвітера і дияконів”[318, с. 486].

Поступово це місце перетворилось на постійне помешкання не лише для осілих “сарацинів-християн”, а також і для місцевих іноків. Швидко зростання нової християнської общини побудило Св. Євфимія Великого просити Ювеналія, патріарха Єрусалимського (422-458), висвятити для неї єпископа [695, с. 67]. Ювеналій погодився, і на початку 428 р. першим “єпископом сарацинів” був рукопокладений Аспевет (у хрещенні Петро) як “найбільш здібний наставляти душі на шлях спасіння”[115, с. 102].

Стосовно згадуваних подій Ермії Созомен пише, що першопочатково християнство серед сарацинів поширилось у IV ст. завдяки “першому сарацинському єпископу Мойсею, за цариці Мавії, яка вела запеклу війну з Візантією”[289, с. 135]. Однак це його свідчення не виключає факту навернення в християнство сарацинів святителем, оскільки Созомен, який писав свою “Церковну історію” після 443 р., далі повідомляє, що “декотрі з сарацинів незадовго до царювання Феодосія II почали християнствувати і Христову віру прийняли через спілкування з ієреями та ченцями, які мешкали неподалік, і котрі, любомудрствуючи (проповідуючи. – Б.Б.) в прилеглих до тієї країни пустелях, славилися звитяжністю життя і чудодійствами. Розповідають, що тоді (за Феодосія II Молодшого. – Б.Б.) навернулося в християнство навіть все їхнє плем’я і саме з нагоди охрещення патріарха їх Закома” [289, с. 135-136]. Й хоча обставини хрещення Закома, які наводить у своєму церковно-історичному творі Созомен, не дають прямих підстав бачити в ченці, котрий навертав у християнство сарацинів, Св. Євфимія Великого, проте непрямим чином вони все ж підтверджують достеменність розповіді Кирила Скифопольського, що міститься в його “Житіях палестинських подвижників” (кн. 6, гл. 38).

Повертаючись до висвітлення етапів подвижницької діяльності авви Євфимія, необхідно підкреслити, що сам він попервах не мав наміру влаштувати поблизу своєї печери ні киновії, ні лаври, і всіх, хто з’являвся з бажанням стати ченцем або здійснити будь-яку пожертву на користь монастиря, святий відсилав у нижню обитель до Феоктиста. Разом з тим,

процес часткової аскетизації палестинського соціуму на хвилі потужної, майже тотальної його християнізації диктував свої об'єктивні вимоги та правила; і Євфимій, зрозуміло, не міг їх ігнорувати. В результаті авва змінив свої попередні організаційні та аскетичні настанови, які в агіографічній традиції подаються виключно на рівні містичного одкровення.

Першими насельниками монастиря Св. Євфимія стали вихідці з Каппадокії, але “виховані та охрещені” в Сирії брати: Косма, Хрисип і Гавриїл. Як розповідається, зокрема, в Житті, Св. Євфимій прийняв їх лише тоді, коли побачив уночі (через містичний акт явлення видіння) Когось, Хто промовив до нього: “Прийми цих братів, оскільки Бог спрямував їх і відтепер (надалі. – *Б.Б.*) не відхиляй нікого”[318, с. 485]. Після цього “явлення”, констатує далі Житіє, “святитель почав дозволяти кожному пустельнику, хто мав бажання, селитися біля печер”[318, с. 485]. Невдовзі він прийняв до свого нового аскетерію Домна, племінника патріарха Антіохійського Іоанна, трьох братів з Мелітїни, племінників свого вчителя Синодія – Стефана, Андрія та Гаїана, місцевого пресвітера Іоанна, трьох братів з Рами, Киріона з Тиверіади та ін. Коли кількість подвижників дійшла до одинадцяти, Св. Євфимій вирішив створити лавру на взірєць Фаранської.

Єпископ Петро (Аспевет) за дорученням авви зайнявся зведенням невеликих келій для ченців та кам'яної лаврської церкви, “прикрашеної різьбленням”[318, с. 487-488]. Нова лавра за зовнішнім виглядом нічим не поступалася Фарану [115, с. 106]; її урочисте освячення відбулося 429 р. (на 52-му році життя Євфимія [695, с. 60]). Освятити лавру сам єпископ Єрусалимський Ювеналій разом з місцевим хорєпископом та архімандритом ченців Пасаріоном і відомим теологом, пресвітером єрусалимської церкви Святого Духу Ісихієм [823, с. 1-22]. “Св. Євфимій Великий особливо радів з того, що бачив у своїй лаврі, разом з патріархом, цих останніх, котрі були уславленими світочами (християнської духовності. – *Б.Б.*) і були відомі серед подвижників”[318, с. 490-491].

Переходячи до розгляду складного питання, пов'язаного з визначенням місцерозташування лаври Св. Євфимія, – тобто де саме, в якій частині Іудейської пустелі вона існувала, – доречно відзначити, що найбільш чіткі описи та вказівки залишив лише Кирило Скифопольський. У главі 79 Житія він говорить, що два мешканці селища Фаран прямували до лаври Євфимія для вирішення “через клятву біля раки святого” суперечки, що виникла між ними; коли у “призначений” день вони наблизилися до шляху, який вів з Єрусалима в Єрихон, то перед ними “з’явилися вдалині будівлі монастиря”[181, с. 169]. Напрямо дороги, котрою йшли селяни (з півночі на південь), доводить, що обитель авви розташовувалась по правий, південний бік відомого “римського шляху” в Єрусалим, до того ж неподалік від нього [695, с. 60]. Саме на таке розташування монастиря вказує й інше місце Житія святого, де говориться, що “натовп вірменських мужів, кількістю до чотирьох сотень, який ішов зі Святого Града в Єрихон, збочили зі шляху в правий бік і прийшли до лаври”[181, с. 173].

Палестинські селища Лазарія (сучас. ел-Азарія – Віфанія) та Вітавудіс (сучас. Абу Діс), як переконливо констатує той же архімандрит Феодосій, розташовувались скоріш за все на захід від лаври Св. Євфимія Великого й неподалік від неї; отже, робить висновок дослідник, “мешканці цих селищ підтримували постійний зв’язок з її подвижниками”[695, с. 60]. Як бачимо, наведені дані вказують на те, що лавра Св. Євфимія найвірогідніше була розташована у доволі відлюдній місцевості, котра прилягала до правого боку єрусалимо-єрихонської дороги. Проте також важливо підкреслити, що не всі науковці дотримуються єдиного погляду на виділену проблему; деякі дослідники, наприклад, У. Шик, О. Норов, архієпископ Леонід, локалізували обитель поблизу гори Мерт [695, с. 61], хоча їх докази не виглядають повністю обґрунтованими. Обране Св. Євфимієм місце для монастиря описується в Житті як нове, до того святому невідоме і, головне, рівне, тоді як Мерт (нині – небі-Муса) – доволі висока й крута гора. Архімандрит Феодосій з цього приводу висловлює думку (в полеміці з Шиком), що на

Мерті в V ст. розташовувався т.зв. Каstellійський монастир киновіального типу [695, с. 62].

Зрештою, можна схилитися до точки зору архімандрита (він, у свою чергу, підтримав припущення Л. Марті, У. Фуррера, П. Вайле, В. Тоблера та К. Рісса), що лавра Св. Євфимія Великого була розташована південніше хан-ел-Хасрура, а саме – в хан-ес-Сахль (“хан” у перекладі означає “караван-сарай” або “корчма”)[695, с. 62]. Дотичні описи, які також вказують на околиці хан-ес-Сахля, містяться і в тогочасних богословських творах відомих діячів Християнської Церкви – Фоки, Стефана Савваїта, Єпіфанія Єрусалимського та ін.

Активна подвижницька діяльність і аскетична практика Св. Євфимія Великого в руслі розвитку та поширення на території Палестини лаврських традицій, започаткованих Св. Харитоном Сповідником, дали у подальшому відчутні результати. Нові чернечі обителі, закладені святителем, швидко перетворились у потужні осередки християнської духовності, звідки Слово Боже протягом VI-VII ст. розходилося по всьому Близькому Сходу. Одночасно киновії Св. Євфимія стали не менш впливовими й авторитетними центрами православної гуртожитної аскези, де формувались світоглядні пріоритети та ідеали святості, реалізовувались обітници і резигнації з метою досягнення досконалості, утверджувались сотеріологічні істини й квієтична контемпліативність. Зрештою, саме в цей період свого життя авва Євфимій остаточно усвідомив власну харизматичну роль у справі структурної “уніфікації” ще розрізненого на початок V ст. палестинського чернецтва.

Наступний етап біографії святого – з часу фундації Євфимієм обителі хан-ес-Сахль (її друга назва – хан-ель-Ахмар) до гоніння на християн, яке за правління Ієздигерда I відбулось у Персії 418 р. [814, с. 43]. В кліматичному відношенні вибране подвижником для зведення нового монастиря місце було привабливим. Лавру Св. Євфимій Великий, як фіксує його Житіє, збудував на невеликому пагорбі, оточеному з усіх боків долинами [115, с. 75]. Цей регіон Палестини в згаданому агіографічному джерелі характеризується

наступним чином: “він тепліший за холодні місцини і прохолодніший за спекотні, сухіший за вологі та вологіший за сухі”[115, с. 76]. Після освячення лаври хан-ес-Сахль Євфимій почав облаштовувати житлові приміщення для братії, турбуючись про те, щоб усе необхідне для насельників було в самому монастирі. Попервах подвижники мали потребу навіть у найнеобхіднішому; коли ж кількість ченців збільшилася до п’ятдесяти і були добудовані келії, матеріальне становище обителі покращилось: на четвертий рік свого існування (433 р.) брати “отримали можливість придбати худобу, декілька коней та волів для нескладних лаврських робіт” [115, с. 76].

На Євфимії як фундаторі, організаторі та настоятелі лаври “лежав обов’язок керування і напучення братії” [115, с. 77]. “Довготривале подвижницьке життя в лаврі Фаран і різних частинах (місцевостях. – Б.Б.) Іудейської пустелі настільки підготували Св. Євфимія до врядування над іншими, що він став невдовзі своєрідним каноном і взірцем не лише для тих, хто населяв його лавру, але й для усього чернечого інституту” [814].

Архімандрит Феодосій у зв’язку з цим пише наступне: “В особі Св. Євфимія общинна організація чернецтва знайшла найстійкішого поборника; повсюдно, де би він не підвизався, влаштовувались за його ініціативою монастирі, котрі мали устрій, подібний до лаври Фаран. Цією стороною своєї діяльності Євфимій Великий прилучається до подвижника IV ст. Харитона, йде шляхом, ним наміченим. Лавру він вважав до самої своєї смерті найбільш зручною та досконалою формою чернечого життя, оскільки вона в його очах являла перехідний ступінь від життя суворо-самітницького до киновіального і містила в собі поєднання вигідних сторін попереднього життя світозреченців з начатками нової общинної організації чернецтва”[695, с. 64].

Такий характер діяльності Св. Євфимія як активного організатора аскетичного життя палестинського чернецтва демонструє, що він не запровадив у середовище пустельного іноцтва принципово нових форм, а продовжував поширювати єремітські традиції IV ст. Одночасно лавра Св. Євфимія була вже досконалішою за своїм внутрішнім устроєм у порівнянні зі

старими єгипетськими (пахоміанськими) киновіями; підпорядкування келіотів авві в ній проявлялось у значно більшій мірі, ніж це могло бути в IV ст., а влада самого авві визначалась конкретніше та ширше: на початок V ст. він уже турбується не лише про духовні подвиги аскетів, які добровільно йому корилися, але й опікується їхнім харчуванням [695, с. 64]. Натомість лаврські насельники повинні були в обов'язковому порядку виконувати всі приписи Статуту; його порушення суворо каралося, іноді – й “карою небесною”. Отже, лавра, з точки зору структурної організації, стояла на більш високому рівні.

В “Житті Святого Євфимія” повідомляється про багато такого роду випадків, коли порушники монастирських правил каралися Богом різними хворобами, від котрих винуватці позбавлялися лише “через молитву настоятеля” [695, с. 78]. В очах сучасного Євфимію палестинського чернецтва, як підкреслює архімандрит Феодосій, “його лавра була взірцевою формою помешкання аскетів; їй намагалися наслідувати ктитори інших монастирів Іудейської пустелі” [695, с. 65]. Наприклад, Мартирій (478-486) та Ілія (Іліа) (494-517) – подвижники лаври Св. Євфимія (у подальшому Єрусалимські патріархи) – створили в цій пустелі лаври, взявши за взірць саме обитель Євфимія Великого [115, с. 78-79]. Ілія, зокрема, попрямував з лаври Св. Євфимія в Єрихон і збудував собі келію неподалік від околиці міста, де у подальшому “виникло чотири монастирі на честь його імені” [115, с. 97].

Ще один монастир патріарха Ілії розташовувався на південний захід від Єрусалима, на півдорозі між Святим Містом та Вифлеємом [607, с. 67-68]. Згадуваний Мартиній, у свою чергу, знайшов собі печеру на захід від лаври Св. Євфимія (приблизно в 15 стадіях), на довгий час усамітнився в ній, практикуючи “священну мовчазність”, а пізніше звів там “славетний монастир дер-ес-Сидд” [1008, с. 201-203]. Подібні лаври до середини V ст. виникли і в палестинських пустелях Шик-Кеттар, Мурассас, шех-ель-Хідр та ін. [823, с. 17-18].

Якщо та форма чернечого життя, яку Св. Євфимій вважав найбільш доцільною в Палестині, не містила в своїй основі нічого нового у порівнянні з общинами-аскетеріями Св. Харитона Сповідника, то вочевидь, що причини значного впливу на поширення чернечого устрою саме за дещо “адаптованими” Правилами Євфимія Великого не лише на спільноти палестинських самітників, але й на доволі численні подвижницькі общини всієї Східної Римської (Візантійської) імперії, необхідно шукати в неординарній, харизматичній особистості самого святителя, в його моральних та духовних якостях [695, с. 65].

Прославляючи три добродійності Св. Євфимія – стриманість (цноту), мовчазність і безперервні нічні молитви, автор його Життя говорить, що подвижник докладав усіх зусиль для того, щоб наслідувати подвиги Арсенія Великого (354-450), спочатку відомого вихователя дітей імператора Сходу Феодосія Великого – Аркадія і Гонорія, а пізніше – суворого єгипетського анахорета [287, с. 306-309; 537, с. 129-138]. Із захопленням слухав Євфимій розповіді отців-пустельників, які в різний час навідувались до нього з Єгипту й описували різні епізоди з життя Арсенія, “і мовби на скрижалі душі своєї силкувався (Євфимій. – Б.Б.) переписувати його добрі справи” [8, с.38]; “наслідував його усамітнення, смирення, поміркованість як в одязі, так і в їжі, його завбачливість та пильність”[115, с. 38].

Неодноразово повторюючи запитання єгипетського подвижника: “Арсенію! Навіщо ти сюди прийшов?” й відповідаючи, як і Арсеній: “Не на відпочинок, а на працю, не на лінощі, а на подвиг (аскетичний. – Б.Б.), і тому підвизайся, працой і не лілуйся”[115, с. 82], Св. Євфимій справами підвищував серед палестинського чернецтва свій подвижницький авторитет і статус авви; “уникаючи слави, святитель проводив усі ночі в сльозах та молитвах”[115, с. 83]. Будучи ревним прихильником аскетичних традицій Св. Арсенія, Св. Євфимій Великий багато в чому, за словами Кирила Скифопольського, перевершив навіть його: “Євфимій досягнув такого впливу на сучасне йому не лише християнське, але й язичницьке населення

Палестини, котрого ніколи не мав Арсеній в Єгипті”[181, с. 115]. Отже, можна констатувати, що заснування Св. Євфимієм лаври хан-ес-Сахль і його наступна проповідницька діяльність ознаменували собою початок поширення на території Палестини з 20-х рр. V ст. нового типу (форми) чернечої організації, пов’язаного з активізацією процесу поступової централізації й завершенням структуралізації східних (православних) аскетеріїв, ереміторіїв і сенодохій у межах їх релігійно-обрядової та духовно-подвижницької практики.

Крім того, місіонерська діяльність Св. Євфимія, його заслуги перед Палестинською Церквою були достойно оцінені й вшановані Єрусалимським патріархом Ювеналієм. Велику повагу до святого мав і наступник Ювеналія, колишній учень і сподвижник Св. Пасаріона Великого – Анастасій (458-479) [181, с. 146]. Анастасію Євфимій пророчо вказав на його обрання у Єрусалимські патріархи ще в той час, коли він був хорєпископом і хранителем священних посудин у храмі Св. Воскресіння [249, с. 261]. Коли обрання дійсно відбулося, Анастасій пригадав пророцтво святителя і відрядив до нього диякона Фіда, котрий чув слова Євфимія, з хрестоблюстителем для повідомлення, що пророцтво здійснилося і просячи авву про дозвіл особисто його привітати [249, с. 253-264].

Однак авва відхилив прибуття патріарха: “Любо мені, чесніший отче, завжди насолоджуватися твоїм святительством; тільки у минулому, приймаючи вас, я аніскільки не обтяжувався [цим], а ось тепер присутність вашого блаженства перевищує моє безсилля, тому й благаю вашу святиню не трудитися до моєї мірності (не зважати на мою зухвалість. – Б.Б.); якщо ж дозволите собі прибути, то я прийму з радістю, і якщо прийму вас, то прийму і будь-кого приходящого і вже не дозволю собі залишатися на цьому місці”[115, с. 85]. (Цікаво, що святий відповів Анастасію так само, як Св. Арсеній Великий патріарху Александрійському [537, с. 31]).

У 467 р. помер блаж. Феоктист. Патріарх, дізнавшись, що в нижній киновії перебуває Св. Євфимій, який був присутній при останніх днях життя

свого друга і сподвижника, вирішив, що цей випадок є зручною нагодою для того, щоб зустрітися зі знаменитим подвижником і “висловити йому свою любов та вдячність”[116, с. 148]. Цей епізод у Житті описується так: “Після поховання тіла блаж. Феоктиста, Анастасій узяв руки Св. Євфимія, вдячно цілував їх і до поцілунків приєднав наступні, сповнені любові, слова: “Давно бажав я цілувати ці священні руки, і ось виконав Бог моє бажання. Але прошу тепер тебе, чесний отче, і прошу старанно, насамперед моли Бога, щоби збулися до кінця твої пророцтва на мені (відносно мене. – *Б.Б.*), і надалі постійно пиши мені й наказуй те, що приписує закон писати сину”[116, с. 148].

У відповідь на прохання Євфимія “не залишати турбот про монастир блаж. Феоктиста й вболівати за нього як слід” патріарх промовив: “Ще за життя його ти стояв на чолі цієї Пустелі (Пустелі Святого Града. – *Б.Б.*) і зробив з неї місто, славетне за множиною добродійностей її мешканців, представивши Христу інший Єрусалим, і нині, коли він (Феоктист. – *Б.Б.*) помер, твоє при тобі залишається”[116, с. 149]. Користуючись наданою патріархом Єрусалимським владою, Св. Євфимій Великий призначив новим настоятелем обителі Мариса, а після його смерті у 469 р. – Лонгина [116, с. 151]. За Лонгина, як і за Феоктиста, нижня киновія слугувала (згідно із задумом Св. Євфимія) місцем для проходження неофітами новаціату [658, с. 309].

Ще один цікавий факт, пов’язаний з біографією палестинського подвижника і який підтверджує його неабиякий духовний авторитет, стосується навернення імператриці Євдокії (435-450), дружини Феодосія II (408-450), з монофізитства в ортодоксальне православ’я. Обставини цього навернення дають право вважати, що голос Св. Євфимія для багатьох християн Сходу, в тому числі й візантійської правительниці, стояв вище, мав значення вагомніше, ніж голос і думка Римського первосвященника Св. Лева Великого [187, с. 26]. Підтвердженням цьому слугують самі обставини навернення Євдокії.

Вирішивши почати життя усамітнене за напученнями й настановами Святих Отців і керуватися ними, як “путівниками ко спасінню душі”, імператриця відрядила в Антіохію до Св. Симеона Стовпника хорєпископа Анастасія з декількома сановниками, щоб отримати від нього відповідь на викладені в листі думки. Симеон дав таку відповідь: “Знай... що лукавий, бачачи багатства твоїх чеснот, благав, щоби тебе сіяв, як пшеницю, і багато зла приніс боголюбивій душі твоїй... Але спроможися! Віра твоя не вичерпалася. Мені те лише дивно, що ти, маючи джерело поблизу, не звертаєш на нього уваги і шукаєш вдалині почерпнути тієї ж води. Ти маєш богоносного Євфимія; дотримуйся його повчань та напучень, і не зійдеш зі шляху спасіння”[814, с. 167].

Виконуючи пораду Симеона Стовпника, Євдокія наважилася вирушити у пустелю до святителя, оскільки знала, що він сам не погодиться увійти в місто. На найвищому місці східної частини Іудейської пустелі, на південь від лаври Св. Євфимія (в 30 стадіях) вона поставила високий стовп (Кирило Скифопольський вважав, що місцевість, де було покладено цей стовп, відповідає західному гірському підвищенню Мунтар, неподалік хан-ес-Сахль [181, с. 189]) і виявила бажання “насолоджуватися його вченням”[187, с. 81]. (У 511 р. на місці “вежі імператриці Євдокії” Савва Освящений звів монастир Св. Іоанна Схолярія [814, с. 282]).

Делегація від імператриці в лаврі подвижника не знайшла; авва на той час перебував у пустелі Рув. Зустрівшись з ним там, посланці Євдокії довго вмовляли святого прийти до стовпа, поки він не погодився [116, с. 150]. При зустрічі (червень 456 р.) Євфимій порадив візантійській імператриці бути уважною до себе, високоморальною і відступити від релігійних хиб [116, с. 150-151]. Євдокія, згідно з напученнями авви, залишила свої монофізитські уподобання й “обрала святителя учителем і духовним наставником”[116, с. 151]. Останні роки життя (456-460) вона присвятила поширенню чернецтва у Палестині та благодійності. Кількість збудованих нею церков, монастирів, каплиць та госпіціїв була настільки значною, що Кирило Скифопольський,

який на власні очі бачив більшість із них, зазначає: “Я неспроможний їх усіх перерахувати”[181, с. 100].

Благодійність Євдокії поширювалася не лише на монастирі та оази Іудейської пустелі й Єрусалим; її також відчували малі провінційні міста Палестини. Проте особисто Св. Євфимій відхиляв усі пожертви, котрі надходили від імператриці для його лаври [695, с. 70]. Зокрема, коли Євдокія, будуючи в 20 стадіях від обителі (місцевість Марасса біля Тоблера [607, с. 111]) церкву Св. Петра і водоймище (вірогідно, для потреб насельників), оглядала роботи, що здійснювалися там за її наказом, і побачила далекі будівлі лаври, дуже зраділа, і, бажаючи виділити кошти для аскетерію Св. Євфимія, направила до авви ігумена Гавриїла з проханням зустрітися й “насолодитися молитвою і вченням святого”[254, с. 267]. Однак подвижник, знаючи помисли імператриці, передав їй через посланців: “Не очікуй ще побачити мене во плоті. Будучи при дверях смерті, що піклуєшся і розважаєшся багато чим? Я гадаю, що ти перед зимою переселишся до Господа. Тому вияви благовоління цього літа зібратися й підготуватися до виходу (до смерті. – *Б.Б.*), і не намагайся, будучи во плоті, пам’ятати мене ні письмово, ні без писання – я говорю про дарування та стягання. Коли ж ти відійдеш до Владики всіх, то там згадай мене, щоб і мене прийняв з миром. Там краще згадати про нас, ми просимо тебе”[115, с. 104].

Пророцтво Св. Євфимія було сприйняте імператрицею з вірою у його сповнення. Невдовзі вона зустрілася з патріархом Анастасієм, мала з ним бесіду, розповіла про послання авви, далі підготувала до освячення ще недобудований храм Первомученика Стефана, виділила на його завершення необхідні кошти і наостанок здійснила прощу по всіх зведених нею церквах [115, с. 105]. Померла Євдокія восени 460 р. і похована в храмі Св. Стефана [249, с. 320].

Згадка Кирила Скифопольського про те, що візантійська імператриця, перебуваючи неподалік церкви Св. Петра, бачила в пустелі численні келії та допоміжні споруди обителі Св. Євфимія, вказує на наступне: близько 460 р.

кількість лаврських келіотів суттєво збільшилася, і община авви ще мала лаврський устрій, незважаючи на нову тенденцію – в Палестині з середини 40-х рр. V ст. почали швидко поширюватись киновіальні монастирі й поступово витіснити і замінювати собою старі лаври [695, с. 71]. З'явившись попервах у містах (монастирі Павли та Меланії), киновії згодом проникли і в пустелі. На 456 р. чернечі монастирські гуртожитництва вже існували в різних місцевостях Пустелі Святого Града [1008, с. 240].

Св. Євфимій, зрозуміло, бачив зародження і посилення цієї форми чернечого життя. Він, вірогідно, усвідомлював і певні переваги киновіальної організації перед лаврською, проте не бажав, щоби при ньому лавра перетворилася на киновію [695, с. 72]. Неофітів авва, зазвичай, як уже згадувалось, відсилав у нижню киновію Феоктиста і Йорданський монастир Св. Герасима [819, с. 75]. В стінах гуртожитних аскетеріїв серед старців молоді насельники проходили чернечий послух до того часу, поки настоятель киновії не вважав їх здатними для келіотського життя; тоді вони переходили в лавру святителя [819, с. 205]. При такому вибірковому складі насельників обитель “селекціонувала” багатьох шанованих Християнською Церквою діячів. Тут отримали чернече виховання і пройшли суворий аскетичний вишкіл відомі у подальшому християнські письменники, подвижники, ієрархи та святі.

Серед них можна згадати: Домеціана (405-473), одного з найближчих сподвижників самого Євфимія Великого; Хризиппа (410-479), спочатку економа лаври, а надалі хрестоблюстителя в єрусалимському храмі Святого Воскресіння й письменника-аскета; Косму (421-494), також хрестоблюстителя і єпископа Скифополя; вже згадуваних вище Мартирія Каппадокійця та Ілію Араба, майбутніх Єрусалимських патріархів; Гавриїла (434-499), пресвітера церкви Св. Воскресіння й ігумена церкви Св. Стефана, який влаштував свій невеличкий монастир у східній долині гори Святого Вознесіння; Гаїана, єпископа міста Медави; Стефана, єпископа Іамнійського; Домна, патріарха Антіохійського (461-475); Св. Савву Освященного; Фіда,

єпископа Дора; аскета-пустельника Кіріака; Св. Кирила Скифопольського та ін. [249, с. 332-337].

Помер Св. Євфимій 20 січня 473 р. [695, с. 72]. День своєї смерті подвижник передбачив наперед і тому, скликавши отців лаври, звернувся до них, як констатує Житіє, з промовою, у котрій, “в ім’я любові й поваги до нього, просив їх дотримуватись у своєму житті двох головних добродійностей (чеснот. – Б.Б.): любов одне до одного й смиренномудріє і суворо виконувати вимоги Статуту”[116, с. 156]. Після цього брати почули запитання авви – кого вони воліють бачити настоятелем. Ченці спочатку вказали на Домеціана, однак, коли святий відповів, що той не може очолити обитель, оскільки невдовзі помре, – брати висунули нову кандидатуру – Ілію, економа нижнього монастиря; “авва дав свою згоду і відійшов”[116, с. 156].

Вістка про смерть Св. Євфимія швидко облетіла чернечі спільноти й навколишні поселення. Народу, як описують тогочасні джерела, було багато. Обряд поховання здійснював сам Анастасій; мощі святого, під керівництвом диякона Фіда, встановили (7 травня 473 р.) у печері, де довгі роки в усамітненні мешкав авва [695, с. 73]. Згодом печеру перетворили на храм і усипальницю й для інших пресвітерів та ігуменів лаври, а біограф знаменитого палестинського подвижника підкреслював, що “пам’ять святого вшановується серед ченців так само, як пам’ять Св. Антонія”[116, с. 160].

Разом з тим, духовно-подвижницька діяльність Св. Євфимія Великого протягом 20-60-х рр. V ст. на теренах Палестини, з одного боку, відчутно сприяла поширенню та статутній адаптації чернечої гуртожитної організації лаврського типу, а з другого – спричинила загальну активізацію аскетичної практики серед християнського населення східних провінцій Візантійської імперії шляхом вдосконалення її мотиваційних засад.

4.2. Асоціальність, каяття та спасіння самотою

Після обширних безлюдних пустель єгипетського і палестинського чернецтва третім потужним осередком аскетичного подвижництва на Сході в

період Пізньої Античності стали малонаселені території Сирії. Саме тут протягом IV-VI ст. зародились, поширилися і згодом припинили своє існування (через засудження й переслідування з боку білого духовенства, у першу чергу – місцевого єпископату) декілька нових, найбільш радикалізованих у межах практичної реалізації, форм чернечого подвигу. До цих крайніх (у фізіологічному сенсі) форм ранньохристиянської аскези належать ремоботи, стовпники, веригоносці, “плачущі жебрувальці”, гіроваги (“хитайки”), інклузи (“ямні затворники”) та юродиві. Справжня популярність (і вшанування вірянами) в Сирії у V-VI ст. припала, як відомо, на стовпництво та юродство.

Крім того, необхідно відзначити, що лише юродство, на відміну від усіх інших “пустельних практик”, переживши початкове клерикальне гоніння, зазнало розквіту й занепаду і має довгу (на Сході й Русі), значною мірою неоднозначну (прикладом може слугувати ціла низка суворих соборних постанов і відповідних державних едиктів проти юродивих, які у IX-X ст. дійшли до привселюдного прямого викляття патріархів та імператорів, повного оголення з “біснуванням” і випорожнення на храмовий вівтар, “спаплюженого” до них “розпусним і жадебним” архієрейством), історію та досвід соціально-світоглядного протистояння церковній і світській владі [404, с. 44-45].

Наявна джерельна база: Життя святих [89, с. 35-63; 123; 105, с. 163-202; 120, с. 70-131; 104; 117; 110; 106, с. 448-473; 112; 796; 934; 338; 358; 333, с. 510-635], Патерики [159; 269; 302-304; 317; 862; 219], Гомілії (Слова) [95, с. 364-39840, с. 61-88; 60, с. 351-362; 92, с. 390-395; 97, с. 348-351; 91, с. 543-580; 101, с. 563-578; 100, с. 510-549; 92, с. 331-384; 88, с. 105-140; 98, с. 311-312; 96, с. 641-654; 93, с. 350-658; 301; 334, с. 135-157], чернечі Статути [38, с. 102-245; 39, с. 102-245], Послання і Бесіди [148, с. 691-710; 149, с. 711-722; 362; 1130], мартирологи, Синаксарії (Прологи) та Повчання [94, с. 187-206, с. 264-271; 1130], Церковні історії, Апофтегми [346], Хроніки [204, с. 196-252; 840; 316, с. 371-414], значний актовий матеріал [305; 342, с. 5-49] – дозволяє з

достатньою повнотою дослідити й відтворити історію, устрій життя та побуту, традиції й звичаї, організаційні особливості сирійського чернецтва в означену добу.

З іншого боку, необхідно підкреслити, що подвижницька специфіка чернечих общин цього регіону пов'язана з геополітичним чинником більшою мірою, ніж це було в Єгипті та Палестині. Перський цивілізаційний вплив як зовнішня культуртрегерська складова набув тут рис інституціональної адаптованості і християноцентричної релігійної кореляції, чого не спостерігалось на інших двох територіях, позбавлених майже всеохоплюючої латентної присутності потужного “чужинного елементу”. Отже, єгипетське і палестинське чернецтво від самого початку свою християнську самоідентичність і подвижницько-аскетичну самобутність формувало та розвивало без “іноцивілізаційних” втручань. Разом з тим, сирійське єремітство V-VI ст. з точки зору своїх догматичних пріоритетів і конфесійних орієнтирів належало за халкидонською “ознакою” переважно до єретичного крила “первісного чернецтва” Сходу, оскільки орієнтувалось на несторіанство та монофізитство [1140, с. 20].

Антропологічна характеристика сирійських самітників і пустельників (тобто автохтонів) зводиться до констатації наступних властивостей, притаманних саме їм: “войовничий радикалізм”, “природна опозиційність”, “крайнощі в судженнях”, “фанатизм в аскезі”, “надзвичайна набожність”. Цей архетип ченця-сирійця вплинув як на традиції агіографічного ідеалу святості й уявлення адептів відносно реалій аскетичного подвигу, так і на види анахоретства та його мотиваційні засади. Зокрема, з кінця IV ст. сирійське населення почало масово підвизатись у пустелях, висуваючи своїм обґрунтуванням економічний, політичний, соціальний або релігійний (на основі світоглядно-теологічних розбіжностей) протест, а не наслідуючи виключно євангельський, індивідуалізований шлях спасіння через утримання, очищення і обоження [1033, с. 90]. Аналіз джерел також дозволяє стверджувати: чернецтво Сирії до початку VII ст. залишалось

релігійно та політично активним прошарком; воно брало участь у різного роду соціальних (і навіть етичних) протистояннях, церковних конфліктах, протестах, спрямованих проти вищого духовенства та заходів місцевої адміністрації.

В територіальному відношенні ареал поширення (усталена локалізація) сирійського чернецтва як органічної складової інституту Церкви охоплює, власне, історичні землі Сирії, Фінікію, Осроену (Осроїну) й Месопотамію [677, с. 18]. Частина аскетів, які в ту епоху “долали іскус” на означеній території, природно, розмовляла сирійською мовою, інша – хоча й практикувала грецьку, зазвичай так само складалась із сирійців. Отже, в цілому, поняття “сирійське чернецтво” ототожнюється з поняттям “чернецтво Сходу” і старим римським дієцезом Orient, за винятком Святої Землі, Антіохії, Кипру, Ісаврії, Аравії та Селевкії (Ктисифону) [677, с. 32]. Загальноісторичне тло, яке визначило духовні витoki, мовну домінанту й етнічну своєрідність сирійського християнства, у стислій формі, проте досить ємно та послідовно, описує відомий сучасний фахівець-патролог і джерелознавець Ігнасіо Ортіс де Урбіно.

У Вступі до своєї “Сирійської патрології” він зазначає: “Християни, які протягом тисячоліття користувались сирійською мовою, населяли східну частину Сирії та Осроену – царство зі столицею в Едесі, 216 р. приєднане до Римської імперії. Сирійці, котрі жили на території Римської імперії, називались “західними”. Сирійська мова була поширена серед християн і за межами Римської імперії, а саме по всій Месопотамії. Це населення спочатку перебувало в підданстві Ірану, а з середини VII ст. – Арабського халіфату. Сирійці означених територій називаються “східними”. Після завершення патристичної епохи араби назавжди утвердили своє володарювання, у тому числі й над “західними” сирійцями, і сирійська мова була поступово витіснена арабською” [690, с. 15].

Далі ватиканський вчений згадує початкові етапи християнізації вказаного регіону, одночасно оцінюючи рівень достовірності та ступінь

інформаційної вірогідності відповідних джерел. “Перше сім’я християнства, – пише Урбіна, – потрапило в Осроену, скоріш за все, вже у апостольські часи. Існує свідчення про те, що наприкінці II ст. церкви Осроени надіслали в Рим власну думку про встановлення дня святкування Пасхи (Євсевій Памфіл. Церковна історія. – V, 23, 4). Приблизно у той самий час єпископ Аверкій, як констатує його знаменитий напис, відкрив християн за рікою Євфрат, тобто в Осроені.

В офіційній розповіді про події 201 р., яка включена у “Ефеську хроніку” (§148), повідомляється, що вода затопила в Едесі християнський храм. До дещо пізнішого часу належить свідчення Юлія Африкана, котрий у своїй “Хронографії” розповідає, що при дворі царя Едеси Авгара (176-213) він знайшов християнина – гностика Вардесана, зі школи якого походять перші сирійські твори. Не підтверджена фактами легенда повідомляє, що цар Осроени Авгар у часи Христа був охрещений його учнем Аддаєм (Аддеєм або Фаддеєм). Невідомо також, чи проповідував в Осроені апостол Фома, хоча його мощі вшановувались в Едесі вже у середині IV ст.”[690, с. 15-16].

Свою історичну ретроспекцію католицький дослідник завершує визначенням і висвітленням шляхів зародження (умов появи та поширення) християнства у Персії (Ірані). І. де Урбіна, зокрема, акцентує: “Як легендарне потрібно відкинути свідчення про проповідницьку діяльність у Персії Мар Марі, учня так само легендарного Аддая. Повідомлення “Арбельської хроніки” про те, що проповідь християнства близько 100 р. учнем Аддая Пекидою мала такий успіх, що на 224 р. у Персії нараховувалось 17 єпископій, не заслуговує на особливу довіру. Перше історичне свідчення відносно існування християн у Персії міститься у “Книзі законів країн” (§10), написаній до середини III ст. “Хроніка Сеерта”, в достовірності котрої немає підстав сумніватись, повідомляє, що Шапур I вторгся у Сирію та в Антіохію, вивів із собою багато полонених-християн, серед котрих був і сам єпископ Антіохійський Димитріан, і поселив їх десь на території Ірану. Не варто, однак, вважати, що ці люди й були першими християнами в Персії. У часи

Константина Великого в державі шахіншаху жило досить багато християн, на захист котрих Константин надіслав Шапуру II рекомендаційні листи. Нарешті, з творів Афраата випливає, що Церква була влаштована достатньо міцно і саме гоніння перського правителя, почате в 345 р., викликало чимало актів мучеництва.

Християнство в Персії, яке не було піддано еллінізуючій ідеології “західних” сирійців, відчувало на собі більш сильний вплив іудейських традицій... До V ст. як “західні”, так і “східні” сирійці сповідували православ’я, але в кінці V ст. “східні” сирійці спочатку відділились у результаті розколу, надалі утворили несторіанську Церкву, а “західні” сирійці на початку VI ст. заснували монофізитську яковітську Церкву. З цього часу важко знайти хоча б один твір, котрий би був написаний у дусі халкидонського православ’я”[690, с. 17-19]. Природно, що на цю теологічну опозиційність орієнтувалось і раннє чернецтво Сирії.

Духом скепсису й протестантського гіперкритицизму (з точки зору морально-етичної доцільності) просякнуті погляди американського вченого XIX ст. Филипа Шаффа на феномен та інститут християнської анахорії. Він, вдало використовуючи компаративний аналіз, обстоює думку, що контраст між чистим та природним біблійним християнством і неприродним (протиприродним) чернечим християнством виявляється найбільш повно, якщо цей контраст розглядати (аналітично висвітлювати) через призму соціальної раціональності. “Неймовірна швидкість, – підкреслює Ф. Шафф, – з якою поширилась ця форма благочестя, пов’язана з відмовою від світу, свідчить про те, що подібне моральне самозречення було значною мірою щирим, і ми можемо захоплюватись ним при всіх його помилках та відхиленнях. У наш час ми звикли до всіляких зручностей, однак і в нікейську епоху мораль, характерна для нас, не була здатна породити такі аскетичні крайнощі.

Характеризуючи поширення й цінність чернецтва, ми повинні брати до уваги паплюжницький вплив театру, важкі податки, рабовласництво, часті

громадянські війни та безнадійне становище Римської імперії. Ми не повинні судити про моральне значення цього явища з кількісної точки зору. Чернецтво від самого початку приваблювало найрізноманітніших людей і через абсолютно різні причини. Моральна щирість і релігійний ентузіазм, як раніше у випадку мучеництва, змішувались із різними несправедливими спонуканнями: лінощами, невдоволенням, втомою від життя, мізантропією, бажанням відділитись духовно, всілякими невдачами або випадковими обставинами”[726, с. 112-113].

Розвиваючи свою думку, вчений констатує: “Враховуючи, що мотиви були різними, нам варто дивуватись тому, що моральні якості ченців так само суттєво різнились, і тут спостерігались протилежні крайнощі. Августин говорить, що серед ченців та черниць йому зустрічались кращі й гірші представники людства... Героїзм самітників, який проявлявся у добровільній відмові від законних задовольень і вмінні терпляче зносити біль, котрий самітник завдавав сам собі, достойний захоплення, і нерідко він набував майже неймовірних форм. Однак цей моральний героїзм виходив за рамки не лише вимог християнства, але й здорового глузду, і тут була його слабка сторона. Він не підкріплюється ні теоретичним вченням Христа, ні практикою Апостольської Церкви. Він набагато більше схожий на язичницькі, ніж на біблійні приклади. Багато видатних святих пустельників відрізнялись від буддистських факірів і мусульманських дервішів лише тим, що оголошували себе християнами й знали декілька фраз із Біблії. Їх вища добродійність полягала у виконанні тілесних вправ власного винаходу, котрі, без любові, у кращому випадку були марні, а дуже часто лише слугували задоволенню духовного марнославства і повністю затьмарювали собою євангельський шлях спасіння”[726, с. 113-114].

Свій висновок стосовно східного аскетичного подвижництва IV-V ст. Ф. Шафф формулює так: “Самітництво майже завжди поєднане з певною цинічною грубістю та різкістю, до котрої у тому столітті могли ставитися терпимо, проте яка, звичайно ж, ніяк не відповідає біблійній моралі і

зневажає не тільки хороший смак, а й здорове моральне почуття. Аскетична святість, принаймні в єгипетському уявленні, була несумісна з чистотою й достойністю і отримувала задоволення від бруду та самоприниження... Не на користь аскетичних крайнощів говорить те, що вони, не виправдані нічим у Святому Письмі, повністю відтворюють (і навіть у чомусь переважають) дивні способи самокатування стародавніх і сучасних індуїстів, що здійснюється ними немов на благо душі і задовольняючи їх погорду у присутності захоплених глядачів... У цілому самітники плутали відхід від зовнішнього світу з умертвленням внутрішнього гріха. Вони нехтували обов'язком любові. Нерідко під маскою смирення та граничного самозречення приховувались духовна гордість і заздрість. Вони піддавали себе усім небезпекам, пов'язаним із самотою, доходячи до здичавіння, звірячої брутальності, відчаю й самогубства”[726, с. 115-116].

Таким чином, оціночні судження Ф. Шаффа, які можна адресувати й аскетичній практиці сирійського чернецтва з її крайніми формами іскусу, з одного боку, виглядають об'єктивно й обґрунтовано, з другого – формують дещо спрощено-однобічний, в основі – переважно негативний образ фанатичних адептів “пустельного життя” та їх самітницького подвигу.

Більш витончену характеристику, з елементами соціокультурного та гендерного аналізу й постмодерністськими прийомами дослідження, пропонує інший відомий вчений, історик уже ХХ ст. П. Браун. Цей автор, репрезентуючи специфіку подвижницьких традицій чернецтва Сирії, своє бачення проблеми розглядає на прикладі великого економічного та культурного центру Античності – Антіохії. Професор Колумбійського університету відзначає: “Антіохія була великим грецьким центром ділового і культурного життя. Вона дивилася на Захід, на Середземне море. Багато аскетів, які оселилися в горах навколо міста, належали до цілком іншого світу. Вони були виховані в традиціях духовної культури Східної Сирії. Деякі за покликом серця вступили на шлях священних мандрів, що змусило їх залишити рідні місця поблизу Євфрату і привело до стін третього за

величиною міста Римської імперії. Інколи вони з'являлися біля воріт Антіохії, вражаючи мешканців міста глибокими прислів'ями на ламаній грецькій мові. Більшість говорила лише сирійською. Приходячи до них, можна було отримати благословення з їхніх святих рук і побачити їхні змарнілі тіла та страшні умови життя. Св. Іоанн Хризостом радив батькам, занепокоєним сексуальним збудженням своїх синів-підлітків, взяти їх із собою в неділю до святих людей – своїх улюбленців, бо “це наші янголи”... При всій наполегливості публічної риторики на користь утримання і непорочності, аскетичні цінності та схильності закладалися у глибоко інтимний і простий спосіб” [474, с. 335-336].

Тогочасні джерела [159, с.85; 204, с. 209; 124, с. 38] підтверджують, що у IV-V ст. по всьому Середземномор'ю формувалися молоді люди аскетичної натури з екзальтованою схильністю до тілесних самообмежень. Вони, підкреслює П. Браун, виростили разом з героями-аскетами, з яких почали брати приклад [474, с. 336]. Своє ставлення до феномену ранньохристиянської аскези американський науковець у більшості випадків ґрунтує на провокативних (але логічно доведених) прикладах з метою досягнення ефекту максимальної “наукової об'єктивності та дослідницької неупередженості”. Він цілком слушно звертає увагу на аспект добровільності, породжений східним, ще напів'язичницьким соціумом, з його тяжінням до містики, чудес та ейфорійної чуттєвої насолоди. “Не було жодної приреченості в тому, – робить акцент П. Браун, – що посвячені хлопці зупинялися у своєму виборі в гірській стороні або пустелі. Християнські сім'ї захоплювались “янгольськими” святими людьми; однак кар'єра, що очікувала на їхніх присвячених Богу синів, обмежувалась, зазвичай, їхнім рідним містом... Великі місцеві церкви залежали від постійного припливу хлопчиків, посвячених з народження, гордих тим, що залишилися непорочними, і завзятих шанувальників аскетичного життя. Цих старанних молодих людей часто, однак, навчали єпископи і старші священнослужителі, котрі належали до старомодного світу. Вони були одружені. Деякі навіть

віддавали данину захопленням молодості. Ввічливий попередник Іоанна Хризостома Нектарій узяв із собою до столиці (Константинополя) приятеля-доктора, який змолоду поділяв з ним любовні витівки. Єпископ Ефеса мав колись звичку танцювати з дівчатами-хористками на плечах під час холостяцьких вечірок. Не дивно, що в стосунках між такими вельми різними групами кандидатів для просування на високі пости відчувалась певна прохолода”[474, с. 337-338].

Наступне питання, яке аналізує цей вчений, стосується шлюбної проблеми в середовищі духовенства. Ця споконвічна проблема у IV ст. набула значної гостроти з появою та поширенням чернецтва – послідовного й безкомпромісного противника “звабливої жіночої статі”. Гендерний зріз П. Браун висвітлює і коментує у скептично-гротескних тонах, з легким фрейдистським забарвленням. “Дискусії наприкінці IV і на початку V ст. з питань аскетизму і цінностей шлюбного життя, – пише він, – не були б такими вибуховими, якби не збіглися в часі з напруженістю – майже війною поколінь – у середині самого кліру. Свідоме відчуження Єронима Стридонського так добре відоме за його блискучими сатирами з клерикального життя, що ми часто забуваємо, що його бурхлива кар’єра була складовою процесів, властивих усьому Середземномор’ю. Єроним – аскетичний священик, який переробив легенду і описав дива Святої Текли з Селевкії, походив з нешляхетної грецької сім’ї: він не відчував докорів сумління, називаючи єпископів “ці вуличні нікчеми” і “свинота”. Літературні двобої з християнами-консерваторами у формі вихваляння цноти і паплюження шлюбу оживляли життя ревних членів кліру. Ці видання... припадають пилом на полицях сучасних бібліотек, переконуючи сучасного читача у справедливості бурхливої репутації тієї доби. Вони не завжди справляли позитивне враження на парафіян, яких цікавили святі люди і священні храми. У Сирії і сусідній Кілікії ми можемо простежити, як люди з неприродними сумнівними дивацтвами залучалися до надання допомоги в

задоволенні щоденних потреб одружених осіб. Справді, саме їхні дивацтва відкривали їм широкий доступ до їхніх підопічних”[474, с. 338].

Подальший виклад особливостей невід’ємних компонентів “статевої безпеки” східного анахорета дослідник пов’язує з подвигами істинних адептів пустельножитництва. “Зустрічались, – зазначає П. Браун, – і янголоподібні особи. Вони були вихованцями духовних традицій, що брали початок у русі енкратитів II ст. н.е. Вони та їхні наставники вірили, що Божий Дух здатний поставити чоловіків і жінок вище звичайних примусів і небезпек людського життя. Віддані жорстокому аскетизму і перебуваючи в екстремальних життєвих умовах, цілком позбавлених їх нормальних атрибутів – оселившись під відкритим небом на стрімчаках неподалік від їхніх сіл, а трохи пізніше – на великих вежах, – ці люди, безперечно, перетворились завдяки Святому Духу на святих і могли виступити проти усього, що було найбільш нечестивим у житті їхніх шанувальників. Вони могли вступити у боротьбу з брудними силами і насиллям можновладців у такий спосіб, про який місцеве духовенство не мало й гадки. Чітко усвідомлюючи межу між своїм колом і жінками – своїми підопічними, вони могли, залишаючись на місці, повністю відчувати їхню любов і потребу в допомозі. Народження дітей, плідність, шлюбні проблеми – все це було звичайними темами їхніх консультацій”[474, с. 338-339].

Типовою ілюстрацією цього твердження слугує новела, наведена Феодоритом Кирським у “Церковній історії”. Ось її зміст. Одна жінка з благородної заможної родини, яка поділяла “ярмо шлюбу” з розбещеним чоловіком, прийшла якось до святого Афраата скаржитися на своє подружнє лихо. Вона розповіла святителю, що її чоловік був приворожений коханкою якоюсь магичною силою. Жінка розповідала про це, стоячи перед входом до хижі аскета, оскільки він “жодній жінці не дозволяв увійти всередину”[271, с. 78]. Висловивши співчуття жінці, котра гучно благала його допомогти, він подолав магичну силу молитвою, і одержавши Боже благословення, “наказав їй змастити себе олією, яку вона принесла... Виконавши це, жінка повернула

любов чоловіка, у якому прокинулось бажання віддавати перевагу законному ліжку”[271, с. 78-79].

Для порівняння, донатисти (послідовники єпископа Карфагена Доната, який висунув доктрину про те, що християни-відступники, які віддали священні книги римлянам на спалення за гоніння Діоклетіана, не можуть бути помилувані Церквою) та їх противники циркумцелліони (“ті, котрі вештаються навколо сіл”) з Північної Африки аскезу людини сприймали лише в контексті релігійно-церковної боротьби; аскеза заради спасіння вважалась у них безглуздим марнославством [488, с. 74].

Продовжуючи характеризувати внутрішню (ментальну) специфіку християнського самітництва Сходу, П. Браун виділяє й вектор її естетичної мотивації: “Далеко на схід від Антіохії, в Едесі й Нісібису (Урфі і Нусайбину) псалми сирійця Ефраїма (302-373) слугували еквівалентом міській риториці Іоанна Хризостома. Вони наповнювали базиліки міста сирійськими співами надзвичайної поетичної краси. Стародавня сирійська інституція “Сини та доньки Старого і Нового Завіту” поставила аскетів, які утримувалися, в центр міської конгрегації: цінувалися перш за все їхні чисті голоси, а не антична красномовність проповідника, такого як Іоанн Хризостом, що несли аскетичні ідеї до сімейних господарств... Безпосереднє сусідство нечестивого світу одружених та “янгольського” життя аскетів Сирії було позначене глибокою прірвою, яка проходила крізь усю країну і відмежовувала пересічного християнина від згаданих “янголів”. Святий Дух зійшов на них, наповнюючи їхні тіла силою іншого світу. Вони провели життя, “імітуючи янголів”. За сирійською традицією, при “імітації янголів” допускалися енергійніші жести, ніж у грецькому світі. Чистота тіла не була, як вважали Афанасій з Александрії або Григорій з Нисси, гучним платонічним відлунням завжди далекої духовної реальності. На думку сирійців, духовне й фізичне йдуть пліч-о-пліч. Лише вузька смуга відділяє світ очевидного від незримих реальностей, що ховаються під його поверхнею.

Існує можливість використання тіла у набагато драматичніший спосіб. Аскет міг через суворе самоприборкання домогтися помітного фізичного звільнення тіла від примусів і обмежень звичайного людського життя. Роблячи це, аскети, як вважалося, переносили життєву енергію янголів крізь напівпрозору завісу, що відділяє невидимих привидів неба від видимого світу. У єднанні зі Святим Духом людська плоть могла на землі відтворити діяння янголів на небесах. Янгол – “невсипуща” істота, що здобула свободу завдяки неослабному усвідомленню Божої присутності. На відміну від янгольського, життя людини позначене їжею і працею. Біль у шлунку і виснажлива праця в полі відрізняє змучене турботами людство від швидких, безтурботних духів, що ширяють низько над землею. Уникнення праці й звільнення від кабали в полі за допомогою жебрацтва демонструвало, що можна стати тотожним “невсипущій” янгольській істоті й насолоджуватися життям завдяки Божій любові. Це говорило про можливість виходу за межі людського, вивільняючи перед очима одноплемінників благоговійну свободу янголів. Звідси тривожна жвавість, властива ченцям Сирії, і порівняна простота, з якою, на відміну від ченців Єгипту, вони приймають їжу від своїх підопічних – мирян. На противагу єгипетським ченцям, вони мали тенденцію не думати про пустелю як абсолютну протилежність заселеній землі, у суворій негостинності котрої аскет мав залишатись людиною, зберігаючи людське уявлення про працю та їжу”[474, с. 342-343].

Отже, порівняння з єгипетським пустельником (взірцево-еталонним для початкової агіографічної традиції) дозволяє виділити низку ознак, притаманних суто сирійським анахоретам. Крім того, в Сирії взагалі панувало інше уявлення про Пустелю, що брало початок з історії тисячолітньої давнини про Гільгамеша, Енкіду й Нергала. Пустеля для сирійців була місцевістю, де люди і звірі переміщувались у царині “первісної до соціальної свободи”[474, с. 343], без обов’язкової (як у єгиптян) сакральної складової (на практиці – атараксичної морально-етичної константи), покликаної через містичне сприйняття підняти аскета-

харизматика над “миряними й невігласами” на недосяжну висоту духовної чистоти і досконалості.

В результаті, за свідченням Ермія Созомена, багато аскетів погоджувались повертатись до колись втраченого первісного, ідеального стану і жили в янгольській свободі, чим “нагадували звірів, блукаючи по горах, щоб пастися з вівцями на природних луках” [289, с. 533]. Саме в даному квієтичному руслі побудований останній “блок” аналітичних суджень та аксіологічних висновків П. Брауна, котрі стосуються сирійського подвижництва IV-V ст.

Американський фахівець резюмує свої думки в межах цивілізаційно орієнтованої парадигми та культурної антропології. “З усіх розмежувальних ознак, притаманних осілому населенню, – пише він, – кордон між статями був найбільш очевидним. Можна було також простежити, як він зникав у тих, хто жив, імітуючи янголів. Сирійське суспільство було так само глибоко охоплене сегрегацією жінок, як будь-який інший регіон християнського Сходу. Однак саме через порушення цього встановленого бар’єра свобода янгольського життя могла бути продемонстрована найбільш ефективно. У Сирії і регіонах, котрих торкнувся сирійський аскетизм, ходили історії про жінок, які подолали межі своєї сексуальної ідентичності. Шляхом тривалого говіння вони скорочували функції своїх тіл до “янгольської” невизначеності. Вони зістригали волосся, пристосовувались до чоловічого одягу, щоб можна було вільно мандрувати по осілому світу. Жінка могла стати стовпником-самітником, сидячи на власній вежі поза Амазеєю в Понті. Звільнені в такий радикальний спосіб від звичних ознак людської кабали, аскети обох статей були живим символом Божої могутності серед людей... Нічого дивного, що живі свідчення, такі ж яскраві, як сама природа, могли сприйматися як екзотичні і загрозливі іншими християнами, настрої котрих менше відповідав цьому своєрідному духовному посланню до них. Розмова про конкретні справи Святого Духа щодо серця і ступеня трансформації нормальної

людини, що здійснювалась у результаті сходження Духа на аскета, непокоїли єпископів сусідніх регіонів.

Сирійські ченці, відомі як мессаліанці – від сирійського слова “молитися”, тобто людини молитви – стали джерелом справжньої тривоги в кінці IV і протягом V ст. У Малій Азії більш суворі колеги Василя Великого (Каппадокійця) і Григорія з Нисси та в Антіохії – єпископ Флавіан, вищий за ієрархією, ніж Іоанн Хризостом, були переконані, що невеликі групи мессаліанських ченців, коли інколи проходили через їхні міста, були авангардними загонами широко розгорнутого руйнівного руху. Вони стверджували, що ченці-мессаліанці вчили чоловіків і жінок, що постійне моління може сприяти приходу Святого Духа і вплине на віруючого з такою силою, котра набагато перевершуватиме ту, що припадає на пересічного віруючого при хрещенні. Глибокий песимізм лежав в основі такого погляду. Мессаліанці звинувачувалися в натяках на те, що дія Святого Духа під час обряду хрещення була недостатньою, щоб врятувати чоловіків і жінок від самих себе, оскільки диявольське коріння сиділо в серці надто глибоко. Тільки додаткова частина Духа, одержана завдяки молитві і утриманню, могла викоренити бунтівний дух з прихованих глибин людини. Без присутності повноти Духа серце залишиться місцем зосередження неусвідомлених потягів, серед яких сексуальне бажання найбільш стійке. Воно може спалахнути в будь-яку мить, щоб принизити віруючого дивовижним лиходійством: як вказував Псевдо-Макарій, чоловік, який колись зазнав тортур за свою віру, після того спокусив освячену непорочну, котра принесла йому їжу до в’язниці” [474, с. 344-345].

Здавалосьь, підкреслює автор, “монастирська дисципліна, про яку писав Василій Великий, і добродійні справи, що про них говорив Хризостом у своїх проповідях, опинились під загрозою. Велися розмови, що і перше, і друге зруйнували, як непотріб, мессаліанці: у порівнянні з вогнем Божої любові, що палав у серці, як у людини в страшній лихоманці, такі справи були показними і не мали значення. Образ мессаліанців, створений

грецькими єпископами наприкінці IV – на початку V ст., свідчив більше про тривоги єпископів, ніж відображав реальних чоловіків і жінок. Світ на схід від Антіохії не був духовно “диким Заходом”. Справи Духа могли набувати винятково людських форм”[474, с. 345-346].

Зрештою, двоякість сприйняття аскетичної практики в сирійському соціумі та сирійському церковному середовищі, яке посилювалось і відчутно загострилось на тлі єпископської опозиційності чернечому подвижництву, поступово призвела до ситуації, коли обидві сторони кліру, роз’єднані світоглядним протистоянням, уже не бачили можливості досягнення компромісу або примирення. Поляризація взаємин між єпископами та анахоретами-пустельниками у підсумку спровокувала цілу низку переслідувань, ініційованих білим духовенством. З середини VI ст. сирійська аскеза перейшла у фазу “контрольованої обмеженості”.

4.3. Пошук благодаті й опозиція єпископській владі

У джерелах V ст., – а це переважно Життя, – розвиток сирійського подвижництва вже починає висвітлюватись на ширшому історичному (суспільно-політичному) тлі. Потужним центром продукування агіографічної літератури стає Едеса, столиця Осроени. Цьому сприяла та обставина, що ця країна тримала першість у процесі християнізації еллінізованої греко-римської цивілізації [1022, с. 19-20]. Вже наприкінці II ст., ще до того, як до християнства почали ставитися терпимо в Римській імперії (її центральних провінціях), нова релігія була проголошена державною в Едесі, де правили царі династії Авгарів [1127, с. 18]. Як відзначає російський текстолог-джерелознавець А. Пайкова, християнська література відрізнялась від попередніх літератур рядом нових і своєрідних жанрів: це гімнографія, агіографія, патристика [610, с. 5].

Агіографія включала в себе “мартирії” (“мучеництва”) – опис гонінь і страт християн (назорей) перших трьох віків н.е. і, власне, Життя – біографії реальних осіб, причислених до лику святих (канонізованих)[610, с. 5]. Сирійська агіографія V-VI ст. існувала в широких хронологічних межах.

Найбільш ранній сирійський кодекс 411 р. містить вісім Житій та “Історію палестинських мучеників” Євсевія Кесарійського, перекладену з грецької мови. Його “Історія” – перший офіційний християнський мартирій. Разом з тим, ще у 90-ті рр. V ст. з’явилися оригінальні мартирії сирійською. З них популярними стали чотири: Акти Шарбіля, Акти Барсам’ї, Акти Гурії та Шамуна, Мучеництво Хабіба [610, с. 6].

Атрибуція і зміст цих джерел відтворюють, з одного боку, загальноісторичний контекст, з другого – події, не описані в тогочасних світських творах та документах. За визначенням А. Пайкової, перший текст [317, с. 41-62] датовано 15-м роком правління імператора Траяна (98-117), третім роком царювання едеського правителя Авгара VII і 416 р. Селевкідської ери, тобто 105 р. н.е. [610, с. 6]. В цей рік римський імператор наказав принести жертви язичницьким богам і стратити тих, хто відмовиться здійснити жертвоприношення. Наказ Траяна досяг Едеси під час свята нісану, котре повинен був очолити верховний жрець Шарбіль; але його вже таємно єпископ Барсам’я навернув у християнство [909, с. 81].

Охрещення Шарбіля послугувало прикладом для інших знатних городян. За відмову приносити жертви псевдобогам жерця піддали тортурам і ув’язнили. Через декілька місяців його стратили разом із сестрою на ім’я Бабай [317, с. 62]. Мучеництво Барсам’ї [317, с. 63-72] тісно пов’язане з попереднім текстом, де розповідається, як римському наміснику Лізанію доносять про те, що винуватцем навернення Шарбіля був єпископ Барсам’я. Єпископа теж кидають у в’язницю, де він тривалий час перебуває в очікуванні суду [317, с. 66]. Однак коли владику починають катувати, до Едеси надходять листи Великого іпарха Алузія, котрими припиняються гоніння на християн [317, с. 70-71].

В Актах Гурії та Шамуна [362] повідомляється про те, як Гурію та його друга Шамуну, ревних християн, судили і кинули до в’язниці. Музионіс, намісник Едеси, примушував їх виконувати наказ імператора й принести жертви Юпітеру. Вони відмовились, за що були катовані й страчені 306 р.

Автор Актів – Феофіл – говорить про те, що записав свою розповідь через п'ять днів після смерті Гурії та Шамуни. Мучеництво Хабіби [317, с. 73-85], яке так само належить перу Феофіла, язичника за походженням, але який прийняв християнство (як він сам про себе говорить), містить історію людини, звинуваченої у пропаганді євангельського вчення і за це спаленої. Не меншою популярністю у V ст. користувалась сирійська агіографічна збірка, складена, на думку фахівців [610, с. 6; 802, с. 2-17; 1032, с. 153], лікарем та єпископом Марутою Майферкатським [678]. До неї включені життєписи людей різного соціального походження – ремісників, чиновників, царедворців, представників духовенства, котрі зазнали переслідувань у сасанідському Ірані в часи т.зв. великих гонінь на християн у другій половині IV ст. [610, с. 6].

Твори, включені до складу збірки, були написані в різні роки, але не пізніше початку V ст., коли її було зібрано [772, с. 434]. Вони діляться на три тематичні групи: цикл оповідань, пов'язаних з ім'ям Симеона бар Сабба(тх)аї, сина фарбувальника тканин, єпископа Селевкії та Ктесифона; опусів, згрупованих навколо життя Мілеса, й мартирії мучеників з міста Адіабена [644, с. 70]. Оригінальним і літературно завершеним у цій збірці є оповідання про діву Тарбо (грецькою – Фербута), сестру Симеона бар Сабба(тх)аї [627, с. 222-227]. Її схопили після страти владики Симеона й звинуватили в тому, що вона чаклунка і, бажаючи помститись за смерть брата, накликала хворобу на шахиню. Суд вимагає для неї смертної кари за чаклунство, проте шах приймає інше рішення: вона мусить “вознести молитви до сонця, і тоді вона не буде покарана смертю” [627, с. 224-225]. Тарбо мужньо відмовляється й тим самим підписує вирок собі, своїй молодшій сестрі та хатній служниці. Мучеництво завершується плачем, присвяченим Тарбо та її родині [627, с. 227].

Переважно історичний характер (це одна із жанрових специфік ранньої сирійської агіографії), з послідовним описом головних подій, носить цикл мучеництв, де розповідається про переслідування християн у Неджрані,

одному з міст Йємену, в першій половині VI ст. Ці оповідання збереглися у Посланні монофізитського єпископа Симеона Бет-Аршамського, у свою чергу, включеного в Хроніку Псевдо-Діонісія Тельмахрського, а також у “Книзі хим’яритів” [1023, с. 7], автором котрої вважається Саргіс, єпископ Русафи, міста, де відбувались щорічні великі ярмарки і куди збирались вожді кочових арабських племен [909, с. 57]. У Посланні Симеона мова йде про те, як цар Зу-Нуvas, котрий сповідував іудаїзм, зійшовши на престол і ставши правителем усєї землі хим’яритів, наказав підвладним християнам перейти у віру іудейську. Ті відмовились, і Зу-Нуvas повелів стратити непокірних та спалив їхню церкву [628, с. 123-124].

Ключовим епізодом цих подій стала трагічна історія знатної жінки Руми та її п’яти доньок, складена в агіографічній традиції [628, с. 7]. Крім того, в “Книзі хим’яритів” уміщена історія про малолітнього хлопчика, котрий не спокусився обіцянками царя-гонителя, а виявив бажання померти разом зі своєю матір’ю за християнську віру. Щоправда, судді “явили йому свою милість і дарували життя” [772, с. 179]. У подальшому Гісар (так звали дитину), згідно з текстом джерела, став главою патрикіїв і членом імператорської ради в Константинополі, але продовжував вести життя “благочестиве й смиренне” [772, с. 180]. Варто додати, що жанровими взірцями сирійських мучеників і перших Житій були такі опуси, як Мучеництва єпископа Смирни Полікарпа (II ст.) [364, с. 144-163] і єпископа Карфагена Кіпріана (258 р.) [364, с. 252-264], Акти африканських мучеників Перпетуї, Фелісати, Сатура, Сатурніна, Ревоката й Секундулуса з селища Тубурбо Малого (203 р.) [290, с. 117-128] (т.зв. тубурбитанські мученики) тощо.

Ретроспекція, пов’язана з висвітленням чернецтва Сирії у V ст., дозволяє констатувати: воно принципово не відрізнялось від подвижництва попереднього століття. Анахорія та аскетичний індивідуалізм продовжують домінувати, чому сприяє поширення правил Раббули Едеського. У першій половині V ст. зароджуються й дві нові форми пустельної аскези –

мовчальництво і стовпництво. Власним нововведенням уславилась обитель “Незасинаючих”, закладена на березі Євфрату преп. Александром [660, с. 158]. Її насельники практикували нічні чування до п’яти разів на тиждень [660, с. 159]. Участь сирійського чернецтва в догматичних рухах і чварах несторіанського спрямування була відчутною, але не носила такої масовості, як наступне монофізитство. Однак у царині аскези Сирія V ст. стала відомою завдяки саме стовпництву, яке зародилось на її терені (на початку 20-х рр. V ст. і згодом “перекочувало” до Греції та Малої Азії [1110, с. 99]. Необхідно також підкреслити, що цей вид чернечої практики не знайшов підтримки серед несторіанських общин і в ереміторіях на Заході. Авторитет стовпників (грецькою – стилітів) у сучасників був надзвичайно великий. До них ставились як до втілення чуда й одержання Божої благодаті. Стовпників називали “совістю пустелі” [1139, с. 327].

Походження стовпництва традиційно пов’язується (і небезпідставно) з ім’ям преп. Симеона Стовпника. Про це прямо говорять церковні історики VI ст. – Феодор Читець і Євагрій Схоластик. Зокрема, Феодор Читець двічі повторює, що Св. Симеон Стовпник “перший ізмислив” (тобто вигадав) стояння на стовпі, і розповідає про те, як єгипетські ченці “надіслали” йому попервах відлучення за дивний і нечуваний спосіб життя, але невдовзі, дізнавшись про добродійності “мужа цього”, налагодили з ним духовне спілкування [267, с. 509]. Євагрій, зі свого боку, присвячуючи преп. Симеону цілу 13 главу, теж говорить про нього як про фундатора стилітства [82, с. 31]. Крім того, йому присвятили окремі Життя та життєписи блаж. Феодорит Кирський, Антоній, учень преп. Симеона, анонімний сирійський автор VI ст. [1032, с. 210]. Необхідно відзначити, що житійний корпус Симеона Стовпника має багато спільних жанрових рис і дидактичних аналогій з низкою попередніх агіографічних творів – “Житієм Єфрема Сирина”[117], Життєписом вже згадуваного Раббули (Раввули)[358, с. 115-143] й “Житієм Мар Аби”[358, с. 226-258], які стали своєрідним “каноном” для відповідної сирійської літератури V-VI ст. Для прикладу стисло проаналізуємо їх.

Єфрем Сири́н (Мар Афре́ма) – “пророк си́рійців”[290, с. 621-665], ще за життя став знаменитим поетом, аскетом, письменником і учителем. В його Житті містяться приповіді, віщувальні сни та їх тлумачення, численні фольклорні молитви [610, с. 7]. Так, до числа “бродячих” сюжетів, вкраплених у цей твір, можна віднести розповідь про розумну жінку, котру дорогою зустрічає Єфрем, наближаючись до Едеси (він завжди подорожував пішки); розповідь про те, як “хмари” комарів та сарани перемогли величезне перське військо з кіннотою й бойовими слонами, коли воно взяло в облогу Нисибін [117, с. 44-46], та ін. В Житті святи́теля з достатніми подробицями описане все його життя від народження до поховання. Поділене на багато самостійних епізодів, воно в цілому побудоване за усталеною схемою, покликаною продемонструвати праведний спосіб життя та благочестя християнського подвижника від юності до старості [610, с. 7]. Згідно зі свідченнями цього агіографічного опусу, сам Мар Афрема є автором двох Житій – життєписів двох своїх сучасників – Авраама Кидонійського та Юліана Саби (Старця)[342, с. 5-49; 290, с. 380-401].

Конфліктна ситуація, з якої починається Житіє Єфрема, коли він змушений залишити рідну оселю за вимогою батька-язичника, має аналогію (на рівні топосу) в Життєписі Раббули [1048, с. 159-209]. Його батько, як і батько Єфрема, був язичницьким жрецем, а мати – християнкою. Раббула народився у Кеннешрині, отримав добру освіту, знав грецьку мову і займав високу адміністративну посаду префекта [1048, с. 164]. Проте єпископ Кеннешрина і Акакій, єпископ Алепський, навернули його в християнство [1048, с. 165]. Раббула здійснив паломництво у Палестину, а після повернення роздав своє майно (ще один важливий, навіть принципово необхідний, топос для всієї християнської агіографії), залишив родину і став ченцем монастиря Св. Авраамія [1048, с. 167]. У подальшому, як уже згадувалось, він став єпископом Едеси і викладачем т.зв. Едеської (богословської) академії, суворим противником несторіанства.

Останнє з виділених Житій – біографія католікоса Мар Аби І, який своєю діяльністю певною мірою (в сенсі духовно-світоглядних і морально-етичних пріоритетів) об'єднав перську, сирійську та грецьку культури, як акцентує Н. Пігулевська [623, с. 77]. За походженням Аба був персом, який змалку сповідував зороастризм. Будучи освіченою людиною, він займав відповідальний адміністративний пост і вороже ставився до християнства [623, с. 77]. Однак зустріч на переправі з ченцем-християнином, котрий зі смиренням переніс глузування й приниження з боку Аби й розмовляв з ним мудро та з достойністю, змусила перса залишити офіційну посаду, повернутись у нову релігію і стати її захисником та проповідником [610, с.7]. У пошуках знань Аба вступає на навчання до вищої сирійської школи в Нисибіні, а далі вирушає у тривалу подорож ромейськими землями. Він відвідав Едесу, Антіохію, Александрію, Афіни, Коринф, Константинополь – усі тодішні центри вченості, став відомим, авторитетним учителем, досконало оволодів грецькою та сирійською мовами [623, с. 78]. Після цього Аба повернувся на батьківщину й був зведений у сан католікоса в Ірані [623, с. 80].

На новій пастирській ниві він проявив свої блискучі політичні й дипломатичні здібності, виконуючи різні державні доручення, котрі надходили від самого шаха Хосрова І Аноширвана (531-579). Крім того, як безкомпромісний подвижник католікос змушений був постійно боротись із зороастризьким жрецьтвом, яке неодноразово “саджало його в окови”, піддавало тортурам, ув'язнювало (двічі), відправляло у вигнання і намагалось знищити (врятувало заступництво шаха) [623, с. 82-83]. Аскетичні подвиги Мар Аби в Житії описані окремо. Отже, “Житіє преподобного Симеона Стовпника” складене саме в традиціях означених агіографічних взірців, проте з більшим “ухилом” в опис практики “глибокої аскези” і чудес.

Агіографічна традиція надає досить багато конкретних історичних фактів про життя Симеона. Його біографія – найповніша в сирійському житійному корпусі V-VI ст. Народився преподобний у 390 р. в селі Сис (або

Сисан), розташованому на кордоні Керестики й Кілікії (Північна Сирія) [104, с. 2]. Його батьки були християнами. Збереглося ім'я матері – Марфа (день пам'яті – 1 вересня, як і її сина) [104, с. 2]. З братів та сестер, які вмирили ще у дитинстві, живим залишився тільки Шемши (він теж, як і Симеон, вступив у монастир Євсевона, однак помер у молоді роки, на початку стовпницького подвигу старшого брата) [104, с. 3].

Симеон, згідно з джерелами [249, с. 350; 82, с. 42-43; 269, с. 55], мав добре здоров'я і приємну зовнішність. З п'яти до тринадцяти років він пас овець (родина мала середній статок). Його улюбленим заняттям у цей час “стало збирання й воскурення смирни у храмі” [82, с. 44]. Тут, у церкві, він уперше почув про чернече життя і шлях до спасіння. Після декількох пророчих видінь хлопчик приймає рішення “йти у пустелю” [82, с. 44-45]. Ще до початку підвизання у нього відкрився дар творити чудеса (вигнання “ісаврійців” (тобто візантійців), які напали на його село, покарання продавчині риби за брехню та ін.) [269, с. 57]. Неочікувана смерть батьків прискорила його дії. Тітка Симеона як його попечителька невдовзі передала юнаку право на володіння батьківським майном, оскільки він досяг повноліття (13 років). Симеон усе продає, а гроші роздає бідним (обов'язковий житійний топос), після чого три роки проходить іскус у сусідній пустелі [269, с. 57-58].

Наступний крок майбутнього аскета – життя (два роки) в невеличкій обителі, розташованій на околиці селища Теледа; далі Симеона приймають (408 р.) у монастир “Євсевон” за благословення Мари (Домна), єпископа Гавальського [82, с. 45]. Цю киновію ченці Євсевон та Авівіон свого часу звели біля підніжжя Корифської гори, поблизу міста Верія (антіохійський пагус). В обителі “Євсевон” юнак починає вигадувати для себе подвиги, до того насельникам невідомі. Наприклад, викликаючи невдоволення братії своїми аскетичними “витівками”, Симеон до десяти днів не вживав хліба, не спав по три-чотири доби поспіль і т.п. [82, с. 46]. Терпець увірвався, коли подвижник якось туго перев'язав своє оголене тіло грубою мотузкою з

фінікового листа; з ран, які утворились під нею, почала текти кров. Настоятель Іліодор, коли це побачив, примусово почав лікувати юнака, а через тиждень, після загоєння ран, запропонував йому залишити монастир, “щоб не спокушати слабких восків, тих, котрі вирішили б наслідувати святому Симеону” [82, с. 48-49]. Необхідно відзначити, що восками у IV-V ст. в Сирії називались ченці-пустельники, у перекладі – “самотні”. Через п’ять днів брати “усоромились” за свій вчинок і повернули Симеона з “безводного сусіднього озера до обителі” [82, с. 49].

На третій рік (411 р.) з “Євсевону” преподобний перейшов у безлюдну, напівзруйновану киновію Мариса, розташовану біля гірського селища Телнешин, що у перекладі означає “Жіночий пагорб” [82, с. 49]. Тут, як передає традиція, Симеон підвизався наступні три роки, почавши практикувати “сухий” (навіть без хліба та води; наскільки це можливо фізіологічно – питання залишається відкритим) сорокаденний піст; наглядав за ним періодевт Васса [104, с. 6]. Основною їжею молодого аскета стають “салат і цикорій”, хліб – раз на тиждень, у неділю [104, с. 7]. У 414 р. за порадою Васси він залишає руїни обителі Мариса і обирає собі за осідок (до кінця життя) саму гору, що височіла над Телнешином [104, с. 8]. Місцевий пресвітер Даниїл подарував преподобному клаптик землі на гірській вершині (з церковних володінь) й огородив “ділянку” від сторонніх очей високим кам’яним муром з усіх чотирьох боків, але без даху [104, с. 10-11]. Це місце одержало назву “мандра” (сирійською – овечий загон, окіл, відгороджена територія; з VI ст. цим словом на терені Сирії, як уже згадувалось, почали позначати власне монастир). У Патериках, Отечниках і Місяцесловах так і пишеться: “Симеон іже в мандрі”.

Щоб ніколи не виходити за межі мандри, подвижник закував свою праву ногу до скелі (одна стіна стояла до неї впритул) десятиметровим залізним ланцюгом. Однак хорєпископ Антіохійської кафедри Мелетій, після знайомства та початку спілкування з аскетом, поступово переконав його, що людина, при бажанні, може стримувати себе й за допомогою лише волі та

віри [104, с. 14]. Коли ланцюг розкували (419 р.), під шкірою на тому місці, де він сковував ногу Симеона, були черв'яки; святитель, як акцентує джерело, “не бажав позбавити себе такого важкого страждання” [104, с. 16]. Той самий Мелетій, на думку дослідників [405, с. 219; 1084, с. 430; 1127, с. 189], порадив анахорету вдатись до інших, “зрозумілиших” форм аскези, й останній обрав уже відоме у ті часи “стояння”, але вирішив “удосконалити” його. Починав Симеон зі стояння на камені, а через чотири роки, тобто у 423 р. – “зійшов на стило” [104, с. 17-18]. За декілька наступних років висота стовпа зроста майже втричі й досягла 18 метрів (діаметр – понад 2 метри). На цьому (третьому) стовпі святий простояв 37 років, ніколи з нього не злізаючи.

Слава про стовпника швидко зростала, як і натовп людей, котрі воліли його бачити. Недільні проповіді святителя породжували у паломників екзальтацію. Щоправда, таке поклоніння надалі переросло у справжній масовий неконтрольований “божественний екстаз”. Через п'ятдесят років після Симеона (наприкінці V ст.), коли стовпництво стало своєрідною “візитівкою” сирійської анахорії, юрби шаленіючих вірян з ночі чекали на схід сонця, щоб оточити стовпи з аскетами й благодати благословення, зцілення, пророкування, поради або допомоги [358, с. 101-105]. Несамовиті шанувальники з радістю підставляли обличчя, коли подвижники мочились зі своїх “пустельних гнізд”, вважаючи, що цією “святою россою” зціляться від сліпоти, прокази, виразок на тілі, лихоманки, німоти та ін.; вони збирали фекалії стовпників, засушували їх і носили в шкіряних мішечках на шиї як оберіг і т.п. [358, с. 110].

Наслідком прояву такого відвертого і небезпечного поклоніння стала безкомпромісна боротьба зі стовпництвом місцевого єпископату. Церква (Єрусалимський, Антіохійський і Константинопольський патріархати), зі свого боку, оголосила стилітів, “охоплених погордою та пихатістю”, “поза законом” і заборонила цю сирійську чернечу практику низкою соборних

постанов – 535, 549, 551, 572, 586 pp. [1033, с. 120-129]. Однак поки що подвиг Симеона викликав щире захоплення, повагу та поклоніння.

Преподобного відвідували не лише жителі навколишніх поселень. Зустрічі з ним шукали люди навіть з-поза меж Римської імперії та Візантії. За свідченням блаж. Феодорита Кирського, до святителя “приходили ісмаїльтяни (араби. – *Б.Б.*), перси, підвладні останнім вірмени, івери, гомеріти (греки. – *Б.Б.*), а також ібери, баски, британці, галли, бургунди, італійці, кельти” [269, с. 57]. Феномен Симеона, майже без іронічної зверхності протестантського адаптатора, характеризує той самий Ф. Шафф: “Під час посту він обходився без їжі усі сорок днів, що здається неймовірним навіть для тропічного клімату... Коли до нього навідався Феодорит, він прожив уже двадцять шість сорокаденних постів, чим перевершив Мойсея, Ілію і навіть Христа, Котрий постився лише раз... На стовпі він не міг ні лежати вільно, ні сидіти зручно, тільки стояти або спиратись на перила чи перебувати на колінах... Одного разу якийсь спостерігач підрахував, що за день святий став на коліна для молитви не менше 244 разів; далі спостерігач припинив рахувати. Симеон одягався у шкіри тварин і носив ланцюг на шиї. Навіть святе причастя приймав він на стовпі. Так святий Симеон простояв на стовпі багато довгих днів, тижнів, місяців та років під пекельним сонцем, проливним дощем, на лютому морозі, у буревій, щоденно переживаючи муки смерті та мучеництва, щиро воліючи досягти надлюдської святості, очікуючи славної винагороди на небесах і безсмертної слави на землі й не досягаючи тієї істинної утіхи та миру душі, котрі випливають з дитячої віри у безмежні заслуги Христа.

Проте Симеон не лише турбувався про власне спасіння. Люди стікались до нього здалеку, щоб стати свідками цього дива століття. До представників різних прошарків суспільства він звертався з однаковою доброзичливістю та любов'ю, лише жінок ніколи не пускали за мур, що оточував стовп. З цієї оригінальної кафедри, між небом і землею, він двічі на день проповідував враженим глядачам покаяння, залагоджував суперечки,

відстоював ортодоксальну Віру, вимагав виконання закону навіть від імператора, зцілював хворих, здійснював чудеса і навертав тисячі язичників... Ще до смерті Симеон викликав безмежне захоплення у християн і язичників, простого народу, перських царів й імператорів Феодосія II Молодшого, Марціана та Лева I Макелли, котрі просили його про благословення та пораду. Не дивно, що за всієї знаменитої благості йому довелося боротися зі спокусою – духовною погордою” [726, с. 136-137]. Проте, він був посланий до людей Богом, щоб “розбудити світ від важкого летаргійного сну”, – проголошує його Житіє [104, с. 103].

Майже сорокарічне стояння Симеона на стовпі підірвало його здоров’я. Джерела розповідають про “розтягнення зв’язок на ногах [104, с. 91] (тобто варикоз і тромбофлебіт), викривлення хребта [104, с. 91], гноїсті рани на ребрах [269, с. 68], “курячу сліпоту” [82, с. 56], “пануклу” [82, с. 91] (запалення суглоба та шийки стегна правої ноги). Однак святий мужньо переносив усе. Помер він, хворий та знесилений, у середу 2 вересня 459 р. близько 3 години дня, в оточенні ченців. “І почив, – фіксує Житіє, – і прийшов у спокій від своїх подвигів, трудів і мучень” [104, с. 104]. Традиції стовпництва після Симеона офіційно продовжив (тобто з його безпосереднього благословення) візантієць Даниїл Стівпник (427-490) [1127, с. 205], учень преподобного. Другим відомим стилітом був сирієць Симеон Молодший (521-592). Останній провів на стовпі 68 років [1127, с. 213-217]. Крім того, агіографічна література нараховує ще 39 Житій кінця V – першої половини VI ст., присвячених сирійським аскетам-стовпникам. Разом з тим, проблема історичних витоків стовпництва і на сьогоднішній день не до кінця розв’язана. Справа в тому, що про його начатки (як сакралізованого прообразу), за визначенням деяких вчених [405, с. 118-119; 1127, с. 75; 982, с. 40-44; 753, с. 13-16], згадує, наприклад, Лукіан Самосатський.

Він розповідає, що в місті Ієрополі (сирійською – Маббог), за 20 миль від місця майбутніх подвигів Симеона, при великому святилищі богині Астарти, в його “притворі” з північного боку, стояли стовпи Діоніса” [188, с. .

58]. На один із тих стовпів щорічно (двічі на рік – навесні й восени) піднімався служитель культу і проводив там, на верхівці, сім днів, не злізаючи звідти. Причину Лукіан вказує таку: “На думку більшості, той, хто стоїть на стовпі, веде бесіду з богами на висоті й молиться за благо усієї Сирії; боги ж зблизька вислуховують молитви, а деякі гадають, що це робиться на спомин Девкаліона, коли люди рятувались від води на горах і високих деревах” [188, с. 59].

Попередниками стовпників можна також вважати тих подвижників IV ст., які витримували подвиг більш-менш тривалого й безперервного стояння – т.зв. *stationarii*; про них, звісно, знав і преп. Симеон. Св. Григорій Богослов у “Напучувальному посланні до Гелленія про ченців”, описуючи їх аскетичну практику, згадує двох адептів, які для усмирення своєї плоті обрали стояння [54, с. 649-650]. В анонімній “Історії (єгипетських) ченців” (“*Historia monachorum*”), складеній у 395-396 рр., теж згадується пустельник на ім’я Іоанн. “Усамітнившись у пустелі, – пише невідомий автор, – він протягом трьох років без перерви і відпочинку стояв під бескидом дикої скелі, постійно молився і ніколи не сідав і не лягав, а спав лише стільки, скільки можна спати стоячи на ногах” [170, с. 15]. Зрештою, поштовх, наданий саме преп. Симеоном Стовпником, активізував “аскетичні вправи” серед пустельників-самітників у другій половині V ст. і дав свої плоди: Сирія (з прилеглою Месопотамією) стала третім на Сході осередком “чернечої екзегези”, “чернечого паломництва” і “чернечої звитяги”.

Ще один цікавий факт, пов’язаний зі святителем, стосується його поховання. Антоній, учень і автор Життя преподобного, після смерті знаменитого старця повідомив про це Св. Мартирія і воєначальника Ардавурія (тобто офіційну місцеву владу), щоб раптом не сталося якихось заворушень. На гору, в мандру, прибули патріарх з єпископами та пресвітерами і сам намісник Ардавурій з шеститисячним загоном найманців-готів [104, с. 103]. Воякам наказали охороняти тіло померлого (могло статись, що шанувальники святого зроблять спробу викрасти його моці; такі

випадки вже траплялись нерідко). Моці стовпника, як це описує Антоній, при великому скупченні народу, – “не було видно гори”, – урочисто перенесли в Антіохію; дорогою “творилися чудеса” [104, с. 103]. Все місто зустрічало святого “зі свічками та лампадами... Тіло внесли спочатку до церкви Кассіана і після тридцяти днів за наказом Ардавурія було покладене [поховане] у Великій церкві, в окремому євктирії” [104, с. 104].

Серед інших, теж нових форм і видів сирійського подвижництва, які зазнали поширення протягом другої половини V ст., необхідно виділити згадуваний вище “воскизм” (аскети зазвичай жили просто неба, а не в штучних чи природних житлах; крім “самотній”, “воска” означає “прикріплення до однієї місцини”), “ісихазм” (“мовчальництво”; прийшло з Єгипту), “колісництво” (анакорети їли, спали, молились у дерев’яному колесі, підвішеному на канаті над землею на трьох жердинах; вони, не виходячи з нього, суміщали таким чином перебування під відкритим небом і “затвор”), “затворництво”, “акимітство” (“незасинання”) і “ношення вериг”. Відомими сирійськими ісихастами, наприклад, були Акепсим і Саламан з Каперсани [1032, с. 113-115], уславленими восками – Лімней, учень Св. Фалассія, та Яків Кафра-Рехимський [1032, с. 119], адептом “колісництва” – Фалалей Гавальський [405, с. 153], “чистого затвору” – Поліхроній, учень Зебинаса [405, с. 156], “акимітства” – преп. Александр [405, с. 157]. Більшість анакоретів намагалась вигадати для себе індивідуальну аскетичну практику або “подвиг”. Так, преп. Варадат, з благословення Антіохійського архієпископа Феодота (419-422), не один рік простояв у пустелі (на піщаному пагорбі) з піднятими догори руками в суцільному шкіряному хітоні, котрий мав лише два отвори – для рота й носа і випорожнень. Він осліп, руки у нього відсохли, і його раз у два дні годував учень [1032, с. 398]. Зрозуміло, що подібних прикладів суворого підвизання аскетів-сирійців можна навести сотні.

Реалії та особливості історії сирійського чернецтва, починаючи з середини V ст. (після Халкидона) і до середини VI ст., полягають у його

догматичному розмежуванні. В означений період ченці-халкидоніти, ченці-несторіани і особливо – непримиренні ченці-монофізити сформували власну структуровану ієрархію, окремий церковний устрій і конфесійно обособлену інституціональну організацію. Наступна епоха (друга половина VI – перша половина VII ст.) характеризується (як і в цілому на Сході середовище православного самітництва) початком загального об'єктивного занепаду чернечого руху, обумовленого комплексними цивілізаційними (духовно-культурними, ментально-світоглядними, соціально-політичними та економічно-побутовими) трансформаціями і геополітичними змінами в регіоні. На цьому складному, лабільному тлі останнім потужним проявом сирійської аскези, сплеском її подвижницької оригінальності, світоглядним “одкровенням” пустельної анахорії стало юродство. Воно склало окрему сторінку в історії християнської (православної) святості, як підкреслювалось, неоднозначну, але яскраву.

Першим появу в аскезі (на рівні сформованої практики) сирійських юродивих фіксує Євагрій Схоластик. Він, проте, робить ремарку, попереджаючи, що юродство “за своїми властивостями примушує їх [ченців] припиняти бути самітниками і з'являтися на площах і вулицях галасливих міст” [82, с. 47]. “Між ченцями, – уточнює Євагрій, – є, звичайно, не так багато і таких, котрі через добродійність досягнувши безпристрасності, повертаються у світ і, серед галасу вдаючи із себе дурнуватих, таким чином попирають честолюбство й марноту [марносластво], – за словами мудрого Платона, ці останні одежі, що зазвичай неохоче знімає з душі людина. Любомудріє навчило їх їсти без відчуття [смаку] і в харчівнях, і в дрібних крамницях, не соромлячись ні місця, ні обличчя [присутніх], ні взагалі нічого. Нерідко відвідують вони і лазні, і там миються у більшості випадків з жінками, підкоривши пристрасті так, що мають повну владу над своєю природою, і не схиляються на її вимоги ні поглядом, ні торканням, ні навіть обійняттям діви. З чоловіками вони – чоловіки, з жінками – жінки, і воліють мати не одну, а обидві природи” [82, с. 48].

Як приклад Євагрій Схоластик наводить розповідь про життя преп. Симеона Юродивого (547-615), який жив у Емесі й розпочав шлях юродства 582 р. [82, с. 231-234]. Отже, на межі VI та VII ст. в практиці православного чернечого подвигу наявними стають: криза “креативних” форм, “неміч” та безпорадність асоціальних переваг і початок “видової” деградації. Традиції агіографії, однак, ще продовжують зберігатись майже у незмінному вигляді; змінюються лише самі персоналії і з’являється догматично орієнтована складова – конфесіоналізм. З кінця V ст. розповіді про подвиги пустельників поступаються місцем описам (біографіям), присвяченим церковно-політичній діяльності видатних християнських кліриків. Типовим прикладом у цьому плані може слугувати оригінальний і сюжетно складний життєпис, де відображено різні життєві колізії героя – монофізита Іоанна бар Афтонія. Зміст Життя наступний.

Його мати (її ім’я – друга частина імені Іоанна, тобто Афтонія) рано стала удовою, маючи на руках п’ятьох малих дітей. Вона всіх виховала і “влаштувала на службу”, а наймолодшого – Іоанна віддала у монастир Св. Фоми, що розташовувався в гирлі ріки Оронт. Хлопчик попервах працював у ксенодохії (доглядав за хворими літніми паломниками), а через два роки вивчився на теслю. Через п’ятнадцять років Іоанн став настоятелем обителі, котра колись надала йому притулок. Ще через десять років він закладає власний монастир “Кеннешре” (“Орлине гніздо”) – знаменитий у подальшому центр сирійської освіченості. Ченці “Кеннешре” здобули славу талановитих хроністів і літераторів, складаючи твори як сирійською, так і грецькою мовами [610, с. 8]; у стінах обителі працювали Фома Гераклеїський, упорядник Нового Завіту сирійською мовою [622, с. 207], Север Себохт, відомий філософ, математик і астроном [622, с. 182-183], Яків Едеський, письменник і вчений-граматик [1127, с. 331]. Згідно з Житієм, Іоанн бар Афтонія багато подорожував. Незадовго до своєї смерті він, наприклад, відвідав Константинополь і взяв участь (як секретар) у столичному “соборі монофізитських та православних єпископів” 536 р.

Найкращі агіографічні взірці на початку VI ст. були об'єднані Св. Іоанном Ефеським у збірник “Життя східних святих” [796] (за типом Патерика) [593, с. 24-25]. Як відзначає А. Пайкова, він скоріш за все виступав тут у ролі укладача й редактора, а не автора текстів [610, с. 8]. У Життях містяться оповідання про знаменитих людей епохи – Якова Барадая (за його ім'ям сирійці-монофізити почали іменуватись яковітами), Іоанна Телльського, патріарха Антіохійського Северина, Феодосія, Сергія та ін. Авторська самостійність Іоанна Ефеського, підкреслює А. Пайкова, проявляється в тому, що він не додержується повністю традиційної агіографічної схеми, згідно з якою життя особи необхідно описувати від народження й до самої смерті [610, с. 8].

Владика Іоанн, натомість, вміщує у збірник (у більшості випадків) ключові, кульмінаційні та доленосні моменти, які відбувалися у житті відповідних героїв. Наприклад, розповідаючи про Якова Барадая, Іоанн починає з його прибуття до столиці Східної Римської імперії. “Константинопольський” період важливий тим, що Барадай здобув для себе право висвячувати монофізитських єпископів; тим самим Яковітська Церква де-юре одержала самостійність. Іоанн Ефеський також повідомляє імена численних єпископів, хіротонізованих Яковом. Разом з тим, поряд з уривчастою розповіддю укладача збірника в ньому зберігається і початковий розлогий текст, де біографія монофізитського лідера та ідеолога, фундатора Яковітської Церкви починається з його народження і за канонем завершується описом поховання. Крім того, Іоанн Ефеський залишив навіть прикінцеву авантюрну історію про те, як моці Якова хитрістю були викрадені з монастиря Св. Романа у Єгипті (на кордоні з Палестиною) й перенесені у Фезильтську обитель поблизу містечка Телла-дель-Маузелат [610, с. 8].

Завершуючи висвітлення та аналіз періоду становлення й епохи активного розвитку чернечих аскетеріїв Сирії, необхідно відзначити, що на початок VII ст. більшість халкидонських та несторіанських киновій мали т.зв.

візантійській устрій. Обитель очолював настоятель (зазвичай – ігумен). Другою особою був економ; його помічник і заступник – епітроп спостерігав за монастирським нерухомим майном. Третім за владними повноваженнями йшов еклесіарх, який зі своїми помічниками (скевофілаксом, протоканонархом, канонархом, domestikом, параномарем і кандилаптом) відповідав за проведення богослужінь та храмове начиння, четвертим – дохіар (скарбничий) зі своїм заступником – келарем. П'ятий ступінь монастирської ієрархії складали особи, котрі здійснювали моральний нагляд і дисциплінарний контроль за насельниками – епістимонарх, епітирит, егрегор, таксиарх (виконував тілесні покарання) і афіпнист (будив братів). До останньої групи належав “обслуговуючий” персонал – виночерпій, трапезничий, хартофілакс (архіваріус і канцелярист), остіарії (воротарі) та ін. В монофізитських монастирях влада належала раді геронтів (старців).

У цілому ж можна констатувати наступне. Перша половина VII ст. – час остаточного розмежування сирійської чернечої спільноти. Територіально навколо Антіохії продовжують існувати ортодоксальні православні лаври і монастирі. На північний схід від Антіохійської патріаршої кафедри і на всьому терені малозаселеної заєвфратської долини розташовувались яковітські обителі; північні території Сирії монофізити поділили з несторіанами. На середину VII ст. православне чернецтво майже повністю ліквідує у своєму середовищі організаційно незалежне анахоретство, примушуючи “нахабних” аскетів-одинаків оселятись у киновіях. Монофізитська масова аскеза завершує добу свого злету (остання третина VI – початок VII ст.): подвижницький фанатизм і “аскетизм заради аскетизму” (за визначенням Т. Цьоклера – “тенденційна аскетика”) відходять у минуле; приплив неофітів у пустелю відчутно зменшується.

Несторіанство в означену добу (70-ті рр. VI – 30-ті рр. VII ст.) демонструє (переважно під впливом міжконфесійної полеміки) ревну турботу, спрямовану на відновлення “справжнього”, первісного чернецтва шляхом введення в практику самітництва Правил Авраама Кашкарського

(червень 571 р.) і Дадішо (січень 588 р.), мета яких – обмеження та пряма заборона стовпництва, затвору, юродства. Проте з 20-х рр. VII ст. несторіанський чернечий рух починає “тьмяніти” й занепадати, про що неодноразово згадує у своїх листах Ішо-Ява III (629-648), колишній авва Бет-Аве на прізвисько “Викрадач реліквій”. Несторіанські єреміторії не врятувала від процесу стагнації й гуртожитницька побутова поміркованість, на кшталт бенедиктинства. Таким чином, коли почалось завоювання цих земель арабами, роз’єднане й розпорошене сирійське чернецтво вже не відіграло в суспільстві тієї колись активної цементуючої ролі, котра дозволила йому понад два століття бути духовним лідером і еталоном моральної чистоти.

4.4. Реалії анахорії за часів Св. Якова Афраата і Раббули Едеського

Майже три десятки авторизованих християнських джерел IV-VI ст. зберігають різноманітну інформацію про численних подвижників сирійських пустель. Агіографічні опуси тієї доби розповідають про аскетичну практику і достатньо ексцентричні чернечі подвиги таких відомих і уславлених анахоретів, як Варсій Едеський, Акакій Верійський, Авивіон, Варипсава, Авіт Халкидський, Македоній Критофаг, Лімней, Косьма Кеннешринський, Гаддана, Мар-Кудахвай, Василій Селевковільський, Фома Апамійський, Фаласій, Фалалей Боголюбець, Яків Совський (Нисивінський), Мар-Шаліта, Юліан Стівпник, Симеон Юродивий, Фома Амідський, Мар-Ханніна, Харпат, Трофим Акиміт, Публій Зевгамський, преп. Раббула, Павло Рябий, Мара Сикеот, Мара Аггельський [660, с. 5-11].

Не меншу популярність своїм підвизанням здобули Євгеній Ізлійський, Дада Анахорет, Євсевій Харрський, архім. Касіса, Константин Астерійський, Зосима Синдський, Зиновій Гезиртський, преп. Віз, Даниїл Стівпник, Даниїл Галаський, Зебінас, Каюма, Зеора Стівпник, Симеон Суперечник, єпископ Бет-Аршанський, Св. Іоанн Ортайський, Іоанн Зукнінський, Ісус Стівпник, Яків Перс, Яків Нимузький, Яків Великий (Чудотворець), Павло Югапаский, архім. Мекіма, Малх з Клісми та ін. [660, с. 16-21]. Однак найбільш відомими сирійськими самітниками означеної епохи, котрим

присвячено багато аскетичних творів апологетичного характеру, безсумнівно, стали Яків Афраат, Симеон Стівпник і Єфрем Сирин, мова про яких піде нижче. Назагал, джерела зберегли свідчення про аскетичну практику 257 сирійських подвижників та подвижниць в епоху Пізньої Античності [1127, с. 35]. Крім того, на теренах Сирії до початку VII ст. було створено 129 монастирів [1127, с. 38].

Найпотужнішими центрами чернечої культури, духовності киновітських традицій стали: обитель Агапіта неподалік селища Нікерт, лаври Кен-Нешре на Євфраті, “Кардо”, “Гаузе”, Закхея (Мар-Закая), Іоанна Ортайського в Аміді, Мар-Акіби в Кеннешрині, Ананії (між Барбалісом і Каллініком), “Басмул”, Феодосія поблизу Антіохії й Феодосія в Скопулі (Роська обитель), Юліана Саби, “Файтар” неподалік Майферката, “Хавраніата” (“Лавра тополь”), Папули, монастирі Телль-Едський, Сотериха під Дивною горою, Мар-Соломона д’Макелата, Телла д’Маузелат, Селевковільський, Пардаїс (Рай), Павла з Телміса в Югапах, Нафшата, “Незасинаючих” на Євфраті, Мар-Маттаї (Матфея) поблизу Мосули, Зоора з Ферм, Євсевія д’Авена, Доліхійський, Бет-Аве, Бет-Афеонія, Бет-Гавгал, Мар-Васса, Гоназький, Гіндарський, Гендиба, Гелона, Св. Луки, Кокта, Гаяна, Віза, Зукнінський, Бет-Абдісо, Натфа (Натафа) [660, с. 5-42]. Описи цих монастирів і розповіді про їх насельників збереглися в творах Никона Черногорця (291-363), Якова Афраата (280-345), Св. Єфрема Сирина (305-373), Ермія Созомена, Сократа Схоластика, блаж. Феодорита Кирського, Раббули, єпископа Едеського (412-435), Єваґрія Понтійського, Захарії Ритора, Михаїла Сирійця (584-648), несторіанина Фоми Марзького (483-561), Іоанна Ефеського (567-622) та ін. [319; 934; 338].

Багато цінного фактологічного матеріалу міститься також у корпусі тогочасних сирійських Житій [89, с. 335-63; 120, с. 70-131; 104; 106, с. 448-473; 105, с. 163-202]. Саме агіографічна література насичена інформацією про життя, побут, звичаї, традиції, чудеса, подвиги, навіть забобони відомих анахоретів та киновітів. Звернення до даних, що фігурують у Житіях,

дозволяє реконструювати й історію перших сирійських мучеників та пустельників. Однак, перш ніж перейти до висвітлення витоків і періоду формування анахорії на території Сирії, необхідно підкреслити, що суспільне становище первісного чернецтва в системі церковної організації до Халкидонського собору і на Сході, і на Заході взагалі не було визначене (як структурній компонент); клір (пресвітери і єпископи) вважали фанатично налаштованих відлюдників звичайними мирянами, які уповноважили себе сакральною практикою. Разом з тим, ченці, будучи “*religiosi*”, відрізнялись від “*seculares*” і на середину IV ст. вже утворювали своєрідний обособлений (асоціальний) прошарок між світським “елементом” (мирським загалом) і священиками (тобто офіційним духовенством). За визначенням Ф. Шаффа, вони являли собою “духовну знать, але не правлячий клас, аристократію, і не ієрархію Церкви” [88, с. 124]. З цього приводу Єроним Стридонський, наприклад, висловився однозначно: “Чернець виконує обов’язки не вчителя, а того, хто кається, і котрий страждає або за себе, або за світ” [333, с. 602].

На стадії свого становлення як інституції чернецтво не виглядало таким апологетичним і освяченим, яким воно змальовується в житійній традиції. Майже кожний другий подвижник у IV-V ст. вважав церковну посаду (чин) несумісною зі своїм устремлінням до досконалості. З того часу збереглась симптоматична сентенція, яка приписується Св. Пахомію Великому: “*Omnino monachus fugere debere mulieres et episcopos*” (“Чернець повинен особливо уникати жінок і єпископів, оскільки ні ті, ні інші не залишають його у спокої”)[1132, с. 444]. Відповідний приклад, зі свого боку, наводить і Ермій Созомен, розповідаючи, як авва Аммоній, котрий супроводжував Св. Афанасія Александрійського в його подорожі до Рима, відрізав собі вухо і погрожував, що відріже й язика, коли йому запропонували стати єпископом [289, с. 309].

Св. Мартін Турський, наприклад, вважав, що чудесна сила покинула його, коли він залишив чернечу спільноту, висвятився і став єпископом. Проте, природно, були й такі, хто вельми бажав стати архієреєм або

призначались на цю посаду проти власної волі вже у 40-х рр. IV ст. Настоятелі монастирів у більшості випадків були рукопокладеними священиками; вони відправляли таїнства серед братів, але підпорядковувались, зазвичай формально, єпископу єпархії. Це підпорядкування породжувало конфліктну ситуацію, яка досить часто переростала у пряме протистояння, до котрого іноді долучались і віряни. В джерелах [302, с.67-74; 319, с. 355] згадуються непоодинокі випадки, коли чернецтво (особливо в Антіохії, Нікеї, Патрах, Александрії, Едесі, Коринфі й Маюмі) відкрито ігнорувало (протягом V-VI ст.) владні прерогативи місцевого єпископату, дорікаючи йому багатством, жадібністю та розпустою [405, с. 94].

Момент зародження чернецтва на сирійських землях писемні джерела [308, с. 4-5] чітко не фіксують, і це зрозуміло. Така сама ситуація спостерігається в усіх інших східних “колисках” ранньохристиянської аскези. Один із найбільш поінформованих і обізнаних церковних авторів – історик Созомен відносно начатків сирійського подвижництва говорить наступне: “В часи, що описуються (друга чверть IV ст. – *Б.Б.*), поблизу Едеси підвизався улюбимудрії і Юліан, ведучи життя найсуворіше й немов безтілесне, таке, що здавалось, складався він з одних кісток та шкіри, без плоті, і письменнику Єфрему Сирину дав привід скласти твір про його подвиги. Разом з тим, у тій самій країні розквітнули і багато інших духовних мудреців як в окрузі (пагусі. – *Б.Б.*) Едеському, так і під містом Амідою неподалік гори, що має назву Гавгала.

Між ними були Даниїл і Симеон. Але про ченців сирійських тепер досить. Якщо дасть Бог, з більшою повнотою буду говорити про них згодом” [289, с. 199]. Й дійсно, у VI книзі своєї “Церковної історії”, в главі 33, він повертається до розгляду життя сирійських пустельників [289, с. 309]. Созомен констатує, що в Сирії та сусідній Персії, “змагаючись у любові до духовних [аскетичних] вправ з єгипетськими [пустельниками], іноки зросли кількісно (в джерелі дослівно “значно розмножились”. – *Б.Б.*) [289, с. 455].

Перераховуючи анахоретів за іменами, Ермій першим згадує такого собі Аона і зауважує: “Говорять (ходять чутки. – *Б.Б.*), що цей Аон у Сирії, подібно Антонію в Єгипті, наперед від усіх людей поклав початок суворому любомудрію” [289, с. 456]. Отже, історик, покладаючись лише на чутки, робить Аона “первоначальником справжнього чернецтва” сирійського. Зрозуміло, що такий “факт” у науковому сенсі не можна сприймати як доведений і підтверджений доказ.

Відомий російський дореволюційний дослідник раннього сирійського чернецтва, ієромонах Анатолій (Грисюк) ставить під сумнів саме ім’я Аон. Він зазначає: “В цьому випадку ім’я Аона в такій саме формі не зустрічається ні в яких інших, – у тому числі й сирійських, – джерелах” [405, с. 2]. Антоній у своїх міркуваннях схиляється до думки, що у Созомена Аон – це перекручений Аудін (*Awgin*) або Авген, а значить – Євгеній. Свій висновок учений підкріплює наступною аргументацією: “Дане ім’я, оточене ореолом величі, як ім’я первоначальника (фундатора. – *Б.Б.*) месопотамського гуртожитного чернецтва, за прикладом пахоміанським в Єгипті, у зв’язку із цілою розповіддю про життя *Awgin*’а зустрічається в “Книзі дівства” Ішо-де-наха, єпископа Касри (VIII ст.), у сирійських анналістів: Марія-ібн-Сулейман, котрий писав арабською (перша половина XII ст.), і знаменитого Бар-Ебрея в його “Церковній хроніці” (XIII ст.)” [405, с. 2-3].

У підсумку, ієром. Антоній, посилаючись на відповідне Житіє з колекції С. Ассемані [302, с. 301-364], ототожнює Аона з подвижником Євгенієм, єгиптянином за походженням, уродженцем острова Клісми (біля Суецу), котрий у молоді роки за професією був шукачем перлин у Червоному морі. Цей Євгеній у сорокап’ятирічному віці став насельником монастиря Св. Пахомія, надалі усамітнився в Нитрії, після чого з 72 ченцями підвизався у Месопотамії, поблизу міста Нисивін на горі Ізла [472, с. 802]. Тут він заснував чернечий монастир, де прожив ще 30 років [472, с. 803]. Поруч з ним аскезу практикувало понад 350 братів [472, с. 803]. Однак, ряд сучасних фахівців – І. Урбіна [690, с. 95], А. Пайкова [610, с.61], Р. Мюррей [1028, с.

104], Х. Мусурілло [1031, с. 39] – не поділяє його атрибуцію. Науковці схильні вважати Аона сирійцем-автохтоном, якого не варто ототожнювати зі згадуваним вище Євгенієм Ізлійським, котрий вразив своїми чудесами перського царя Сапора II (309-379) і помер, згідно з Житієм, 21 квітня 363 р. [302, с. 369].

Історично підтвердженою є інша особа – Св. Яків, єпископ Нисивінський, “чудотворець і цілитель месопотамський”, котрий довгі роки (за правління імператорів Юліана Відступника й Іовіана, прихильника пустельників) проходив іскус на горі Кардо [660, с. 74]. Повертаючись до даних Созомена, варто відзначити, що наступні події пов’язані з подвижницькою діяльністю Аона, яка припала на часи імператора Валентиніана (364-378), і функціонуванням організованої аскетом обителі у Фадані [289, с. 456], яку, до речі, згадує наприкінці IV ст. Сильвія Аквітанська у своїх паломницьких нотатках (“Peregrinatio ad loca sancta”) [711, с. 201].

Більш інформативним джерелом щодо початкової історії сирійського чернецтва є Яків Афраат (Яків – його друге ім’я, одержане ним при хрещенні) [805, с. 127]. Цей відомий самітник, перс за походженням, автор 23 Повчань (Гомілій) [301], розповідає, починаючи зі свідчень про життя общини перських християн сирійського походження, т.зв. Синів (і Доньок) Завіту, історію аскетичної практики перших трьох віків християнства [805, с. 129]. Варто підкреслити, що у своїх опусах, складених протягом 336-345 рр., Афраат перекидає своєрідний “місток” від первісного “відлюдництва в миру” до самітництва й начатків чернечого життя “на порозі IV ст.” [872, с. 88]. Його VI Гомілія [301, с. 88] прямо вказує на зв’язок традицій старозавітної аскези з новозавітною. Афраат також чітко виділяє основні види іскусу та підвизання: від пустельників і затворників – до “даураїв” (тобто “монастирників”; походить від сирійського “dayra” – “монастир”) і “чистих тілом”. Про останніх у тій самій VI Гомілії він говорить так: “І якщо ворог

збуджує їх бажанням Єви, то вони одні залишаються, а не з доньками Єви” [301, с. 95]

У наступній VII Гомілії автор декларує підвалини аскези, котрі ґрунтуються на ідеї покаяння: “Рушити треба також і тим, хто дме в труби, проповідникам церковним, щоб вони скликали і напучували весь союз Божий перед охрещенням. Саме тих, котрі добровільно прирекли себе на цнотливе життя й дівство, цнотливих юнаків та дів, проповідники повинні настановляти, говорячи: “Чиє серце звернене до шлюбного союзу, той нехай вступає у такий союз перед хрещенням, щоб він не зрікся під час боротьби і не був умертвлений. І хто тремтить і боїться перед цим жеребом боротьби, той нехай повертається назад, щоб він не звабив сердець своїх братів, як своє” [301, с. 99-100]. Висновок Афраата однозначний: “Й після охрещення проповідники церковні повинні робити спостереження і за тими, які ревні, і за тими, котрі слабкі. Ревних вони повинні підбадьорювати і підтримувати їхній дух. А слабких та боязких повинні привселюдно ввести у відразу стосовно вступу у боротьбу, щоб вони під вагою війни не зняли б свого озброєння, не тікали б і не були б переможені” [301, с. 101-102].

Отже, згідно з Афраатом, на території Сирії й Месопотамії у IV ст. інститут шлюбу був своєрідною перепоною для навернення в християнство [549, с. 370]; тобто одруженим парам шлях до спасіння “перекривався” через їх “духовну слабкість” і “плотську тягу до втіх” [301, с. 108]. Необхідно також згадати, що ця сама доктрина (“лише повне утримання – запорука очищення”) надалі міститься в аскетичних Правилах Раббули, єпископа Едеси, де він, у свою чергу, посилається на мученицькі акти, присвячені святителям Гурію та Самону [1139, с. 210]. З іншого боку, ранні сирійські общини подвижників – т.зв. кюами (“qama”), до середини V ст. складались із колишніх “Синів Завіту”, про що свідчить окремий акт Ефеського помісного собору 449 р. [1139, с. 219]. Членам кюамів одружуватись заборонялось.

З огляду на викладений матеріал, можна стверджувати: “Сини Завіту” стали тим підходящим “будівельним каменем”, з якого у першій половині IV ст. була зведена “будівля” сирійського чернецтва. Справа в тому, що більшість Гомілій Афраата послідовно напучує неофітів щодо вимог аскези [549, с. 319]. В межах обітниць, пов’язаних з початком подвижницького життя (для Афраата, цілком природно, поняття “дівство”, “святість”, “цнота”, “чистий”, “Сини Завіту” склали синонімічний ряд), акцентувалось: аскеза приймається на все життя і тому повернення до “плотських” стосунків навіть із власною колишньою дружиною вважається вже перелюбством [549, с. 306]. Про цноту й дів Афраат розмірковує в дусі пізніх стоїків: “Замість дітей вони одержують ім’я, найкраще для синів та доньок, і замість волань доньок Єви вони співають пісні Нареченого (тобто Спасителя. – Б.Б.). І тоді як шлюбний пир доньок Єви триває сім днів, ваш Наречений не залишить [вас] ніколи”. “Прикраса доньок Єви – вовна, – продовжує автор, – котра старіє і псується, а їх [дів] прикраса [цнота] не старіє. Краса (врода. – Б.Б.) доньок Єви блякне з віком, а їхня краса оновиться під час Воскресіння” [301, с. 113]. “Дівство, – далі говорить Афраат, – це таке володіння, котре хто втратив, знов не знаходить, – і за гроші його нікому неможливо придбати... Дівство – це дар милості, рівного якому в усьому світі немає” [301, с. 113-114].

Цікаво відзначити, що в епоху апи Афраата у перській Християнській Церкві, як і в грецькій (візантійській) за Св. Іоанна Золотоустого, був поширений звичай жити аскетам із черницями сумісно (т.зв. синисактизм) [1127, с. 57]. Афраат з осудом дивиться на таку практику (як і Св. Іоанн), переконуючи “Синів Завіту” “не сходитися для сумісного життя з посвяченими дівами, щоб не палати хтивістю” [301, с. 128]. Подібну пораду він дає і “Донькам Завіту”: “Якщо хто-небудь із синів союзу скаже котрій-небудь з вас: “Я бажаю жити з тобою, служи мені”, то скажи йому так: “Я, як з певним чоловіком, заручена з Царем і Йому служу. І якщо я служіння Йому залишу і буду служити тобі, то мій Наречений [Небесний] розгнівається на

мене і напише листа про скасування [розрив] шлюбу й викине мене зі свого чертога. Не спокушай мене”. Після чого не розмовляй з ним” [301, с. 133].

Наведений уривок демонструє певний дидактичний примітивізм, розрахований, однак, на відповідну аудиторію слухачів. Джерела IV-V ст. фіксують, що тогочасний “контингент” неофітів на 80-85% складався з селян та жебраків, до того ж неписьменних. Свою напучувальну риторичку Яків Афраат закінчує апофеозно, в дусі новозавітних Писань апостола Павла: “Надягнемо на нашу голову шолом спасіння, підпережемо чресла істиною, візьмемо щит віри проти злого і готовність поширювати Євангеліє Нашого Спасителя. Будемо учасниками Його страждань, щоб взаємно через Його Воскресіння мати життя [вічне]. Будемо носити Його знаки на наших тілах, щоби бути вільними від грядущого гніву, бо ж страшним є день, у котрий Він прийде; хто спроможний знести [пережити] його?” [301, с. 183].

Вже згадувані Правила єпископа Раббули деталізують і конкретизують вимоги до подвижників, проводячи чітку межу між “Синами Завіту” і власне ченцями. Протягом другої половини IV ст. означена диференціація стає для перших нездоланною. Наприклад, пункт 54 проголошує: “Відряджайте у монастирі на покаяння Синів і Доньок Завіту, котрі провинились перед своїм званням (дослівно: скинули свої траурні одежі. – Б.Б.), але незважаючи на своє перебування у монастирі, вони не будуть прийняті у спілкування і будуть позбавлені таїнств, так само, як і їхні батьки весь той час, який знайде [влада] за необхідне визначити” [302, с. 139].

Така регламентація демонструє, що “Сини Завіту” не підвизались у монастирях і не були киновітами. Найчастіше вони жили зі своїми батьками, які мали бути відповідальні (тобто несли пряму юридичну відповідальність) за їх поведінку. Вони також могли жити (в одному будинку) зі своїми сестрами або зі своїми дітьми (пункт 27), чого не дозволялось ченцям [302, с. 112]. Важливим є пункт 44 Правил Раббули Едеського. В ньому говориться про те, що якщо “Сини Завіту” або “Доньки Завіту” будуть потерпати від матеріальної скрути, то священники та дякони села (селища) повинні

піклуватися про них, а якщо вони не в змозі цього зробити, мусять повідомити місцевого єпископа (останній мав осідок лише у місті), щоби бідні Сини і Доньки Завіту “не сотворили б чогось такого, що порушило б норми християнської моралі” [302, с. 112]. Цей пункт дозволяє зробити висновок, що т.зв. Діти Завіту лише у виняткових випадках могли потрапити у скрутне матеріальне становище; тобто, вони (на відміну від ченців) не давали обітниці бідності і мали право володіти майном. Відносно ченців Правила так само однозначні: вони приписують їм (за Статутом і обов’язком) напучувати мирян, щоби останні, зі свого боку, постачали насельникам “необхідні для тілесного життя речі” (пункт 40) [302, с. 120].

Не будучи ченцями, “Сини Завіту”, разом з тим, у багатьох відношеннях були так само аскетами. Перш за все, згідно з Правилами, їм заборонялось “входити у будь-які мирські інтереси або вигоди” (пункт 34) [302, с. 115]; їм не дозволялось жити разом (навіть як сусіди) з мирянами (пункт 37) [302, с. 117]; мешкали вони зазвичай на околицях сіл, парами і так само попарно ходили (обов’язково) на нічні богослужіння (відвідувати денні богослужіння “Дітям Завіту” заборонялось) (пункт 43) [302, с. 122]. Пункт 45 приписував їм займатись вивченням псалмів та гімнів [302, с. 125], пункт 49 – утримуватись від вживання вина і м’яса [302, с. 129], а пункт 52 – молитись 14 раз на добу [302, с. 134]. Необхідно додати, що пізніше, у VI ст., Іоанн Ефеський у своїх “Коментарях” (“*Commentarii de beatis orientalibus*”) [340, с. 96], складених у 565-566 рр., термін “Сини Завіту” використовує в значенні нижчих церковних кліриків та чернецтва першого ступеня (маються на увазі рясофори) [405, с. 38]. В цілому можна погодитися з думкою ієромонаха Антонія, що цей “передчернечий”, зародковий за багатьма ознаками інститут християнської аскези носив клерикальний та новіціальный характер, а кюами стали організаційними передтечами сирійського киновітства [405, с. 38-39], яке почало активно розвиватися з кінця 70-х рр. IV ст. Зрештою, специфіка раннього сирійського подвижництва, схильного, як уже підкреслювалось, до крайніх форм іскусу, так чи інакше пов’язана саме з традиціями, закладеними

“Синами Завіту”, які орієнтувались виключно на “чисте” євангельське вчення про самовдосконалення.

Друга половина VI ст. для історії сирійського чернецтва позначена етапом бурхливого розвитку як анахоретства, так і киновітства; а в плані рівня суворості аскези сирійці перевершили навіть єгиптян. Фанатизм та жертвовність пустельників Сирії багатьох навіть відлякували. Однією з головних рис сирійського подвижництва у цей час стає духовний індивідуалізм, який, у свою чергу, породив (спровокував) неоднозначне ставлення східного соціуму до пустельного самотництва. Анахоретів били камінням, вони “поневірялись у мілотях та козячих шкурах, терплячи нестаток, скорботу, озлоблення [населення], відверту ворожнечу” [138, с. 65]. Своєрідним видом подвижництва починає свій “каталог” сирійських ченців Созомен: він називає “пастухів” (у розумінні – “ті, хто пасеться на полях Господніх”). “Неподалік гори Сигор, – повідомляє історик, – тоді (60-70-ті рр. IV ст. – *Б.Б.*) особливо славились Ватфей, Євсевій, Варгій, Ала, Аввос, Лазар, колишній єпископ, Авдалеос, Зинон і старець Іліодор. Їх називали також пастухами (тими, що пасуться. – *Б.Б.*), бо вони поклали початок цьому новому роду “любомудрія”. Така назва дана їм тому, що вони не мають жител, не їдять хліба й вареної їжі і не п’ють вина, але, живучи у горах, завжди славословлять Бога молитвами і піснями за статутом Церкви. Коли ж настає час приймати їжу, кожний з них, узявши серп, вирушає бродити по горі, немов тварина, котра пасеться і харчується рослинами” [289, с. 455-456].

З “того, хто пасеться” починав свою аскезу і вже згадуваний вище Св. Яків. Блаж. Феодорит Кирський в “Історії боголюбців” про нього розповідає наступне: “Народившись у Нисивіні, великий Яків возлюбив життя пустельне й усамітнене, і переховувався на вершинах найвищих гір. Навесні, влітку і восени жив він у лісах просто неба, взимку ж ховався у печері, яка надавала йому тісний притулок. В їжу вживав він не те, що за допомогою праці виробляється й видобувається, а що росте саме по собі. Збираючи самороджені плоди з диких дерев і з рослин ті, котрі були схожі на городні

овочі і могли бути вжиті у їжу, з них давав своєму тілу стільки, скільки необхідно було для підтримання життя. Він не використовував хвилі (тобто ковдри. – *Б.Б.*), котру для нього заміняла найжорсткіша вовна диких кіз. Із цієї вовни у нього були і нижня одежа, і плащ. Гноблячи таким способом тіло, він постійно надавав духовну їжу душі” [269, с. 13].

Не менш яскраво і захоплююче (авторське захоплення своїми сучасниками є очевидним) розповідає про сирійських “пастухів” Св. Єфрем Сирич у “Другому слові про отців, які померли”. Не шкодуючи епітетів і порівнянь, він пише: “Полетимо подивитись на першопочаткові правила людей, які залишили міста й міську марноту і возлюбили краще гори та пустелю... Відправимось поглянути на ту насолоду, якою насолоджуються вони завжди у веселошах серед гір. Відправимось поглянути на тих, хто зненавидів мир і, краще сказати, на тих, хто возлюбив жити в пустелі. Підемо поглянути на їхні тіла, як одягнені вони у своє ж волосся. Підемо поглянути на вретина (ганчір’я. – *Б.Б.*) їх, носячи котрі, в радості славлять вони Бога... Підемо поглянути на їхні трапези, наповнені (які складаються. – *Б.Б.*) завжди дикими биліями (травами. – *Б.Б.*). Прийдіть, подивимось на каміння, котре кладуть вони завжди собі під голову... Голод не непокоїть їх, тому що завжди вкушають (вживають. – *Б.Б.*) вони хліб життя – Христа, Який сходить зі святих небес. Так само і спрага не пече їх, тому що в душі своїй, ревно як і на язичку, завжди мають [вони] живе джерело – Христа. Лукавий сатана не може збурити жодного їх помислу, оскільки камінь [віри] поклали вони у підмурок своїх подвигів...

У вертепах, а також у хащах живуть вони, як у спокійних ложницях (ліжках. – *Б.Б.*). А гори і пагорби, котрі [височать] навколо них, так само їм приємні, як і високі мури [монастирів]. Трапезою слугує їм вся земля та всіляка гора, й подібним чином і вечерю складають дикі рослини. Переважне їх харчування – вода з джерел, а подібно і вино їх тече з кам’яних розщелин. Храмом слугує їм власний язичок їх, котрим завжди здійснюють [вони] молитви свої. Усі дванадцять годин, які має днина, йдуть у них на молитву

Владиці їх... Станемо подібні цим мешканцям гір і співприсутниками їхнього життя!.. Подібно звірам поневіряються вони зі звірми й так само, як птахи, літають по горах; як олені пасуться з дикими тваринами; і трапеза їм завжди готова, тому що харчуються [вони] завжди злаком і травою. Як світильники [духу] мандрують вони горами і світлом своїм дарують просвітництво усім, хто з великою любов'ю наближається до них” [97, с. 348-351].

Серед найбільш відомих пустельників тієї епохи джерела згадують Варсія, Євлогія та Іуліана, вчителя Св. Єфрема Сирина. Той самий Созомен, наприклад, свідчить про останнього: “Поблизу Едеси підвизався і Юліан, проводячи життя найсуворіше та безтілесне, так що, здавалось, плоть його майже зникла, і письменнику Єфрему Сиріянину подав [цим] привід скласти твір про його життя і наслідувати йому [в аскезі]” [289, с. 489]. Дані агіографії, зокрема опус самого Св. Єфрема, відносно Іуліана залишаються достатньо лаконічними. Відомо, що за походженням він не сирієць, а гот; певний час був рабом у багатій язичницькій родині в Іліюполі; після смерті хазяїна став ченцем Нисивінського монастиря, де й зустрівся зі святителем [95, с. 366-369].

Стосовно аскетів месопотамських, які підвизались у IV ст., Ермій резюмує: “Правила життя у них були загальними: постійно піклуватись про душу; через молитви, пости і священні піснеспіви привчати її до готовності залишити тут тілесні блага і в цьому [служінні] проводити більшу частину життя, а грошима, перейманням життєвими справами, пещенням тіла і турботою про нього нехтувати повністю” [289, с. 457]. Ще одна згадка про “гуртожитних” аскетів Месопотамії збереглась у Св. Єпіфанія Кіпрського в його “Adversus haereses”: “Існує й інша форма життя, якою користуються наші вельмишановні брати, які живуть у Месопотамії в монастирях, що називаються мандрами. Вони носять довге волосся, на зразок жіночого, і одягаються у прості мішки” [322, col. 765]. Як відомо, 363 р. Нисивін відійшов персам, і інститут чернецтва на цих землях занепав.

Як осередок християнської аскези, Осроена кінця IV ст. нічим не поступалась Месопотамії. “В Харрах, – фіксує Созомен, – славився Євсевій, який на престолі єпископському за власним велінням займався також любомудрієм (аскезою. – *Б.Б.*), і Протоген, котрий управляв Харрською Церквою після тамтешнього єпископа Віта, того знаменитого Віта (учасника Другого Вселенського собору), котрого зустрівши вперше, василевс Константин [Великий], говорять, зізнався, що цього мужа давно вже і неодноразово Бог показував йому у видіннях і наказував коритись словам його” [289, с. 456]. Не менш відомим у 60-80-ті рр. IV ст. був келіот Юліан (Іуліан) Саба (299-367). Блаж. Феодорит про нього і його послідовників пише в житійній традиції: “Іуліан, починає свою розповідь владика Феодорит, котрого місцеві жителі через повагу прозвали Саввою або Сабою (з грецької перекладається як “пресвітер” або “старець”. – *Б.Б.*), – утвердив свою подвижницьку келію у древній Парфянській країні... Вирушивши в глиб пустелі і знайшовши тут нерукотворну келію... придатну надати притулок бажаючим усамітнитись, із радістю поселився [він] на цьому місці, вважаючи його кращим за пишні чертоги, що виблискують золотом та сріблом. Тут проводив він життя своє довгі роки... Їжею його був хліб ячневий з висівками, а приправою – сіль, найприємнішим питвом – самородне джерельце води; і все це використовувалось не з перенасиченням, а в мірі, визначеній необхідністю. Втіхою ж і найприємнішою та світлою урочистістю слугували для нього псалмоспіви Давидові й безперервна бесіда з Богом” [269, с. 26-27].

“Багато хто з тих, – продовжує владика, – що жили і поблизу нього, і у віддаленості від нього, вчилися у нього істинному любомудрію... Так, навколо Іуліана невдовзі зібралось десять чоловік; згодом ця кількість подвоїлась і потроїлась і, нарешті, досягла ста. Й хоча їх було стільки, їх усіх вмщувала та сама келія... Харчувались і вони, подібно своєму керманичу, ячневим хлібом, приправленим сіллю, а у свій [вільний] час вони збирали дикі овочі, складали їх у посудину і вливали в них необхідну кількість

розсолу, – і це тримали в запасі на випадок потреби для хворих” [269, с. 28-29]. Що стосується внутрішнього (побутового) розпорядку, зі свідчень блаж. Феодорита видно: насельники Юліанової “печерної киновії” прокидались до зорі (майже вночі), “приносили Богу псалмоспів у келії загальний, а після зорі по двоє вирушали в пустелю і там один, на колінах, приносив Богу належне поклоніння, а другий, стоячи, співав у цей час п’ятнадцять Давидових Псалмів; потім вони мінялись [місцями]: перший, стоячи, співав псалми, другий, припавши до землі, молився” [269, с. 30]. “І це вони робили, – зауважує автор, – постійно зранку і до сутінок. Перед заходом сонця, відпочивши трохи, одні – звідси, інші – звідти, – усі з усіх боків сходились у [печерну] келію, і разом співали Господу вечірню пісню” [269, с. 30].

Крім діяльності Юліана Саби, який підвизався ще з 334 р. [269, с. 25], джерела згадують чернечі подвиги багатьох його учнів – Якова Перса [269, с. 34], Астерія [269, с. 35], блаж. Авраамія [269, с. 35-36] та ін. На ниві аскези відзначились і учні Св. Єфрема Сирина, про яких він особисто згадує у своєму “Заповіті”; це – Аба [90, с. 11], Авраам [89, с. 39-43], Симеон [90, с. 14], Мара Аггельський [90, с. 16-17], Зиновій Гезиртський [90, с. 46], Ісаак та Яків Пустельник [90, с. 48-49]. У самій Сирії (у IV-V ст., як відомо, її офіційна назва – Кела, що сирійською означає “Поглиблена” [677, с. 139-140]) чернечий рух суттєво активізувався в останній чверті IV ст. Серед самітників і фундаторів киновій означеної доби варто виділити етнічних сирійців – Валентина, уродженця Арефузи [289, с. 456], Валентина і Феодорита з Титтів (столиця апамейської номи [289, с. 456]), Мароза з Нахилів [289, 456], Васса, Вассона, Павла, уродженця Телмиси. На відміну від Созомена, який більше уваги приділяв саме сирійцям (насельникам країни Кела; за римським територіально-адміністративним поділом – провінція “Сирія I” [677, с. 141]), Св. Іоанн Золотоустий і єпископ Кира Феодорит переважно описують подвиги самітників, котрі підвизались поблизу Антіохії (за римською градацією – провінція “Сирія II” (тобто Сирія Євфратська) і Фінікія) [677, с. 145-146].

До кінця IV ст. найбільше печерних монастирів виникло тут, неподалік Антіохії, на великому гірському пасмі, де з'єднуються хребти Лівану й Тавру. Центром чернечих обителей став північний схил гори Сильпія, де протягом 375-378 рр. починав аскезу сам Св. Іоанн Золотоустий [1139, с. 42]. Опуси (Бесіди) святителя [148, с. 695; 149, с. 715] про самітників антіохійських характеризуються виваженістю, поміркованістю та об'єктивністю викладу, без гіперболізації й зайвого пафосу. Зокрема, адресуючи свої Бесіди перш за все жителям Антіохії, Св. Іоанн стверджує: “Самі житла ченців уже попереджають про їхнє благоденство. Уникаючи ринків і міст, і народного гомону, вони віддали перевагу життю в горах... Тут вони розмірковують вже лише про Царство Небесне, ведучи бесіду у мовчанні й глибокій тиші з лісами, горами, джерелами, а найперше – з Богом” [148, с. 695]. “Вони кожного дня, – згадує святитель, – борються, знищують ворогів (демонів. – *Б.Б.*) і перемагають хтивості, що постійно на них постають... Пияцтво і зажерливість переможене у них питтям води. За трапезою настає тверезіння й чування” [149, с. 715]. З числа гірських антіохійських ченців блаж. Феодорит, у свою чергу, називає Македонія Критофага (Ячмінеїда; вживав лише сирий ячмінь) [269, с. 13], Романа [269, с. 11], Зинона [269, с. 12], Петра Галатійця [269, с. 9].

Другим великим осередком чернечого подвижництва на території Сирії став гірський хребет Аман. Усі тамтешні киновії перебували під контролем двох монастирів, заснованих преп. Симеоном Старим [405, с. 60]. У північно-східному напрямку від Аману розташовувалась відома Гіндарська лавра, фундатором якої був Астерій, учень Саби [405, с. 61], а неподалік – киновія Маратон, зведена преп. Феодосієм Антіохійським [271, с. 120]. В обителі Гіндар, наприклад, проходив іскус Акакій, єпископ Верійський [249, с. 140]. Третій центр сирійської аскези – гора Корифа. Тут у 80-ті рр. IV ст. розквітли Корифська обитель, закладена преп. Амміаном, і монастир “Євсевон”, створений учнями Св. Євсевія – Авініоном та Євсевоном. Саме в стінах Євсевону почав свій самітницький шлях преп. Симеон Стопник (Стиліт).

Меншими сирійськими аскетеріями були: монастир “Скупель” (розташовувався на околиці кілікійського міста Роса, на березі Ісської затоки; його теж заклав преп. Феодосій Антіохійський) [249, с. 120]; у Кирестиці велику обитель відкрив преп. Акепсима [305, с. 651-655]; вісім монастирів виникло в Халкидській пустелі (у т.зв. Фіваїді Сирійській; територія Сирії I), де підвизались преп. Маркіан [290, с. 44], Авіт [290, с. 209], Авраамій [290, с. 230].

У Сирії II, неподалік Апамії (Апанеї) у 90-ті рр. IV ст. з’явилися т.зв. Нікертські монастирі, створені преподобними Агапітом та Симеоном, учнями Маркіана, “біля селища Нікerti” [271, с. 64]. В місцині Югат, згідно з Актами Константинопольського собору 536 р., Павло з Телміса звів чоловічий монастир [289, с. 458]; біля міста Селевковіла Василій, теж учень преп. Маркіана, організував Селевковільську киновію [271, с. 61]. В Сирії Євфратській, крім того, необхідно згадати киновію преп. Публія поблизу міста Зевгами (на березі Євфрату) [271, с. 76-83]. Отже, на межі IV-V ст. сирійськими монастирями вкрився терен від Лівану до Вірменії.

В киновіях і аскетеріях Сирії з 70-х рр. IV ст. зазнали поширення чернечі Правила (або Статути) Св. Пахомія Великого [40, с. 61-88; 39, с. 102-245; 38, с. 102-245] й Св. Василя Великого більше, Св. Антонія Великого, преп. Серапіона Тмуїтського, преп. Макарія Великого і Пафнутія – менше [405, с. 65]. Особливості життя, побуту і традицій аскетів у той час значною мірою відображені в таких джерелах, як “Житіє Мар-Авгена Ізлійського” [592, с. 98-113], численних творах Св. Єфрема Сирина, Іоанна Кассіана, “Житіє Зиновія Гезиртського” [106, с. 448-473], “Житіє Авраамія Великого” [105, с. 163-202] та ін. [123; 252; 316, с. 371-414; 840; 354]. Аналіз корпусу джерел дозволяє виділити й останню групу аскетів означеної епохи. Найбільш відомі адепти серед них – Феотекн, учень преп. Публія [271, с. 81], Малх [98, с. 311], Мавсима [271, с. 88], Олімпій [269, с. 72], Давид [269, с. 74], Савін [269, с. 62]. Разом з тим, ідіоритм життя і сенс аскези (індивідуальних подвигів) сирійських подвижників кінця IV ст. можна

проілюструвати висловом Македонія Критофага, коли на запитання мисливців, які випадково знайшли його на горі у печері, – що він тут робить, відповів: “І я ловлю мого Бога, намагаючись осягнути Його, всім серцем бажаю (волю. – *Б.Б.*) побачити Його і ніколи не залишу цього чудового полювання” [269, с. 132].

З іншого боку, необхідно констатувати, що наприкінці 80-х рр. IV ст. сирійське, а саме – антиохійське чернецтво відкрито і достатньо згуртовано виступило проти імператорської влади. Мова йде про події 387 р. – “скинення статуй”. Приводом стало введення нового податку на майно, яке, до того ж, збіглося в часі з припиненням постачання хліба з Єгипту (влада в столиці своєчасно не розрахувалась за нього). Обурені напівголодні міщани, до яких приєднались збуджені ченці, розстрожили і потягнули з форуму по вулицях міста до ріки Оронт шматки статуй імператора Феодосія Великого, його дружини (вже покійної) Флакільли, синів Аркадія та Гонорія, інших членів імператорської родини [1127, с. 149]. Гнів Феодосія був страшний – в Антіохії почались масові репресії (арешти, катування, позбавлення майна, ув’язнення, заслання і страти; а почалась помста василевса з масового спалення городян на іподромі, де їх зібрали для “роздачі” хліба). Найбільший спротив у цій ситуації вчинили саме ченці [1127, с. 150], а Св. Іоанн Золотоустий і єпископ міста Св. Флавіан заспокоювали городян своїми проповідями та бесідами про милосердя [1139, с. 421].

Необхідно також підкреслити, що у IV ст. на території Фінікії чернецтво майже не поширилось і практично залишалось у зародковому стані на тлі домінуючого язичницького населення. Виняток складають декілька міст, розташованих на узбережжі, де більшість городян були греками [1028, с. 629]. Про ці частково охристиянізовані поліси у своєму листуванні з Руфіном Аквілейським за 406-407 рр. (листи 108-116) згадує Св. Іоанн Золотоустий [1028, с. 294]. Однак не варто забувати, що такий низький рівень християнізації Фінікії має дві об’єктивні причини: з одного боку, це пов’язано з масовими переслідуваннями прибічників “релігії спасіння”, що

були організовані “царем царів”, шахіншахом Шапуром II до 379 р. [982, с. 55; 629, с. 99], з другого – аріанським розколом (до 40% пустельників сусідньої Сирії підтримали теологію пресвітера Арія) [804, с. 217]. Чи не єдиний відомий аскет, який підвизався тоді у Фінікії, – блаж. Авраамій, друг Св. Єфрема Сирина [89, с. 43-49]. Завдяки місіонерсько-подвижницькій діяльності Авраамія наприкінці IV ст. “земля фінікійська та ліванська пізнала світло християнського самотництва” [89, с. 56]. Своїми зусиллями щодо утвердження на означених теренах “слова євангельського” відзначились і єпископи Ісидор Кирський та Феодорит Іерапольський [124, с. 80].

Крім аріанського вчення, в середовищі сирійських аскетеріїв мали поширення “секти” або угруповання “протопасхитів” (адепти, котрих ще називали “квартодециманами”, відмовлялись визнавати християнську Пасху, вважаючи її “перекрученням”, і тримались “старого звичаю”), авдіан (прибічників вчення месопотамського ченця Авдія, яке, відкидаючи Божественну Трійцю в її нікейському визначенні, орієнтувалось на спрощений (“народний”) антропоморфізм) та вже згадуваних, теж месопотамських, мессаліан або євхитів (члени угруповання виняткового значення надавали подвигу постійного перебування у молитві, котрий ґрунтувався на догматичному переосмисленні наслідків “первородного гріха Адама”: після гріхопадіння у першолюдини Адама, як і у кожної людини після першого статевого досвіду, з’явився власний демон, котрий надалі постійно спонукає свого “володаря” до поганих справ). Найбільше число ченців-євхитів нараховувала саме Едеська кафедра [472, с. 810]. Собори 90-х рр. IV ст., які були скликані едеським єпископатом, їх офіційно засудили [472, с. 811].

З 398 р. проти євхитів-пустельників почались церковні гоніння [472, с. 719]. Наслідком цих гонінь став відтік мессаліан у “лави” ремоботів та сарабаїтів, про що згадує Іоанн Кассіан Римлянин [488, с. 163]. З іншого боку, ще однією характерною рисою сирійського чернецтва IV ст. був слабкий (порівняно з єгипетським і палестино-понтійським) розвиток

киновіальної форми аскези. Перевага анахорії й великі христологічні суперечки V ст. породили в подвижницькій практиці сирійських самітників елементи “хворобливої релігійності”, “релігійну патологію” і, як зазначив ієром. Анатолій, “ексцеси нездорового аскетизму”[405, с. 118]. Проте і в V, і в VI ст. чернецтво Сирії залишалось менш асоціальним й усамітненим (тобто корпоративно замкнутим), ніж усі інші спільноти християнських (православних) аскетів Сходу.

РОЗДІЛ 5.

ОСОБЛИВОСТІ УТВОРЕННЯ І СТАТУТНО-РЕГЛАМЕНТАЦІЙНІ ЗАСАДИ ЗАХІДНОГО ЧЕРНЕЦТВА

5.1. Св. Бенедикт Нурсійський і його чернечі Правила

Питання генези є ключовим моментом проблеми, що стосується виникнення і розвитку феномену чернечих орденів у католицизмі, оскільки воно із суспільного середовища безпосередньо висуває ті передумови та умови, які на загальному соціально-політичному і релігійно-ідеологічному тлі пізньоримської Імперії являють собою єдність основних компонентів та складових частин витоків інституту чернецтва. З вищевикладених соціально-історичних реалій, котрі характеризують етапи християнізації Римської імперії, можна виокремити сукупність витоків і причин, які вплинули на процес формування орденського інституту. Серед головних чинників, які безпосередньо “причетні” до генези орденського феномену, необхідно виділити наступні: римська релігійна колегія, єврейські (частково) та ранньохристиянські секти, централізація папства, германська сусідська община-марка і чернечий рух. Зупинимось на висвітленні кожного з них.

Римська релігійна колегія та її структурні особливості є найбільш раннім, але впливовим чинником у процесі створення організаційних основ інституту орденів, котрий, у першу чергу, вплинув на його внутрішню замкненість, певну соціальну відособленість і корпоративність. Доказом означеної дефініції можуть слугувати наступні факти: римські колегії, як і ордени, мали суто релігійний характер; їх функціональна автономність у складі держави обумовлювала певну свободу дій і невтручання у внутрішнє життя з боку органів влади – в орденях простежується аналогічна тенденція; строкатість та розмаїття етносоціального складу робила колегії сприятливими осередками для зародження нових релігійних ідей, ідеалів святості, духовності і навіть єретичних вчень – так і в період Середньовіччя, в багатьох орденях, наприклад, францисканському, августинському або цистерціанському, виникали деякі види єресей.

З принципів внутрішнього управління орденська структура перейняла від колегій функції й обов'язки магістрів, цілого ряду інших ключових посад – квестора, кураторів, деканів та ін.; основою організації, яка регулювала життя, побут і сфери діяльності всіх членів, був колегіальний Статут – відповідні Правила, що використовувались на регламентаційних засадах; наявність колегіальної управи – декурії – прямо пов'язана з існуванням орденського капітулу [490, с. 54].

Колегії об'єднувалися за принципами спільності духовно-релігійних та соціальних інтересів – чернечі корпорації також виходили з сукупності єдиних прагнень, присвячених служінню Богу і Церкві; правило довічної приналежності до тієї чи іншої колегії перейшло без будь-яких змін у корпорації орденів – тут перехід ченця з одного ордену до іншого був значно утруднений, а в більшості випадків – взагалі неможливий; характерними рисами (сутнісною специфікою) обох інститутів стали згуртованість, високий рівень адаптації до місцевих умов, здатність до соціальних трансформацій та універсалізм. Схожість у відсутності елітарності (в розумінні наявності станових бар'єрів) і доступність вступу, в першу чергу, нижчих прошарків суспільства, були у колегій і орденів найбільшою перевагою. Вони робили їх привабливими і достатньою мірою популярними для населення.

Ще одним джерелом зародження орденських корпорацій були частково єврейські і повною мірою ранньохристиянські секти (протагонії). Вони розробили не лише нові форми внутрішньообщинного керівництва, але й втілили міжобщинну координацію своєї релігійної діяльності, сприяючи процесу структурної організації чернечих орденів. Вплив єврейської синагоги на орденський інститут проявився в тому, що останній перейняв ряд важливих засад, які попервах мала тільки вона. До них належать: одноосібність у керівництві (наявність герусіарха) – такий самий принцип діяв і в орденах; централізованість організації й існування одного загального об'єднуючого релігійного центру: чернечі обителі теж підпорядковувались (хоча іноді досить формально) головному монастиреві ордену, де засідав

капітул і розташовувалась резиденція (осідок) генерала або гросмейстера. Наявність у синагог права мати власне колективне майно і вільно ним розпоряджатись, а також право суду над своїми членами з відповідними процесуальними нормами [1088, с. 184-185] інститут католицьких орденів узяв “на озброєння” від самого початку свого формування і становлення, заздалегідь відстоюючи ці права у Римській курії та домагаючись їх внесення (як привілеїв) до Статуту.

З ранньохристиянських протагоній в ордені перейшли наступні пріоритетні форми: універсальність відправи обрядів і культів; наявність єдиної мови у спілкуванні і богослужінні; космополітизм – походження, соціальний статус, етнічна приналежність та колишнє віросповідання для вступаючих до ордену ролі не відігравали; інтеграція з державними структурами та інститутами влади; тяжіння до усамітненості й асоціальності – орденські обителі, особливо у період утворення, як і ранньохристиянські общини, засновувались у порівняно відлюдних, важкодоступних місцях; саме керування абатствами та монастирями і пов’язана з цим їх внутрішня відособленість (усталена тенденція до певної відчуженості, що існувала між окремими орденами й обителями в самих орденах); часткова незалежність (непідпорядкованість місцевій єпископській владі) та організаційна автономія на духовному й побутовому рівнях – право абатств приймати самостійні рішення (без узгодження з Римською курією) відносно облаштування внутрішнього життя у монастирі та денного розпорядку ченців, богослужіння, звичаїв і традицій в обителі, покарання і заохочення насельників, методів загального дисциплінарного впливу та ін.

Паралельне існування у внутрішній організації общини протагоністів двох владних елементів – колегіального (римської релігійної колегії) та іудейського (синагогального) призвело спочатку до переваги другого, а зрештою – до його виокремлення з протагонії і Церкви взагалі. В результаті, наступне піднесення і розвиток першого елементу (як стрижневої складової), з одного боку, обумовило значною мірою специфіку становлення орденських

корпорацій. Боротьба з ересями при зникненні апостолату і посилення в Імперії ролі чиновної знаті об'єктивно висунули на керівні посади християнський єпископат; його економічна влада поступово перетворилась на верховну (приєднавши до своїх сакральних прерогатив духовні та богослужбові функції), а це, з другого боку, якісно вплинуло на процес виникнення орденів. Крім того, боротьба з еретичними рухами довела владі переваги єпископату, як і перспективи залучення й використання у цій боротьбі орденського інституту.

В апостольсько-пророцькому типі управління ранньохристиянською общиною вирізняється категорія дидакалів [330, с. 79] – важлива ланка, яка стала своєрідним посадовим “мостом”, точніше, перехідним “чином” від колегіальних магістрів до орденських. Цей висновок дозволяють зробити зафіксовані джерелами [311] факти: з розвитком християнства дидакалів, які займались поширенням вчення Христа, на середину V ст. вже не задовольняли життя, устрій і діяльність общин протагоністів через їх пряму невідповідність церковним догмам, канонам, нормам поведінки і духовним прагненням. Як результат, значна кількість дидакалів почала шукати нові форми общинної організації, котрі були би менш пов'язані із зовнішнім світом, сім'єю, звичками й т.п., і дійшла думки про необхідність створення, – виходячи з досвіду попередніх релігійних братств, колегій, союзів і общин, – якісно нової організації, якими й стали чернечі ордени.

Наступним витком став процес централізації папства, створення розширеної ієрархії кліру і його “співпідлеглої супідрядності” [1057, с. 172], зміцнення куріальної влади та понтифікату [1057, с. 173]. Виділені напрямки відбилися на зацікавленості папства у створенні могутньої релігійної зброї для позаекономічного, в першу чергу, ідеологічного і таємно-дипломатичного впливу на міжнародній політичній арені та захисту Апостольського Престолу від будь-яких зазіхань, з якого боку вони б не були [806, с. 72]. Таким соціально-духовним важелем і надійною захисною опорою став для Західної Церкви орденський інститут. Шлях до централізації для

папства був важким і реалізовувався через римську общину та єпископську владу [957, с. 80]. Заслуговує на увагу в цьому відношенні правління папи Фабіана (236-250), котрий запровадив для посилення церковної ієрархії нижчий клір з 5 ступенів – піддиякони, аколуфи, екзорцисти, начетники й воротарі, і поділив свою общину на 14 парафій, відповідно до адміністративного поділу міста Рима на райони, направляючи у кожную парафію по одному диякону чи під диякону [957, с. 83]. У подальшому папа Діонісій (259-268) визначив єпархії (діоцези), підвладні його митрополічій кафедрі. Цим була завершена церковна централізація Італії, після чого подібної централізації зазнала і Вселенська Церква.

Внутрішня централізація окремих общин прогресувала за рахунок зменшення общинного самоврядування. Вибори єпископів на початку III ст. від общини остаточно перейшли до кліру як “переважного носія дарів Святого Духа” [355, с. 62]. Однак процес загального посилення і централізації папської влади сконцентрувався в руках римських єпископів-первосвящеників; він поступово набирав силу і зупинити його було вже неможливо. Цьому посиленню сприяв ряд причин: гоніння, спрямовані переважно проти “пастирів Церкви”; право гріховідпущення, знов підтвержене і визнане за єпископами внаслідок перемоги над монтанізмом; право християнської общини володіти майном, котре за римським законодавством належало не всій спільноті в цілому, а лише єпископу як її офіційному (юридичному) представнику.

Таким чином, у період консолідації Західної Церкви намітилась об’єктивна необхідність створення такого органічного релігійного інституту, який міг би стати провідною виконавчою силою в будь-яких починаннях Римської курії, реалізуючи при ній затвержені Церквою плани та перспективи. Централізація папства значною мірою підготувала ґрунт і необхідні умови для виникнення чернечих об’єднань, безпосередньо впливаючи на прискорення цього процесу.

Джерелом орденського інституту виступає й ранньофеодальна територіальна (сільська) община, особливо принципи її організаційного розвитку. Ця сусідська община-марка, яка прийшла на зміну землеробській, утвердившись у V-VII ст. на землях варварських королівств, мала дуалістичний характер, поєднуючи в собі приватновласницький і общинний початок, що давало їй значні можливості для функціонування не лише в рабовласницькому, але й феодальному суспільстві. Як відомо, на початку періоду Раннього Середньовіччя у варварських племен Європи, котрі не знали класичного рабовласництва, відбувалося формування індивідуальної власності-аллода на орні землі [991, с. 62]. В економіці панувала вільна праця общинників, які мали низку обов'язків перед державою.

Приналежність до марки як до органу місцевого (і внутрішнього) самоврядування в ті часи означала, з одного боку, особисту свободу, з другого – певні соціальні привілеї, у зв'язку з чим вступ до неї був обмежений та утруднений [991, с. 72]. Розвиток територіальної общини проходив у двох напрямках: по горизонталі – у сільській місцевості (марка розросталася вшир за рахунок селян-общинників, держателів землі), і по вертикалі – виник і почав набирати силу новий прошарок – рицарство, котре, зрештою, перетворилося на складову частину ієрархічної феодальної драбини [866, с. 55].

Саме з общини-марки, основної одиниці вотчинного господарства, у VI-VII ст. виділяються й знов організуються, однак вже за релігійним принципом, перші чернечі союзи і братства, котрі, у свою чергу, послугували підґрунтям для виникнення орденів. Ці ранні об'єднання адептів аскези склалися переважно з колишніх вільних общинників, котрі володіли альмендою, й рабів-відпущеників. Домінуючий на ранніх етапах шлях розвитку релігійних корпорацій по горизонталі перейняв згадані характерні риси германської марки – особисту свободу всіх членів, що давало право на певну незалежність у становій структурі середньовічного соціуму і ряд

соціальних привілеїв, які дозволяли ченцям орденських корпорацій підвищити свій статус.

Розвиток по вертикалі, у свою чергу, обумовлювався організуючим чинником формування рицарства, котре у XII ст. утворило в Західній Церкві ще одне чернече відгалуження – духовно-рицарські ордени. Для утворення цієї категорії орденів важливим є і той факт, що у Франкському королівстві та Священній Римській імперії марка, що була прикордонним адміністративним округом (на чолі з марк-графом), створеним з воєнною метою, ще до епохи Хрестових походів опосередковано вплинула на зародження у подальшому духовно-рицарських корпорацій [820, с. 74-76]: їх сутність, організаційні засади і мілітарна діяльність були прямим відбитком маркіальної “першооснови”. Підтвердження цієї тези в опосередкованому вигляді містяться у середньовічних хроніках та орденських літописах. До інституту орденів (поряд з колегіальною структурою) перейшли також деякі принципи організації і керівництва, які існували в общині-марці: привілейованість становища прийнятих членів – їх внутрішньообщинна (в ордені – внутрішньоорденська) залежність; методи реалізації контролю за ними; заходи заохочення та покарання; “федеративність” управління – за наявності великих общин, які склалися з дрібніших (аналогічне явище у такій ситуації спостерігається і в орденських об’єднаннях).

Останнім, базовим джерелом генези орденів є чернечий рух. Саме він, випереджаючи папську теократію, заклав основи (соціальний фундамент) усього орденського інституту Західної Церкви, став головною рушійною, організуючою та консолідуючою силою його наступного зміцнення і швидкого розвитку. Розширення впливу чернецтва на західноєвропейське ранньофеодальне суспільство, формування через його проповідницьку діяльність духовно-релігійних, морально-етичних і світоглядних пріоритетів, виділення й виокремлення чернецтвом комплексу внутрішніх (суб’єктивних) чинників, що визначили ментальність середньовічної людини, збільшення

кількості монастирів і абатств, паломництво – все це привело до поширення нових ідеалів служіння Богу і, як наслідок, – заснування нових орденів.

Крім того, чернецтво, вже в особі орденів, трансформуючи і при необхідності адаптуючи свої потенційні можливості, стало невичерпним ресурсом і надійною опорою в процесі посилення владних прерогатив папства і Римської курії. Конкретний прояв цієї орденської специфіки позначився тим, що чернецтво Заходу стало засобом тиску і своєрідним каталізатором у боротьбі між папством і світською королівською владою за інвеституру [795, с. 47].

Вплив східного чернецтва досить швидко поширився на Заході, де на початку IV ст. помітно зросли аскетичні настрої [971, с. 43]. Такі видатні апологети аскетизму, як Св. Афанасій Александрійський [498, с. 56], єпископ Павло Антіохійський (313-387), блаж. Єроним, відвідували Рим і надихали своїх західних братів прикладом східних подвижників [600, с. 25-26]. Захоплені новим ідеалом, багато хто з християн Заходу подавався до Єгипту та Палестини, де жили, наслідуючи єремітським взірцям, але невдовзі осередки “пустельномешканства” почали виникати і у Західній Європі [599, с. 96]. Загальне становлення західного чернецтва почалось у середині IV ст. [572, с. 12].

Той самий блаж. Єроним, як згадувалось, свідчить, що Св. Афанасій під час свого другого вигнання у Рим (341-343 рр.) заніс до Італії відомості про коптського самітника Св. Антонія Єгипетського, обителі і Постанови Св. Пахомія Великого [128, с. 152]. Незабаром єгипетський чернець Ісидор (311-393), у свою чергу відвідавши 350 р. Рим, проповідував переваги життя анахоретів. Нарешті, протягом 70-х рр. неподалік від столиці Імперії виникли перші монастирі. Майже одночасно Св. Мартін Турський заснував декілька монастирів у Галлії, а Петро Іспанський (341-405), єпископ Сарагоси – на Піренейському півострові [1128, с. 45-46]. Саме вони вперше писемно обґрунтували (на Заході) переваги чернечого життя. На півночі Італії єремітство проповідували Євсевій Верцельський (327-385) та Амвросій

Медіоланський (339-397) [972, с. 80-85]; V ст. перетворилось на епоху бурхливого розвитку чернечих спільнот – на Кіпрі, Британських островах і островах Адріатики (Тосканського моря), на півночі Малої Азії, в Далмації та Альпах [684, с. 17-18].

Близькість до миру й умови тогочасного життя спонукали натхненників аскези до прийняття “полегшених” форм монастирського устрою. Найбільшого поширення спочатку зазнав Статут Св. Василя, його “Великі і Малі чернечі правила”, які йому приписуються, до речі, лише за традицією (достеменною авторства не встановлено) [837, с. 36]. Незважаючи на наведені факти, доречно зазначити, що в цілому єгипетські й палестинські взірці киновітства не задовольняли західне чернецтво. Воно почало ухилятися від розроблених східними Отцями Церкви старих правил, котрі не відповідали місцевим умовам життя. Першим, хто на Заході кодифікував постанови, які регулювали чернечий побут, був учень Св. Іоанна Золотоустого Іоанн Кассіан Марсельський, за походженням дунайський скіф, який довгий час перебував при всесильному папі Іннокентії I (401-417) і котрий заснував великий монастир у Массилії [363, с. 85]. Він, подібно до блаж. Єроніма, слугував сполучною ланкою між Сходом та Заходом [694, с. 154].

Його твір “De institutione coenobiorum” – як логічне продовження ідей Св. Василя, став Правилами, що узаконювали чернече життя. (На Заході ця праця отримала назву “Regula Cassiani” [341]; багато зусиль для її впровадження доклав Цезарій Арльський (474-542), відомий фундатор західних монастирів) [866, с. 301]. Необхідно також виділити одну специфічну обставину: успішний процес поширення чернецтва передчасно викликав значну опозицію Церкви, що відбилося у постановах місцевого Гангрського собору 364 р., спрямованих проти занадто суворих форм аскетизму – т.зв. євстафіанства. Існуюча церковна опозиція, хоча й не без певних вагань, усе ж таки виступила і проти самої фундації, і проти визначеного розуміння ролі чернецтва [1143, с. 57].

Разом з тим, протягом V ст. вище церковне керівництво остаточно переконалося, якою міцною, могутньою моральною та матеріальною (політичною й економічною) опорою є для Церкви монастирський рух; і саме тоді чернецтво, цей органічний феномен цивілізації середньовічного Заходу, стало опікуваною та підтримуваною інституцією церковної організаційної структури зі своїми власними традиціями, статутами і перевагами [906, с. 60]. Однак серед низки провідних чернечих Правил IV-VI ст. найсуттєвішого впливу, загального визнання та популярності (надалі) набув Статут “патріарха західних ченців” – Бенедикта Нурсійського.

Про життя Св. Бенедикта достовірних свідоцтв залишилося мало. Його офіційний біограф знаменитий папа Григорій I Великий присвятив свою працю переважно описуванню чудес, аніж реальним фактам з життя святого [329, с. 342]. Бенедикт народився у кінці V ст. (за традицією вважається, що це був 480 р.) в місті Нурсія, що розташоване в умбрських Апеннінах, біля Сполето, у знатній сім'ї, котру передання ставить у зв'язок зі славетним римським родом Аніціїв [344, с. 28]. У школах Рима майбутній святий отримав звичну для тих часів риторично-літературну освіту, блискучих представників котрої бачило V століття. Однак невдовзі, ще в юному віці (у неповних 14 років) знехтувавши науковими заняттями, він втік від світських спокус та розваг, яких особливо багато зосередилось у Вічному місті, спочатку до Абрुцци, звідти до Еффіди, надалі в Сабінські гори у дику відлюдну місцевість – Субіако, біля річки Тевдоне (неподалік від Аньо, де вона впадає до Тибру) [343, с. 210].

Поселившись у невеликій печері, Бенедикт розпочав “покаянне життя” на взірць єгипетських анахоретів. Його першими кроками на шляху до аскези керував чернець сусіднього монастиря Роман [809, с. 60]. Цей самий чернець приносив новому пустельнику “убогу їжу”, котру останній підіймав на мотузці до своєї майже недоступної печери. Три роки пройшли усамітнено “у боротьбі із дияволом та спокусами плоті” [300, с. 22]. На початку V ст. його “відкрили” місцеві вівчарі. Слава про молодого самітника швидко

розійшлася навкруги, і ченці сусіднього малого печерного монастиря Віковаро (поблизу міста Тіволі) після тривалих умовлянь і нерішучої згоди анахорета обрали його наступником свого померлого настоятеля [1053, с. 205]. Бенедикт очолив абатство 510 р. Однак виявилось, що суворий ідеал святого не мирився зі звичками пастви. Минуло декілька місяців; через його надмірно жорсткі вимоги до ченців відносно прямого і безпосереднього (буквального) виконання “суворості та аскези” мешканці обителі зробили спробу (правда, невдалу) отруїти свого керівника [865, с. 84]. За легендою, ченці подали Бенедикту отруєне вино для здійснення євхаристії; той знаменно перехрестив дерев’яну чашу з вином, від чого вона розкололась, і вчинок зловмисників вплив на поверхню [986, с. 90]. Тоді Бенедикт залишив їх і повернувся до свого старого житла – у печеру, але колишньої самоти більше не зазнав.

Біля Бенедикта (на схилах гори) почали збиратися учні та послідовники, і в Субіако виник незабаром новий монастир [345, с. 69]. Небагатьох пустельників колишній абат Віковаро залишив коло себе. Ця частина проходила аскетичну школу під його власним керівництвом, решту він відправляв жити неподалік невеликими общинами-киновіями по 12 чоловік у кожній [380, с. 115]. Таку окрему чернечу спільноту очолював “отець”, якого призначав особисто Бенедикт. “Отці” підпорядковувались лише йому одному [1076, с. 380]. З плином часу кількість новоутворених гуртів-киновій досягла 12. Керівником цієї організації став Св. Бенедикт, який 526 р. одержав за східним взірцем чин архімандрита [380, с. 120]. Окрім молитви та праці, ченці силою обставин примушені були узяти на себе обов’язки вихователів і вчителів дітей навколишньої знаті; це дещо нагадує звичаї і традиції монастирів Св. Василя Великого. Тут, у монастирських печерах, Бенедикт уперше замислив “Правила життя чернечого” й почав занотовувати початкові глави [1053, с. 90]. Однак обставини склалися не дуже сприятливо для насельників Субіако. Його розквіт викликав заздрість, невдоволення та інтриги з боку місцевого сільського священика Флоренція

[300, с. 34]. Бенедикт, аби уникнути загострення конфлікту, з 70 вірними учнями залишив свій монастир і восени 528 р. попрямував на південь Італії [380, с. 127].

Навесні 529 р., після тривалих мандрівок, він знайшов собі нове місце в Кампанії, на півдорозі між Римом і Неаполем, у Монте-Кассіно – напіврозваленому, колись укріпленому гірському містечку, розташованому на горі Кассіно Апеннінського хребта, неподалік від річок Гарільяно і Лірису [865, с. 95]. На верхівці гори стояв древній, ще функціонуючий храм бога Аполлона; поряд піднімався ліс Венери. (Сама гора височіла між двома містами – Арпінумом й Аквінумом.) Св. Бенедикт та його учні, спаливши навколишні священні гаї, вигнавши старих жерців, зруйнували цей храм – останній язичницький осередок колишньої Імперії й зробили в його стінах каплицю і притулок для себе [712, с. 72]. Римський патрицій Тертулл подарував Бенедиктові навколишні землі і того ж року насельники почали жваво зводити монастир. У першу чергу, вони побудували з білих мармурових храмових плит маленьку церкву на честь “начальника та патрона чернецтва” Іоанна Хрестителя і ораторій, присвячений Св. Мартіну Турському [544, с. 67]. Майже рік ченці жили у старій башті сусідньої зруйнованої фортеці. За цей час вони поступово підняли високі, майже неприступні, кам’яні стіни монастиря, що оточили чернечий дорміторіум, капітульну залу і рефекторіум (трапезну) [708, с. 63]. У листопаді 530 р. монастир набув завершеного вигляду; в травні 531 р. Римська курія офіційно підтвердила заснування орденської корпорації і затвердила “Правила життя чернечого”, котрі стали бенедиктинським Статутом [806, с. 320; 337, с. 240-297].

На середину 30-х рр. VI ст. абатство Монте-Кассіно стало центром навколишньої місцевості, й не лише центром релігійним. Війна Візантії з готами тільки сприяла піднесенню та розквіту нової обителі, з котрої незабаром ченці почали свою організаційну “орденську” місію. (Вони розгорнули її по країнах Західної Європи, закладаючи перші бенедиктинські

монастирі) [1067, с. 90]. Товсті мури Монте-Кассіно слугували у цю бурхливу епоху надійним захистом; за ними переховувались від меча готів чи греків. Багато хто, потрапивши сюди на тимчасово, залишався назавжди, стаючи ченцями. Продовжуючи просвітницько-виховні традиції, започатковані ще в Субіако, Св. Бенедикт Нурсійський 536 р. відкрив при монастирі велику школу для навчання дітей [946, с. 404]. Навіть готський король Тотіла за життя Бенедикта (539 р.) відвідав славнозвісне абатство. 540 р. поряд з Монте-Кассіно виник другий монастир – Террачіна; чотирма роками раніше молодша сестра Бенедикта – Схоластика (497-545), також прийнявши постриг, заснувала перше жіноче абатство бенедиктинок біля підніжжя тієї ж гори, на рівнині біля міста Аквінума [649, с. 81]. Останні п'ятнадцять років свого життя Бенедикт присвятив боротьбі з викорінення залишків язичництва. Помер святий у Монте-Кассіно 21 березня 545 р., через три тижні після смерті своєї сестри. Поховано його було на монастирському кладовищі [800, с. 316].

У Правилах, які були завершені Св. Бенедиктом у стінах Монте-Кассінського монастиря і які відіграли надалі провідну роль в історії західного чернецтва, він намагався уникнути крайнощів східного аскетизму й одночасно з'єднати всі існуючі на той час чернечі спільноти в суцільну струнку уніфіковану організацію, – тобто подвижник аскези замислив створити таку корпорацію з чітко визначеною структурою та ієрархією, члени котрої були би пов'язані однаковими ідеями, поглядами, переконаннями, почуттями та обов'язками [1014, с. 17-20]. Головною необхідною умовою у справі служіння Богу він вважав працю і молитовний екстаз, недарма девізом Бенедиктинського ордену став заклик-напучення – “Ora et labora” [365, с. 48]. Незабаром Правила, що обґрунтували й сформулювали якісно нову універсальну систему вимог для чернечого життя та діяльності, поширились на території усїєї Італії й перейшли за її кордони – на Сицилію (534 р. тут їх увів Плацид (486-551), місцевий єпископ) і в Англію (597 р. Бенедиктів Статут упровадив Августин (541-607), чернець-

місіонер); до Іспанії та Португалії Статут потрапив у середині VII ст., в VIII ст. Св. Боніфаций (680-755) затвердив його у Франції та Німеччині [957, с. 159]. У подальшому, зазнавши в різних орденах незначних змін, Правила стали своєрідним законодавством, котре наслідували майже усі чернечі спільноти і корпорації Західної Європи [275, с. 305]. Довгий час (до початку XII ст.) Статут Св. Бенедикта Нурсійського як найбільш принципово зорієнтована програма монастирського побуту, звичаїв і традицій взагалі залишався у своїй основі єдиним та обов'язковим “взірцевим правилом” у Католицькій Церкві [939, с. 340].

Складаючи свій Статут, Св. Бенедикт певною мірою лише підбирав підсумки попереднього розвитку чернечих спільнот, висуваючи на перше місце гуртожитництво, як найбільш придатну для того, хто рятується, форму служіння Богу (враховуючи західноєвропейський клімат і природні реалії). Крім того, до цього гуртожитництва святий застосовував узагальнюючі й систематизуючі ідеали та відповідні приписи, розсіяні у творах Св. Єроніма, Св. Августина Аврелія, Св. Пахомія, і вже піддані обробці у Св. Василя Великого й Кассіана [1037, с. 260]. Бенедикт мав на меті дати загальну форму-схему чернечого життя, до котрої при необхідності легко можна було би вносити деякі відмінні особливості, що диктуватимуться місцевими (суб'єктивними) умовами. Й він, дійсно, спромігся своїми Правилами охопити головні форми життя вже існуючого чернецтва Заходу [965, с. 143]. Статут через органічну систематичність та гнучкість (можливість до будь-якої необхідної адаптації та корегування) забезпечив успіх і швидке зростання бенедиктинській організації, яка витіснила або увібрала в себе переважну більшість до того самостійно утворених, відокремлених гуртожитництв [1066, с. 308].

Деякі із сучасних західних дослідників Християнської Церкви, висвітлюючи причини й умови поширення в орденському середовищі Правил Св. Бенедикта, їх перемогу над іншими чернечими Статутами та надзвичайну популярність у Західній Церкві протягом Середньовіччя додержуються, на

наш погляд, дещо хиткої (без наведення чіткої аргументації) точки зору. Наприклад, американський історик Дж. Лінч з приводу означеної проблеми висловлює таку думку: “Бенедиктів Статут мав на меті впорядкувати життя в його власному монастирі і поширився не відразу. На той час ходило чимало інших розпорядків монастирського життя і протягом майже двох сторіч Бенедиктів Статут був лише одним із них. Однак у VIII та IX ст. Бенедиктів Статут узяв гору над своїми суперниками за допомогою королів Каролінзької династії і став нормою для західного чернецтва” [571, с. 55]. Вважається, що теза відносно суттєвої допомоги лише з боку династії Каролінгів є необґрунтовано перебільшеною й слабо мотивованою.

Крім того, автор взагалі не згадав про діяльність Римської курії і не визначив у цьому плані її позиції; а такий важливий чинник, як папство та його роль у поширенні Правил, не враховувати в даній ситуації чи відкидати неможливо, оскільки їх панівне становище у середньовічному суспільстві якраз обумовлювало динаміку розвитку і контроль понтифіків над будь-якою ситуацією, що виникала в чернечому середовищі. Таким чином, необхідно виділити провідну роль саме інституту папства у справі “популяризації” бенедиктинського Статуту; Каролінги ж поширювали Правила у своїх володіннях здебільшого на прохання Рима.

Немалу роль в успіху монте-кассінських бенедиктинців відіграли й велике культурне значення мали також їхні наукові заняття, котрі паралельно, і навіть більшою мірою, розвинулися у монастирі Кассіодора (485-578). (Його абатство потім увійшло до складу ордену). Саме завдяки провідному місцю, відведеному науці (її вперше на практиці запровадив 538 р., як настоятель, Кассіодор) бенедиктинським Статутом, західне орденське чернецтво мало можливість сприйняти римську культуру і перетворитися для наступних епох на одне з головних джерел європейської просвіти [944, с. 99]. Вже за понтифікату Боніфація IV (608-615), завдяки перетворенню життя ченців відповідно до Статуту Бенедикта, корпоративне чернецтво Заходу стає справжнім культуртрегером у широкому розумінні цього слова [1009, с. 454].

Ченці Бенедикта Нурсійського розчищували ліси, перетворювали пустелі на родючі поля, займались місіонерством, поширили християнство у Північній Європі, турбувались про викладання давньогрецького християнського богослов'я і набутків античної культури в монастирських школах за допомогою книг, складених ними самими [520, с. 81]. “Crucis et aratro” (“Хрестом та оралом”) – ось під яким гаслом бенедиктинці здійснювали свої духовні та економічні завоювання. Великих досягнень зазнала монте-кассінська обитель за правління блискучих наступників Бенедикта – Рабана Мавра, Боніта, Петропакса, Гізульфа, Бертарія, Алігерна та ін. [1103, с. 174]. Її храм у IX-XI ст. був однією з найвеличніших споруд на території Західної Європи, конкуруючи з трьома знаменитими церквами абатства Св. Рікера і монастирським комплексом Рейхенау.

Звертаючись до аналізу “Правил життя чернечого”, необхідно зазначити: так само, як Кассіан, Св. Бенедикт створював свій досконалий Статут на основі вже існуючих в його часи регламентацій та описів монастирського життя й побуту, в тому числі використовуючи і твори того ж Іоанна Кассіана [973, с. 93]. Сучасні вчені [571, с. 55] також довели, що Бенедикт запозичив великі фрагменти свого Статуту з анонімного італійського документа, названого “Закон Господаря” [365, с. 115]. Чернече життя – істинне служіння Богу. Релігійну думку епохи Св. Бенедикт висловлював у ортодоксальному християнському дусі. Для прикладу можна навести ряд найбільш характерних його висловлювань, що знайшли своє пряме відображення і в Статуті ордену. “Бог удостоїв прийняти нас у число дітей своїх, й не треба засмучувати Його дурними ділами нашими. Завжди потрібно коритися Йому так, аби не позбавив Він нас – розлючений Отець дітей своїх – спадщини і, аби страшний владика, розгніваний злими ділами нашими, – не прирік Він нас, найнегідніших рабів своїх, що не виявили бажання слідувати за Ним до слави, на вічну кару” [337, с. 309]. “Настав час прокинутися відо сну” [337, с. 432].

“Через благість свою вказує нам Господь дорогу життя” [337, с. 460]. “Прийдіть, діти; вислухайте мене! Навчу я вас страху Божому. Біжіть, поки є ще в вас вогонь життя, аби не охопив вас морок смерті”. На традиційне питання “що робити?” Бенедикт дає таку відповідь: “Якщо маєш бажання володіти істинним і довічним життям, – промовляв Христос, – відстороні язик твій від зла, і уста твої хай не говорять підступного” [365, с. 214], і далі – “У чертог Господень увійде той, хто незаплямований пороком, хто творить справедливе, говорить істину в серці своєму й не несе підступності на язичку своєму, хто не чинить зле ближньому своєму і, відкинувши диявола, приліплюється до Христа” [365, с. 216], “Відмовляючись від особистих бажань, прийми наймогутнішу і прекрасну зброю послуху на службу істинному володарю Господу Христу” [1014, с. 144].

Крім того, у Св. Бенедикта є низка цікавих афоризмів та сентенцій, які виявляють і підкреслюють індивідуальні риси його характеру, ментальності, світогляду, обґрунтовують філософську та морально-етичну позицію автора. Ось деякі оригінальні вислови “патріарха західного чернецтва”, котрі ілюструють ідейні пошуки і здобутки святого: “Extra ecclesiam nulla salus” (“Поза церквою спасіння не існує”) [1014, с. 152], “Credo ut intelligam, intelligo, ut credam” (“Вірю, аби зрозуміти, а не розумію, аби вірити”) [1014, с. 159], “Otiositas inimica est animae” (“Ледарство – ворог душі”) [337, с. 312], “Odit Dominus nimios scrutatores” (“Надмірна допитливість Богу небажана”), “Fides quaerit intellectum” (“Віра шукає розуміння”), “Error in ratione – pertinacia in voluntate” (“Помилка розуму – завзятість волі”), “In necessariis unitas, in dubiis libertas” (“У необхідному – єдність, у сумнівному – свобода”).

Братство тих, хто поривається до Бога, в уявленні Бенедикта постає у вигляді військового загону – “schola” [1014, с. 78]. “Ми повинні закласти (створити. – Б.Б.) загін Божественної служби” – “Constituenda est ergo a nobis dominici schola servitii” [1014, с. 86]. Через це й діяльність ченця позначається словом “militare” – “служити”; і Статут не що інше, як “Lex, sub qua militare vis” – закон, непорушний та непохитний, так само, як непохитним є закон

вояцької дисципліни. “Святий Статут” містить усе необхідне для воїна Господнього; це – “статут-наставник”. Й самий “послух” – дисципліна монастиря – і необмежена влада абата перетворюють братство у воїнство Христове. По-різному можна було зрозуміти заклик на “шлях до чертога Господнього”; по-різному його і розуміли. У загальній своїй формі християнський ідеал, що сприймався Св. Бенедиктом, “мириться” і з життям у миру, і з печерою анахорета [337, с. 307]. Проте Св. Бенедикт думав не про мирян, він піклувався про ченців, котрі залишили світ у пориванні до спасіння й відгородилися від миру суворими обітницями й високими мурами. І, звичайно, не інклузи, гіроваги та сарабаїти могли подати кращий приклад досконалого життя; справжнім взірцем мали можливість стати киновіти і анахорети [964, с. 76].

Анахорет веде в пустелі “поодинокую боротьбу з пороками плоті”, покладаючись тільки на допомогу Божу й відмовляючись від підтримки братів. Подібна боротьба вимагає неабиякої сили духу та досвідченості. На думку Св. Бенедикта, на неї може наважитись лише той, хто “вивчився боротьбі з дияволом у монастирі” [365, с.216], хто “добре споряджений до бою” [365, с. 217]. Саме тому найбільш бажаною і придатною формою (*fortissimum genus*) є монастирське гуртожитництво – “*genus monachorum monasteriale militans sub regula vel abbate*” (“коло ченців, що докладають зусиль у монастирі під керівництвом настанови чи абата”) [365, с. 221]. Так одержує чітке вираження думка, яка керувала першими фундаторами лавр і монастирів. Проте, і для монастирського співжиття Св. Бенедикт обмежує своє завдання викладенням лише найнеобхідніших положень – “початком навернення” (“*initium conversationis*”) [365, с. 225]. Досконалість життя (“*perfectio conversationis*”) надається особистим зусиллям бажаючого досягнути її ченця [365, с. 228].

Такому ревнителю чернечих традицій надасть допомогу кожна сторінка Святого Письма, будь-яка книга Святих Отців. Він має можливість звернутися за настановленнями до житійної літератури, до Статуту Св.

Василія, до творів Кассіана. Статут Св. Бенедикта призначався для більшості, для середніх людей; він ставив собі за мету їхнє виховання в душі традиційного чернечого ідеалу. “Ти, котрий крокує до небесної вітчизни, – говорить Бенедикт, закінчуючи Правила, своєму учневі, – виконай спочатку за допомогою Христа цей найменший початковий Статут. І тоді тільки при заступництві Божому досягнеш ти більшого, аніж те, що ми виклали вище, найзначніших вершин доброчесності” [275, с. 192].

Порівнюючи процес зростання чернечого руху на Сході й на Заході, відомий російський медієвіст початку ХХ ст. Л. Карсавін зазначає, що на Сході розвиток форм аскетичного життя був “вільним та самодостатнім процесом”, тоді як на Заході ідеологи та ентузіасти аскетизму насаджували чернецтво активно та войовничо, “нетерпляче прискорюючи” цей природний об’єктивний процес, вступаючи у літературну боротьбу зі своїми супротивниками, втягуючи в цю боротьбу церковний клір і світську владу [544, с. 105]. Ця обставина в результаті сприяла тому, що західне чернецтво, починаючи з бенедиктинської корпорації, виявилось у цілому менш споглядальним, більше наближеним до миру, значно згуртованішим, організованішим та краще пристосованим для виконання апостольського і виховного служіння.

5.2. Самітницький досвід насельників Юрських гір

Характеризуючи духовно-релігійну ситуацію в провінціях Римської імперії (на Сході і Заході) у IV-V ст., доречно відзначити, що саме аскетичний спосіб життя (його асоціальні переваги) за багатьма сутнісними ознаками, особливо починаючи з другої половини IV ст., набуває значної популярності та досить відчутної прихильності в стратифікованому пізньоантичному суспільстві. Зокрема, поки такі видатні подвижники аскези, як Амвросій Медіоланський, Єроним Стридонський, Руфін Аквілейський та інші активно проповідували та відстоювали ідеали християнського чернецтва, монастирі зростали в Італії (в Кремоні, Болоньї, Равенні, Павії, Неаполі, Кампанії), на Сицилії, у Галлії, Ірландії, Шотландії, Англії.

Св. Амвросій заснував жіночий монастир у Медіолані [713, с. 45], а єпископ Верчельський Євсей (296-370) і надалі єпископ Гіппонський Св. Аврелій Августин – священницькі обителі [713, с. 45]; на початку VIII ст. в Південній Італії осіли греки (втекли з Візантії через іконоборчий рух), які почали закладати “василіанські” монастирі [1129, с. 420] (згодом вони об’єднались в орден Гроттафerratа [1129, с. 424]). Протягом V-VII ст. аскети усамітнювались у лісах та горах, відкривали чернечі обителі на узбережжях Далмації й відлюднених морських островах [543, с. 140]. Надихнувшись прикладом східних adeptів аскези, син римського консула Св. Гонорат Арелатський (365-430) почав з перших років V ст. практикувати суворе самітництво і 401 р. оселився на невеличкому острові неподалік від Марсилії (Marseille). Через декілька років (409 р.) він зі своїми учнями переселився на острів Лерін (нині – St. Honorat), де заснував великий монастир. Ще ряд обителей на навколишніх островах поблизу Канн (наприклад, Леро, зараз – St. Marguerite та ін.) святий відкрив протягом 410-412 рр. Вже на середину V ст. Леринський монастир, організований як лавра, став потужним центром християнського аскетизму, місіонерства і духовної культури для всієї Південної Галлії.

Деяко раніше, близько 360 р., до Пуатьє (Poitiers), де єпископську кафедру очолював Св. Іларій Піктавійський (400-451), прибув уже відомий тоді аскет Св. Мартін (336-397). Син військового і сам у минулому легіонер Мартін був родом з Північної Галлії [258, с. 234]. Залишивши військову службу, він деякий час жив у Медіолані [258, с. 237]; проте, коли там посилювались позиції аріан, майбутній святий утік на острів Галлінарію (Insula d’Albenga) неподалік від Генуї [258, с. 242], де, слухаючи проповіді одного пресвітера-нікейця, “мужа великої добродійності”, вирішив присвятити себе Христу [258, с. 243]. У подальшому, отримавши від Іларія Арелатського земельний наділ, Св. Мартін звів монастир – Monasterium Locociagense (Liguge) [258, с. 248]. Коли ж новоприбулий подвижник уславився в регіоні своїми аскетичними подвигами, мешканці Тура обрали Мартіна, настоятеля

обителі Лігюже, своїм єпископом (375 р.) [258, с. 249]. Однак і ця висока посада не примусила святого відмовитись від аскетичного служіння Богу.

Підданий осуду багатьма галльськими єпископами за своє “ганебне обличчя, за брудну одежу і непідстрижене волосся” [258, с. 259], він до самої смерті продовжував насаджувати чернецтво. Особливо уславився його “Великий монастир” – *Majus Monasterium* (Marmoutier), розташований на березі Луари [258, с. 261]. Тут, у печерах і дерев’яних хижах Мармутьє, мешкало близько 80 насельників [258, с. 261]. Усі вони працювали; молодші брати під керівництвом старших переписували Святе Письмо й вивчали богослов’я, переважно грецьке [543, с. 140]. Всі засновані Св. Мартіном Турським у Галлії монастирі являли собою (організаційно) подобу класичних грецьких лавр із загальним дорміторіумом [543, с. 140]. Зі збільшенням числа насельників в обителях Св. Мартіна (наприклад, 2000 ченців супроводжували до могили його тіло [640, с. 94]) на Заході протягом V ст. посилювались тенденції щодо впливу східного християнства. Після написання Сульпіцієм Севером (363-405) “Життя Святого Мартіна Турського” Південна Галлія почала вшановувати єпископа Тура як свого патрона [807, с. 27]. В другій половині V ст. ченці Св. Мартіна досягли теренів Ірландії [1120, с. 72]; саме цим пояснюється своєрідний, скоріше східний, ніж західний, характер ранньої “ірської” Церкви [1120, с. 72].

В цілому, ранній західний аскетизм (до VI ст.) за своєю практикою і набутими духовними традиціями демонструє, яким був аскетизм Сходу. Разом з тим, необхідно констатувати, що до початку VIII ст. форми аскези і життя ченців залишались різноманітними. Одні самітники дотримувались Статуту Св. Пахомія Великого, перекладеного латиною блаж. Єронимом; другі – адаптованого Руфіном Статуту Св. Василя Великого; третя частина християнських аскетів сама складала нові чернечі правила або жила в традиціях Св. Гонората і Св. Мартіна [543, с. 141].

Багато жіночих монастирів у V ст. керувалось Статутом Св. Августина, – тобто систематизованими напученнями й настановами Св. Аврелія

Августина черниціям. Св. Кесарій Арльський (469-542) [396, Col. 1001-1042] написав 499 р. нові “Правила для ченців” (“Regula ad monachos”; 26 глав [417, с. 303]), намагаючись поєднати заповіді Августина з Правилами Пахомія [550, с. 231]. “Ми бачимо перед собою, – говорив Іоанн Кассіан, – майже стільки ж образів життя, скільки монастирів і келій” [828, с. 256]. І дійсно, досить часто у IV-VI ст. реалії аскетичного побуту були такими, що в одному і тому ж монастирі окрема група насельників виконувала приписи Статуту Св. Василя, друга – Св. Пахомія, а третя практикувала лише власні Правила. Однак практичні латиняни Заходу добре розуміли, що неконтрольоване і некероване розмаїття аскетичного життя адептів усамітнення є шкідливим і навіть небезпечним для Церкви, яка з IV ст. боролась за внутрішню централізацію [807, с. 379]. Необхідно було уніфікувати чернечу організацію й органічно поєднати східний ідеал аскези із західним кліматом та звичаями.

Першим подібну спробу вирішив реалізувати колишній чернець одного з вифлеємських монастирів, уже цитований вище Св. Іоанн Кассіан Римлянин [904, с. 418-433]. У двох своїх творах він виклав усе, що “стосується зовнішніх обов’язків людини та настанов гуртожитних” і що “стосується життя внутрішньої людини, досконалості серця, життя і вчення анахоретів” [370, с. 25]. Трактат Кассіана “De institutes coenobiorum et de octo principalium vitiorum remedies” (“Про настанови киновій і про засоби зцілення восьми головних вад”) складається з двох окремих частин: перша, “Monasticarum institutionum libri IV” (“Про чернечі настанови чотири книги”), ґрунтується на практиці східного чернецтва, а друга, “De capitalibus vitiis” (“Про головні пороки”), викладає аскетичне вчення стосовно восьми головних гріхів людини (ненажерливість, блуд, сріблолобство, гнів, смуток, туга, марнославство й погорда). Необхідно підкреслити, що саме ця друга частина твору була написана під значним впливом аскетичних ідей Єваґрія Понтійського [1102, с. 133].

Зрозуміло, таким чином, що ідеалом для Іоанна Кассіана слугувало в першу чергу єгипетське пустельножитництво, хоча він і враховував необхідність адаптації чернечого подвигу до вимог Заходу. Особливе значення в його Правилах приділяється праці самітників; крім того, Кассіан виступає противником крайніх форм християнської аскези [1102, с.135]. Другий його трактат – “*Viginti quattuor collations Patrum*” (“Двадцять чотири співбесіди Отців”) – являє собою аскетико-чернечі напучення у формі бесід, які в подальшому вплинули на становлення духовно-світоглядних засад Св. Бенедикта Нурсійського [1102, с. 136]. Друг Кассіана, котрий систематизував його думки, єпископ Євхерій склав ще один Статут для анахоретів [904, с. 430]; однак для надання західним монастирям уніфікованої організації вимагала єдина церковна влада, а влада ця, тобто папство, в основу чернечої реформи поклала у підсумку Статут саме Бенедикта, а не Кассіана. Зупинимо свою увагу на відповідних агіографічних джерелах, де міститься цікавий матеріал стосовно виникнення в окресленому регіоні чернечих аскетичних спільнот та проповідницької діяльності відомих на той час подвижників християнського благочестя.

Серед перших із таких пустельників, хто перетворив “пустелі” Галлії на міста, заселені “духовними воїнами”, були преподобні Роман і Лупікін. Не випадково Св. Григорій Турський починає із їх біографії своє “Житіє Отців” [119, с. 183]. Життя цих двох галльських святих, разом із Житієм їх учня преп. Євгенда, були написані анонімним учнем останнього близько 520 р. [656, с. 127]. Це джерело – “Житіє юрських Отців” (“*Vita Patrum Jurensium*”) – подає не лише більш докладний опис життя Романа й Лупікіна, ніж він є у Св. Григорія, але й наводить маловідомі свідчення про чернече вчення цих Отців, про аскетичне життя в цілому в Галлії V ст. і про повсякденне життя та зростання юрських православних монастирів протягом перших 75 років їх існування [656, с. 128]. Отже, з точки зору об’єктивної фактології та ґрунтовної інформативності стосовно розвитку ранньогалльського

ортодоксального самітництва, одним із найавторитетніших тогочасних джерел залишається саме “Vita Patrum Jurensium”.

Юра – гірське пасмо, яке простягнулось у східній частині Франції, неподалік від швейцарського кордону на декілька сот кілометрів; ширина пасма сягає 30-50 км. Середня висота Юрських гір 1600 м над рівнем моря [656, с. 128]. В давньоримські часи в нижніх частинах Юри існували міста, тоді як “верхня Юра”, котру Гай Юлій Цезар описав як “Juva mons abtissimus” (“найвищі Юрські гори”) залишалась безлюдною. На початок V ст. н.е. ці дикі місця були частково заселені бургундами й франками [807, с. 94], християнізованими вже майже наполовину; старі язичницькі храми зазнали руйнації ще в IV ст. [807, с. 94]. Всі три юрських подвижники народились поблизу одного з гірських античних містечок. Зокрема, Св. Євгенд, як стверджує Житіє (гл. 119), народився неподалік від Ізернорі, де був розташований напівзруйнований муніципальний язичницький храм, присвячений богу Меркурію (залишки храму можна бачити і сьогодні); уродженцями цієї ж місцевості стали Роман і Лупікін, земляки Євгенда [395, с. 97]. Преп. Роман був старшим братом преп. Лупікіна і першим почав життя пустельника.

Він народився в 90-х рр. IV ст. “До нього жоден чернець у цій провінції не присвячував себе ні усамітненому життю, ні гуртожитництву” (гл. 5). Відносно підготовки Романа до прийняття аскези Житіє говорить лише наступне: “Перед тим як обрати чернече життя, він уже знав досточтимого Савіна, авву монастиря Конфлюенца Ліонського і його Статут, що вимагає багатьох зусиль, і життя його ченців. Надалі, як бджола, зібравши нектар з квітів досконалостей кожного з них, він повернувся туди, звідки вийшов” (гл. 11). Як відзначають сучасні дослідники, нічого більше за джерелами невідомо стосовно авви Савіна [656, с. 131]; невідомо також і якого з декількох острівних ліонських монастирів, розташованих при злитті (“confluence”) річок Сони та Рони, він був абатом [656, с. 131], хоча відомо,

що місто Ліон уже на початку V ст. являло собою великий чернечий центр [1120, с. 227].

Один з учнів Св. Мартіна Турського преп. Максим (чиє стисле Житіє наведено Св. Григорієм Турським в його “Славі сповідників”) деякий час жив в одному з цих острівних монастирів (усього їх було 9 [1012, с. 163]); відносно преп. Євхерія, автора “Похвали пустелі”, який 434 р. став єпископом Ліонським, відомо, що він проводив період Великого посту в одному з “лерінських” монастирів “у молитві, суворому пості та писанні книг” [395, с. 80].

Отже, виходячи з даних, наведених у Житії, є підстави припустити, що преп. Роман міг бути в Ліоні під час святительства Св. Євхерія, хоча вірогідніше, на думку о. Серафима (Роуза), що він був там декількома роками пізніше [656, с. 131]. В будь-якому разі, Роман міг читати “Похвалу пустелі”, створену близько 428 р., перед своїм усамітненням у пустелі. Причина його прибуття до Ліона, можливо, є простою: скоріш за все, це була найближча обитель від дому аскета. Також не встановлено, чи прийняв чернечий постриг Роман саме в цьому монастирі, проте відомо, що свій аскетичний досвід він отримав там. Далі в тексті Житія фіксується: “З даного монастиря... він взяв книгу Житій Святих Отців і славетні постанови старців” (гл. 11). Перша книга була, безсумнівно, однією з популярних тоді латинських оповідей про єгипетських Отців, а друга – кассіановими “Постановами” [828, с. 151]. В цих двох аскетичних збірках, а також у практичному знайомстві з православним чернецтвом під керівництвом авви Савіна, і полягало все необхідне йому теоретичне обґрунтування чернечого життя [656, с. 131].

Преп. Роман усамітнився не в якомусь віддаленому місці, а в пустелі, розташованій неподалік від рідної домівки [395, с. 49]. Отець Серафим (Роуз) пояснює це тим, що у преподобного не було т.зв. релігійного романтизму, тобто він не мріяв про далекі країни, “ідеальні монастирі” або про “святих старців”. Він мріяв лише про одне: як на твердому підґрунті абетки

духовного життя і суворого чернечого подвигу спасти свою душу та підготувати себе для Царства Небесного [656, с. 131]. Просте християнське виховання підготувало Романа до цього: “Він не був світськи освічений, проте був на рідкість наділений чистотою, вражаючим милосердям до такого ступеня, що в дитинстві жоден не бачив його за дитячими пустощами, а в зрілі роки урабівленим людськими “пристрастями” або “узами шлюбу” (гл. 5).

Таким чином, “маючи близько 35 років від народження, причарований безлюдними просторами пустелі, залишивши своїх матір, сестру і брата, він вирушив у глибину юрських лісів неподалік від свого дому” (гл. 5). “Мандруючи в усіх напрямках цими лісами, повністю придатними та зручними для його способу життя, він, нарешті, знайшов далеко серед долин, оточених бескидами, відкрите місце, придатне для землеробства. Там круті схили трьох гір трохи розступаються, залишаючи між собою рівне місце достатньої ширини. Оскільки русла двох потоків води (річки В’енна та Гакона, притоки Рони. – *Б.Б.*) сходяться в тому місці до купи, утворений таким чином незвичний річковий берег невдовзі отримав у народі назву Кондадиско” (гл. 6). Слово “condad” – кельтського походження і означає “місце злиття” [1129, с. 375].

“Новий насельник у пошуках житла, яке б відповідало його палкому бажанню подвигів, знайшов на східному схилі біля підніжжя скелястої гори найгустішу ялицю, котра, утворивши зі своїх гілок коло, вкрила учня Павла, як колись пальма вкрила одного Павла” (гл. 7). Згадуючи пальму, що слугувала, за “Житієм Святого Павла”, першого самітника блаж. Єронима (гл. 5), помешканням першому ченцю Єгипту (преп. Павлу Латрському) і називаючи преп. Романа “учнем Павла”, автор “Житія юрських Отців” виявляє, як бачимо, східні корені галльського пустельножитництва, а лісова ялиця на противагу єгипетській пальмі демонструє вже західні (локальні) умови подібного чернечого подвигу. “Так ялиця дарувала йому проти літньої спеки і холоду дощів вічнозелений дах... На додаток там росло декілька

диких кущів, які давали свої ягоди, кислі, без сумніву, для солодколюбця, але солодкі для тих, чиї почуття перебувають у спокої... Якби хто-небудь з нерозважливою сміливістю наважився перетнути цю бездорожню глухомань, незважаючи на гущину лісу і купи хмизу, досить високі пасма гір, де живуть олені, їх круті ущелини навряд чи дозволять такій людині, нехай навіть міцній та спритній, здійснити цю подорож” (гл. 8-9).

Далі Житіє фіксує: “Принісши із собою насіння і мотику, блаженний почав на цьому місці, віддаючись у той же час ревно молитві й читанню, задовольняти потреби скромного існування працею рук своїх, згідно з чернечими правилами. Він мав великий статок, оскільки ні в чому не знав потреби; його милостиня була в тому, що він не мав нічого, щоб відкладати для бідних; його нога не ступала за межі його притулку; він не повертався більше у свій дім; як істинний самотник, він працював лише стільки, щоби забезпечити своє існування” (гл. 10).

Пізніше преп. Роман мандрував у зв’язку з монастирськими справами через усі Юрські гори навіть до Женеви і далі [395, с. 113]; зате преп. Євгенд продемонстрував “досконалий приклад чернечої постійності”: з часу свого прибуття в Кондадиско у семирічному віці й до самої смерті, яка настала через 54 роки, він жодного разу не залишав обителі (гл. 126). Наступні глави Життя вже присвячені автором молодшому брату Романа: “На цьому місці наслідувач Антонія, древнього самотника, тривалий час насолоджувався янгольським життям і баченням окрім небесних марень лише диких звірів та іноді мисливців. Однак надалі його досточтимий брат Лупікін, молодший за народженням, але такий, котрий швидко зрівнявся з ним святістю, оповіщений вночі уві сні своїм братом, залишив заради любові Христової тих, кого раніше вже залишив блаженний Роман, своїх сестру та матір, і з палким бажанням дістався помешкання свого брата й прийняв його спосіб життя... В цьому смиренному гнізді, в цьому глухому кутку пустелі ці двоє зародили, натхненням Слова Божого, духовне потомство і поширили

невдовзі повсюдно, по монастирях та церквах Христових, плоди свого цнотливого чревоношення” (гл. 12).

Так, з прибуттям другого брата, в горах сформувалась община, і звістка про це швидко досягла інших [адептів аскези]. Першими, хто приєднався до них, були два молоді клірики (вірогідно, читці або іподиякони) з Ніона, поблизу Женеви, й відразу ж “колиска святих”, ялицеве дерево, виявилось для них замалою, і “була зведена перша будівля” [395, с. 118]. Вони влаштувались (“осіли”) неподалік від дерева, на пагорбі з розлогим схилом, де зараз (як своєрідна згадка) височить каплиця для “чернечих молитов” [656, с. 138]; “Зрубавши сокирою і ретельно відшліфувавши декілька деревних стовбурів, вони спорудили хижі для себе, а також інші для тих, хто прийшов би до них” (гл. 13).

З того часу община почала швидко зростати; навколо братів утворився своєрідний чернечий аскетерій. “Багато віруючих, – розповідає “Житіє юрських Отців”, – залишало світ, щоби послідувати заради Господа заклику до самозречення та досконалості. Деякі приходили сюди подивитись на чудеса цієї нової спільноти і розповісти, після повернення додому, про її добрий приклад. Інші приводили сюди одержимих демонами, щоби молитви святих за їх вірою зцілили їх; приносили також психічно хворих і паралітиків. Більшість цих хворих з відновленням здоров’я повертались у рідні оселі, але інші залишались у монастирі... Святе братство, котре утворилось від двох фундаторів... розвивалось в єдиній вірі та любові... Розповсюдившись, це божественне плем’я наповнило не лише віддалені області провінції Секуань, район Юри, але також і багато віддалених земель церквами та монастирями” (гл. 14-16). Про одного з паломників у Юру можна дізнатися з листів знаменитого єпископа Клермонського Сидонія Аполлінарія (430-481). Зокрема, в листі до Домнула (лист складений 470 р.) він, згадуючи юрські монастирі, відзначає славу, котрою вони користувались у Галлії: “І тепер, якщо лише не затримують тебе монастирі Юри, куди ти

любиш забиратись, мовби в передчутті небесних обителів, цей лист повинен дійти до тебе...” [656, с. 138].

У 444 р. (єдина точна дата в Житті) Св. Іларій Арльський (учень преп. Гонората Лерінського) подорожував через Юру в Безансон у зв'язку зі своєю відомою суперечкою зі Св. Левом Великим (суперечка була стосовно церковної юрисдикції: папа Лев I не визнав скинення одного єпископа Іларієм, вважаючи, що останній цим вчинком узурпував права, але не його як Римського понтифіка, а як митрополита галльської провінції Вієнни [713, с. 341]). Почувши про аскетичну славу Романа і Лупікіна, “він викликав блаженного Романа до себе в місцевість неподалік Безансона через клірика, посланого з цією метою. Схваливши в пишній промові його ревність і спосіб життя, він (Св. Іларій. – *Б.Б.*) вшанував його саном священства і з честю відпустив назад у монастир” (гл. 18).

Ця подія відбулась на шістнадцятому році Романового самотництва [807, с. 389], коли преподобному виповнилось 49 років [807, с. 390]. Необхідно відзначити, що висвята (хіротонія) ченця в пресвітери у V-VI ст. була подією дуже рідкісною, майже винятковою. Наприклад, той самий Євгенд, 38 років по тому, навіть після того, як став абатом, чинив спротив висвяті себе в священники: “Часто він потайки говорив мені, що ігумену краще було би з причини честолюбства молоді керувати братією не будучи в сані священства, не будучи зв'язаним цією достойністю, котрої не потрібно шукати людям, які прирекли себе на зречення від усіх благ світу й навіть від себе самого” (гл. 133). “Крім того, – нижче за текстом додає він, – ми знаємо також багатьох отців, котрі вже довівши до досконалості несуттєвість свого становища, були в глибині душі таємно сповнені гордістю від священницького служіння...” (гл. 134). (В означеному контексті варто згадати і “Житіє Святого Савви Освященного”.) Преп. Лупікін ніколи не приймав священства, навіть після смерті Романа, коли він залишався абатом над юрською чернечею братією понад 20 років [395, с. 163].

Не викликає сумніву, що преп. Роман, у повній відповідності зі східною (православною) традицією, став першим галльським пресвітером-ченцем, і що до його хіротонії літургія могла служитись в ораторії (монастирській каплиці) рідко, лише у випадку, коли в обитель при нагоді завітав місцевий парафіяльний священник. (Наприклад, преп. Євгенд сам був сином пароха з Ізернора [395, с. 182].) Доречно також підкреслити, що мирські ієреї на Заході в V ст. могли бути одружені, тоді як єпископи зобов'язувались, стаючи князями Церкви, залишати своїх дружин і приймати целібат [768, с. 156].

“Надалі, уповноважений священством, преп. Роман повернувся в монастир, однак пам'ятаючи свою першопочаткову обітницю, він приділяв у своєму чернечому смиренні так мало значення шані, яка була супутницею посади клірика, що хоча в урочисті дні брати й могли примусити його зайняти належним чином головуєче місце, коли вони збирались для священнодії, в інші дні чернець серед ченців, він не дозволяв собі будь-як зовнішньо проявляти високу достойність цього сану” (гл. 20). Цитований уривок вказує також і на ту особливість, що літургія в традиції східних (єгипетських) лавр служилась у Кондадиско не щодня, а, вірогідно, лише у неділю й у свята. Зі збільшенням чернечої спільноти протягом 445-449 рр. було засновано декілька нових “юрських” монастирів (зрозуміло, під загальним керівництвом обох братів).

Джерело повідомляє: “Місцевість, де розташовувалась община Кондадиско, з цього часу стала недостатньою, щоби забезпечувати потреби не лише юрб народу, котрі відвідували подвижників, але навіть і самої братії. Розкиданий по пагорбах та схилах гір, серед скелястих стрімчаків і пасом, розмитий частими потоками води, кам'янистий ґрунт погано підходить для землеробства, котре тут є досить утрудненим і обмеженим через убогість полів та бідність урожаю. Якщо зимові морози не просто вкривають, а повністю засипають все навкруги снігом, то зате навесні, влітку і восени або ґрунт перегріється віддзеркаленою від навколишніх скель спекою, горить як

вогнем, або ж нескінченні zalivні дощі несуть у стрімких потоках не лише підготовлений для землеробства ґрунт, але часто також необроблений і твердий, разом із травою, деревами і чагарником... Так, у своєму бажанні якоюсь мірою уникнути цього лиха, преподобні отці в сусідніх лісах, не зовсім позбавлених місць менш нерівних та більш родючих, валили ялицю, викорчувували пні... й обробляли поля, щоби ця придатна для обробки земля могла компенсувати бідність насельників Кондадиско. Кожний з двох монастирів підкорявся владі обох абатів. Однак отець Лупікін жив переважно в Лауконі – таку назву має це місце – і на час смерті блаженного Романа там було не менше 150-ти чоловік братії, які перебували в послуху власне у нього” (гл. 22-24).

Св. Григорій Турський у своєму “Житті преподобних Юри” згадує третій монастир, заснований братами “на території Алеманнії” [64, с. 190], який дослідники зазвичай ототожнюють з монастирем Романмутьер у Швейцарії [656, с. 141]. Крім того, в V ст. по Юрських горах було розкидано багато самотницьких келій та пустиней [45, с. 174]; ці дрібні аскетерії перетворили Юру в подобу “Галльської Фіваїди”, хоча, звісно, кількість насельників тут ніколи не досягала єгипетських масштабів.

Жіноче чернецтво Галлії теж починає свою історію з V ст., і першою християнською подвижницею тоді стала сестра Романа і Лупікіна – Іола. “Неподалік... на високому крутому урвищі з пануючою над ним природною скелею та обмеженому кам’яним склепінням, котре приховувало в собі обширні печери, святі, згідно з традицією, поклали – будучи керовані отечеським піклуванням – початок общині дів, і прийняли на себе опіку (турботу. – Б.Б.) над 105 черницями, які мешкали на цьому місці... Тут блаженні отці збудували базиліку, яка не лише приймала в себе мертвенні тіла дів, але також удостоїлась честі вміщати в собі труну самого подвижника Христа – преп. Романа. Настільки великою була суворість звичаїв цього монастиря, що діву, яка зрікалася в ньому світу, вже ніколи не бачили поза ним, доки її не зносили в труну” (гл. 25-26).

У джерелах V-VI ст. ця жіноча обитель (перша гірська пустинь на Заході) фігурує під назвою “Ля Балъм” [373, Col. 1249-1272; 394, Col. 1219-1272; 396, Col. 1001-1042]; варвари зруйнували Ля Балъм наприкінці VI ст. [1120, с. 354]. Решта першої частини Життя преп. Романа (тобто, першої із трьох частин “Vita Partum Jurensium”) присвячена чудесам галльського святого, “підступам диявола” проти братів і невдоволенню деяких із братії, коли вони почали вважати монастирі Юри частиною церковної організації. Аналіз Життя юрських святителів – преподобних Романа і Лупікіна дозволяє висловити думку про те, що галльське чернецтво V ст. стояло на засадах православ’я (онтологічно-гносеологічний чинник), активно практикуючи східні (переважно єгипетські) форми аскези, духовну субсумцію, контемплативну рецептивність і відповідну квієтичну поведінку, котрі в ті часи не лише комплексно зумовлювали суто чернечий шлях до обоження і феорії, але й сутнісно виправдовували організаційно-структурну основу, владні прерогативи, колегіальну консекутивність та саму сакралізовану необхідність існування й функціонування в пізньоантичному суспільстві інституту Християнської Церкви в руслі його ригористичної сотеріологічної доктрини.

У межах аналізу “Життя юрських Отців” доречно також зупинитись на висвітленні деяких морально-етичних аспектів з точки зору перспектив киновійної аскетичної практики, які характеризують мотивацію вчинків Романа. Оскільки стрижневою складовою агіографічного джерела є дидактичне відтворення духовно-світоглядних орієнтирів фундаторів і перших адептів християнського самітництва на території Галлії, наведемо декілька типових прикладів. У Житті, зокрема, описується епізод, коли один зі старших ченців докоряє преподобному Роману, що той “надто багатьох” приймає до обителі й не здійснює ретельного відбору неофітів. Через відповідь аскета анонім визначає чернечі пріоритети, котрі подвижник прищеплював братам, а також окреслює ряд поширених спокус, які приваблювали останніх.

Ось дещо риторичний монолог Романа, з яким він звернувся до старця: “Скажи мені, о ти, котрий бажаєш, щоб у нас була така маленька община: чи здатний ти серед усієї братії, котру бачиш навколо себе в нашій общині, зробити відбір та розмежування, щоб утворити дві групи, про які ти говориш, немов, випробовуючи одного за іншим, ти міг у досконалості [безпомилково] відділити, ще до їхньої смерті, виявлених святих або недбалих? ... Хіба ти не бачив тут деяких ченців, які ревно віддали себе життю за правилами, й котрі згодом, поступово сповзаючи у теплохолодність, попрали їх? Скільки разів також брати йшли з общини під дією (впливом. – *Б.Б.*) протилежного пориву! І з цих останніх, як багато разів бачили ми того чи іншого брата, котрий залишає світ й приходить до нас і один, і два, і три рази, і незважаючи на це, який знов знаходить мужність уперто домагатися лаврів переможця у званні, котре, так давно було, залишив!

Деякі також, не накликаючи на себе докору, повернулися, але не до своїх хиб, а у свої рідні землі й дотримувались там нашого статуту з такою любов'ю та ревністю, що будучи зведені на ступінь священства обранням і любов'ю вірних, вони керують з великою достойністю монастирями й церквами Христовими... Й чи не бачив ти зовсім у власному нашому монастирі, що трапилося з Максентієм? Після того, як він поклав [через обітницю] на себе подвиги і нестатки, нечувані в Галлії, з постійними чужинцями, після того, як показав (виявив. – *Б.Б.*) непослабну ревність у читанні, – піддавшись умовлянням пристрасті погорди, він став здобиччю наймерзеннішого з демонів і своєю безумністю й несамовитістю далеко перевершив тих, про кого лише нещодавно мав піклування, коли його могутність була плодом його заслуг: зв'язаний пасками та мотузками теми (обов'язку. – *Б.Б.*), кого він колись зцілив силою Господньою, він був урешті-решт звільнений від злого духу помазанням святим елеєм. Тому пізнай, що це – та сама погорда, що навіюється дияволом, який таємно (непомітно для ока. – *Б.Б.*) підбурює тебе, і що твій випадок не сильно різниться від Максентієвого” [395, с. 34-37].

Організація справжнього монастиря в Агаунумі (на відміну від окремих келій навколо базилики, як було в часи преп. Романа) датується дослідниками першими роками VI ст., коли статут “незасинаючих” (латиною – “*laus perennis*”, безперервний спів Псалтирі) було перенесено туди з Константинополя і запроваджено майже без змін [713, с. 202]. Монастир Кондадиско одночасно відрядив до Агаунума сто ченців для утворення одного з дев’яти хорів, які змінювали один одного в псалмоспіві [713, с. 203]. За роки свого подвижництва, крім Кондадиско, Роман разом із Лупікіном заснували також обитель у Лауконі (де частіше мешкав останній), згадуваний монастир Романмутьер (на гірській території нинішньої Швейцарії; його ктиторами після смерті Романа також виступили бургундський король Хільперік, котрий правив у Женеві в 476-477 рр., і донька Хільперіка Св. Клотильда, дружина короля Кловіса), й жіночий монастир Св. Іоли [656, с. 149]. Однак у V ст. найбільшим чернечим осередком на землях Галлії залишався великий чоловічий монастир Кондадиско; гроші на зведення обителі пожертвували як галло-римські магнати, так і місцеве населення [656, с. 149-150].

Преп. Романа смерть застала в жіночому монастирі, куди він як фундатор прибув попрощатися зі своєю сестрою Іолою [396, с. 60]; це сталося 460 р. На відміну від “Життя юрських Отців”, Св. Григорій Турський у біографії Романа, вміщеній у “Житті Оців”, не згадує цю обитель, оскільки на час написання свого агіографічного опусу її, вірогідно, вже не існувало. Разом з тим, єпископ Турський розповідає про поховання преп. Романа поза стінами монастиря, куди “жінки мали вільний доступ, дбаючи про мощі святого [64, с. 189]. День поминання Романа – 28 лютого, в один день з преп. Іоанном Кассіаном Римлянином (у невисокосні роки), чії Правила він першим поширив у Галлії [656, с. 153].

Серед насельників, які напучувались в аскезі двома святителями, традиційно практикувалась повна морально-етична одностайність, котра ґрунтувалась на самопожертві (духовній жертвості в ім’я Спасителя. –

Б.Б.) й успільненні майна. Житіє так фіксує означену практику: “Згідно зі звичаєм апостольських часів, жоден (неофіт або насельник. – *Б.Б.*) не міг сказати: “це моє”. Відмінність одного від іншого полягала лише у володінні тим чи іншим ім’ям без уваги до стану (майнового цензу. – *Б.Б.*) або походження. Задовольняючись своїм жебрацтвом, вони [святі] проявляють одностайність у любові та вірі з такою палкістю, що якщо якийсь брат повинен буде за дорученою йому справою вийти на вулицю в холодну погоду або якщо тільки-но повернеться весь змоклий під зимовим дощем, то кожний з готовністю віддає свою найзручнішу й суху одягу і скине з ніг взуття, щоб зігріти і заспокоїти тіло брата до того, як він сам подумає про себе” [395, с. 113].

Преп. Лупікін керував монастирями ще двадцять років після смерті Романа й почив 480 р. у глибокій старості, до останніх днів свого життя перебуваючи в суворій аскезі. Навіть будучи тяжко хворим, він відмовляв собі у можливості “тішитися малою кількістю меду з водою” [395, с. 114]. Лупікіна поховали в монастирі Лавкон, де 1689 р. частина його мощей була наново відкрита разом із надгробком і перепохована в парафіяльній церкві Сен-Люпіцина; день поминання святого – 21 березня.

Третій з великих юрських Отців – преп. Євгенд, котрий так само відіграв суттєву роль у розвитку чернецтва на Заході, був “подарований” (традиція “дарувати” або “присвячувати” дітей віком від п’яти років монастирю сформувалась у Західній Церкві наприкінці IV ст.) обителі своїм батьком, місцевим пресвітером, ще за життя преп. Романа, і не залишав її до кінця життя; помер преп. Євгенд 530 р., на 63 році аскетичного подвижництва [713, с. 308]. В монастирі він “здобув міцні знання не лише в латинських книгах, але також і в грецькій риторичі” [395, с. 126].

Доречно підкреслити, що знання людиною давньогрецької мови для Галлії V ст. було рідкістю, скоріше винятком [1129, с. 81]. З другого боку, цей факт дозволяє припустити, що зв’язок із грецьким (православним) Сходом був ще досить відчутним в юрських гірських монастирях тієї епохи,

хоча агіографічні джерела [974; 373, col. 1249-1272; 396, col. 1001-1042] розповідають про практику читання галльським чернецтвом творів Східних Отців переважно у латинських перекладах. Відомо, що щоденне читання в монастирській трапезній – звичай, введений преп. Євгендом. Він “наслідував древнім Отцям”, зокрема Св. Василю Великому, єпископу Кесарійському [395, с. 169], тоді як у часи преподобних Романа і Лупікіна зберігалось традиційне, згідно з практикою єгипетських монастирів, мовчання [656, с. 160].

Згодом до “канону” дидактичного читання, поширеного в середовищі юрського чернецтва, увійшли (до кінця V ст.) постанови Св. Василя Каппадокійського (“Великі і Малі чернечі правила”), постанови т.зв. святих лерінських Отців, духовні Настанови й напучувальні Слова знаменитого сирійського подвижника та ідеолога киновітства – Св. Пахомія Великого та Правила Св. Іоанна Кассіана [395, с. 174]. Отже, якщо преп. Роман починав свій чернечий подвиг і аскетичну практику лише з 2-3 книгами, то вочевидь, його наступники мали вже досить непогано укомплектовану святоотечеську бібліотеку, котра нараховувала до трьох-чотирьох десятків богословських праць і чернечих статутів.

У своєму подвижництві преп. Євгенд додержувався суворих правил аскетів-попередників: чування його були тривалими [395, с. 130], а їв він один раз на день, “іноді вдень, разом з усіма, коли (святитель. – Б.Б.) відчував себе втомленим, іноді ж увечері разом із ченцями, котрі сходилися на другу трапезу” [395, с. 131]. У Євгенда була лише одна одежа, яку він носив, поки та не зношувалася [395, с. 127], взуття – “жорстким та грубим, по образу (за взірцем. – Б.Б.) древніх Отців. Гомілки його були обв’язані обмотками, а ступні – в сандаліях. Проте, до служб вранішньої і часів він приходив завжди, навіть у найлютіші морози або коли все було вкрите снігом, не маючи на своїх оголених ногах нічого, крім дерев’яних калош на галльський манер. Таким самим було його взуття і коли, досить часто, в ранні

години він далеко ходив по снігу, щоб відвідати братське кладовище й помолитися там” [395, с. 129].

Подібно Роману і Лупікіну, преп. Євгенд мав дар чудотворця, і “слава його була великою, вийшовши за межі Кондадиско” [395, с. 146]. У подальшому, з VI ст., до могили святого стікалися численні прочани; їх було так багато, що вони, “здавалося, перевищують кількістю місцевих ченців” [395, с. 147]. За твердженням Житія, преп. Євгенд керував подвижниками аскези та неофітами із розсудливістю, далекоглядністю і мудрістю: “він докладав усіляку турботу, щоби визначити кожному ченцю ті функції або справи, до котрих він знаходив їх більше наділеними дарами Святого Духа. Так миролюбивому і лагідному брату (святителю. – *Б.Б.*) давався такий послух, де переваги його лагідності й терпіння не зводилися б нанівець горячковістю його нетерплячого співнасельника. Чи знаходив інших [монастирських братів], позначених пороками погорди та марнославства? Він не дозволяв їм жити окремо через побоювання, що переповнившись згубним почуттям (гріховністю. – *Б.Б.*), вони можуть впасти ще нижче у більш серйозні провини, навіть не усвідомлюючи своїх гріхів і вад, незважаючи на багаторазові публічні осуди. Чи дізнавався він, між тим, що деякі брати, піддавшись людській слабкості, зазнали нападів болісного смутку? Він несподівано й навмисно показував таку незвичайну веселість і радість, зігривав серце нещасних словами настільки святими та солодковтїшними, що останні, очистившись від найзгубливішої отрути смутку, знаходили себе зціленими від свого гіркого песимізму, мовби помазанням якимось цілющим елеєм. Але ті ченці, чия поведінка була надто вільною, ті, хто був надто легковажним, завжди знаходили в авві більше різкості й суворості” [395, с. 149].

В період врядування преп. Євгенда, на межі V та VI ст. (близько 500 р.), відбулась одна подія, котра призвела до зміни “епох” у західному чернецтві. Ця подія стала своєрідним організаційним “вододілом”, засадничою межею між менш структурованим та децентралізованим

напівсамітницьким чернецтвом лаврського типу IV та V ст., яке значною мірою залежало від особистих якостей своїх видатних фундаторів, – Св. Мартіна Турського, преп. Гонората Арльського, преп. Романа, преп. Лупікіна, – та більш суворого гуртожитного (киновіального) чернецтва VI-VII ст. [851, с. 39]. Ця подія – повне знищення під час великої пожежі монастиря Кондадиско [851, с. 40].

Невідомий автор “Життя юрських Отців” пише з цього приводу: “Оскільки він був збудований з дерева і не лише складався з келій, що щільно примикали одна до одної, а й був надбудований другим ярусом, то настільки раптово перетворився на попіл, що до наступного ранку не тільки нічого не залишилось від будівель, але й сам вогонь майже зовсім згас” [395, с. 162]. У ті часи в монастирі мешкало стільки насельників, що і без пожежі східний лаврський ідеал ченця, який майже цілодобово перебуває у своїй окремій келії, став на практиці нездійсненним: келії замість того, щоб розташовуватись на відстані “кидка каменя” (стара скитська традиція), нагромаджувались і тіснились, “налізаючи” одна на одну. Враховуючи таку архітектурну “специфіку”, преп. Євгенд, після завершення будівельних робіт із відновлення обителі, ввів у ній більш суворий гуртожитний Статут, у дусі Св. Пахомія Великого, з метою зміцнити монастирську дисципліну і зменшити кількість порушників чернечих обітниць.

“Відмовившись, – фіксує агіографічне джерело, – наслідувати в цьому (в типі устрою. – *Б.Б.*) прикладу східних архімандритів (у першу чергу – анахоретним Правилам Св. Антонія Великого. – *Б.Б.*), він рішучіше підпорядкував усіх ченців спільному життю. Після зруйнування малих окремих келій він вирішив, щоб усі відпочивали разом з ним в одному приміщенні: тих, кого загальна трапезна об’єднувала вже для загальної трапези, він захотів об’єднати також і в загальному дорміторії, де лише ліжка були окремими. Там була, як і в каплиці, лампада, котра світила протягом всієї ночі” [395, с. 170].

Зникнення першої чернечої “неформальності” на Заході, як зазначає о. Серафим (Роуз), природно, викликає певний сум; проте панування гуртожитного Статуту було дійсно неминучим [656, с. 162]. Св. Мартін з його 80 ченцями міг жити усамітнено в Мармутьєрі як “східні архімандрити” з братією у своїх лаврах. “Можливо, – на думку того ж о. Серафима, – навіть декілька сот братії могли би жити так в глушині Юрських гір. Однак, коли туди прийшло багато новонаачальних (більше тисячі), суворий нагляд за ними став очевидно необхідним” [656, с. 152]. “Ця потреба, – резюмує американський пресвітер, – відчувалась також і на Сході, як це можна бачити в гуртожитних спільнотах преп. Пахомія у Єгипті та преп. Феодосія в Палестині з їх тисячами ченців; проте лаврський і скитський ідеали залишилися жити на Сході й ніколи не були просто витіснені гуртожитним ідеалом” [656, с. 154].

На Заході, як відомо, VI ст. стало добою великих творців киновіальних удосконалених Статутів, що склали протипагу анахоретним. Серед них у першу чергу можна згадати чернечі правила Св. Кесарія Арльського [417, с. 301], Св. Бенедикта Нурсійського [543, с. 51-52], Св. Колумбана Люксельського й Боббійського, який жив у Галлії, а згодом підвизався в Італії [713, с. 94]. В Кондадиско також існував свій Статут, орієнтований на “клімат країни і на необхідність праці” так само, як і на “галльську розслабленість” [395, с. 174]. На жаль, цей першопочатковий Статут монастиря Кондадиско до нашого часу не зберігся, хоча до кінця VI ст. мав шанси поширитись на Заході й, зокрема, у всьому галльському чернечому середовищі завдяки своїй організаційній специфічності (правила обителі визначали особливий індивідуалізований тип аскетичної чернечої практики і життя аскетів). Проте, впливу та популярності попервах (протягом VII ст.) зазнав інший Статут – Св. Колумбана, особливо саме на теренах Галлії, через невимогливість до побутових обов’язків іноків та поблажливість щодо покарань монастирських насельників [807, с. 270].

Другим домінуючим на Заході і в Галлії з кінця VII ст. Статутом, вже “орденського” типу, який у ряді параграфів нагадував суто мілітарну структуру, стали Правила абата Монте-Кассіно (Північна Італія), Св. Бенедикта [807, с. 270]. У VIII ст. вони витіснили (за сприяння Римської курії та папства) всі інші чернечі регламентації, а в останній період правління франкської династії Каролінгів (IX-X ст.) Статут Св. Бенедикта з Нурсії став єдиним (як взірець уніфікації й лаконічності) навіть в індивідуалістичній Галлії [656, с. 154].

Таким чином, в організаційному плані західне чернецтво до початку IX ст. вдосконалювалося, зміцнювалося, централізувалося й остаточно сформувалося, “однак “свіжість” та “неофіційність” молодого чернечого руху, – як підкреслює о. Серафим, – значною мірою була втрачена... Отже, немає нічого дивного, що нас приваблює скоріш рання, “неорганізована” його фаза на Заході, ніж пізня, “організована” й усталена” [656, с. 154]. Варто також пам’ятати, що Галлія кінця V-VI ст. за рідкими винятками все ще зберігала ранній індивідуалістичний характер чернецтва, репрезентований у більшості випадків самітниками та “пустельниками-анакхоретами”, які реалізовували аскетичну практику у відлюднених місцях, рідше – на околицях невеликих гірських містечок. У VI й VII ст. в Юрських горах подвижниками (преп. Гіметьєром, Св. Іллідієм, преп. Портіаном та ін.) з Кондадиско було засновано низку нових монастирів і пустиней у містах Гранво, Лак де Бонлю, Сен-Гіметьєр, Антра, Тоурс та ін. [640, с. 54].

Обов’язковою складовою християнської агіографічної літератури доби Раннього Середньовіччя є наявність опису чудес, пророцтв і видінь того чи іншого святого. Не стало винятком і “Житіє юрських Отців”. Його анонімний автор, як учень і “співтаїнник” преп. Євгенда (про що він згадує у Вступі до Житія), так само описує деякі прояви сокровенного духовного життя галльського авви. Зокрема, анонім розповідає про п’ять видінь, явлених святому, котрими той поділився з автором. Першим було видіння у дитинстві, коли преподобні Роман і Лупікін показали йому його духовних

нащадків [395, с. 154]; його зведення (посвята) в абати двома святителями (це видіння сталося безпосередньо напередодні дня, коли Євгенд дійсно став абатом) [395, с. 135]; видіння у вигляді відвідин апостолів Петра, Павла і Андрія, які сповістили про прибуття часточок своїх мощей з Рима [395, с. 154]; видіння Св. Мартіна Турського, котрий користувався великою шаною і поклонінням в юрських монастирях V-VI ст.: Св. Мартін повідомив преп. Євгенда про те, що він захищає двох ченців з монастиря, які “мандрують (перебувають у дорозі. – *Б.Б.*) у справах обителі Кондадиско” [395, с. 160]; й останнє видіння – явлення преп. Романа і преп. Лупікіна за п’ять років до смерті авви: святі вели Євгенда в ораторій на його похованні, у той час як монастирські насельники протестували [395, с. 176].

Найбільше видіння преподобного за обсягом опису (текстуально) й найбільш деталізоване з точки зору наведеної фактології можна цілком доречно порівняти з подібними видіннями, що містяться у тогочасній східній агіографічній літературі [926, с.90]. Для прикладу наведемо відповідний уривок із Життя, де автору вдалося сконцентрувати головні (знакові) містичні “елементи” видіння на рівні загальної (була як на Сході, так і на Заході) сакралізованої духовно-світоглядної християнської традиції. “Святий отрок (Євгенд. – *Б.Б.*) у видінні був супроводжений двома ченцями і поставлений перед входом у дім його батька таким чином, що він міг уважно споглядати пильним поглядом східну частину неба з її зірками, як колись патріарх Авраам споглядав своїх незчисленних нащадків. І йому було також сказано якоюсь образною мовою: “Таким буде сім’я твоє” (Бут. 15, 5).

Деякий час потому один такий собі [образ] з’явився тут, другий там, інший на іншому місці, поки-но вся множина їх, котра зростала, не стала незчисленною: вони оточили блаженного отрока і преподобних отців – поза будь-якого сумніву преподобних Романа і Лупікіна – котрі духовно звели (піднесли. – *Б.Б.*) його... Це було, немовби величезний бджолиний рій, схожий на якесь медоточиве гроно, – зібрався навколо них і увібрав їх в себе. Й раптово з того боку, куди був спрямований його пильний погляд, Євгенд

побачив мовби величезні двері, відчинені у небесну височину, і якийсь шлях, що розлого спускався до нього звідти, оточений світлом і схожий на ледь нахилену драбину зі сходами з кришталю й ликами янголів, облачених у біле, і радісно співаючих, прямуючих разом з ним та його братами (ченцями-подвижниками. – *Б.Б.*): вони раділи (будучи в захопленні. – *Б.Б.*), вихваляючи Христа, і в той же час, незважаючи на людей, кількість яких дедалі зростала, священний страх Божий, що вразив їх, не дозволяв будь-кому поворухнути вустами, щоб вимовити щось, або головою, щоб подати знак.

Мало-помалу, з обережністю янгольські множини (сонми. – *Б.Б.*) змішалися зі смертними; янголи збирали цих земнородних, приєднуючи їх до себе і виспівуючи ту ж саму пісню, сходили (піднімались. – *Б.Б.*) знов до священних небесних обителів, так само як і прийшли. З цієї пісні святий отрок вловив лише одну фразу, фразу з Євангелія, як він зізнався роком пізніше, коли вступив до монастиря. Ось що хори янголів, які чергувалися, виспівували на кшталт антифонів (я дуже добре пам'ятаю це, тому що Євгенд сам люб'язно відкрив це мені): “Я єсьмь путь й істина й життя” (Ін. 14, 6). Далі ця велика множина [янголів] пішла (залишила небесну драбину. – *Б.Б.*); усіяна зірками ділянка (частина. – *Б.Б.*) неба, яку споглядав він [Євгенд] досить тривалий час, також закрилась; отрок, бачачи себе одного на цьому місці, отямився (прокинувся. – *Б.Б.*) і здригнувся, і вражений жахом цього видіння, негайно розповів про те, що сталося [з ним] своєму батькові. Благочестивий священник відразу ж зрозумів, кому повинен бути присвячений (дарований. – *Б.Б.*) такий у вищому ступені святий син. Без зволікання батько виклав йому початкові знання, і наприкінці того ж року Євгенд був доручений (переданий для виховання. – *Б.Б.*) преп. Роману... В ньому воістину злилися воедино благодатні дарування (харизматичні таланти. – *Б.Б.*), притаманні блаженним старцям, які [ці дарування] духовно вивели (піднесли. – *Б.Б.*) його з його земного пристановища (притулку. – *Б.Б.*), так

що наступне покоління ченців уже сумнівалося, питаючи, на Лупікіна більше схожий Євгенд або ж на Романа” [395, с. 123].

У цьому симптоматичному (і певною мірою “архетипному”) описі символічної небесної драбини Св. Якова (Бут. 28, 12) той самий сакралізований образ, котрий преп. Євхерій використовує в “Похвалі пустелі”, розповідаючи у главі 38 про “невидимі відвідини... янголів, які радіють, і які несуть невсипущу варту над простором пустелі” [313, с. 304].

Суттєва додаткова інформація про інших галльських подвижників означеної епохи зберігається у вже згадуваному вище “Житті Отців” Св. Григорія Турського [119, с. 416]. Ця доволі популярна на Заході в період Середньовіччя агіографічна пам’ятка містить стислі біографії понад двадцяти менш відомих абатів, подвижників, саїтників, стовпників і аскетів, котрі підвизались у найвідлюдніших місцевостях і монастирях гірської Галлії. Серед них, у першу чергу, необхідно згадати імена Св. Іллірія (309-385) [119, с. 193], Св. Квінтіана (453-525) [119, с. 205], преп. Портіана (461-527) [119, с. 213], Св. Галла (489-551) [119, с. 217], Св. Микити Ліонського (502-573) [119, с. 233], преп. Патрокла (510-577) [119, с. 249], преп. Фріарда (507-573) [119, с. 255], преп. Леобарда (472-530) [119, с. 321], преп. Вананція Турського (334-400) [119, с. 291], преп. Сеноха (507-576) [119, с. 285], преп. Еміліана (507-576) [119, с. 269], преп. Калуппана (508-576) [119, с. 263], Св. Микити Трирського (501-566) [119, с. 269], преп. Монегунди (469-530) [119, с. 311] та ін. У своєрідних доповненнях до “Життя Отців” єпископ Тура описує аскетичні подвиги Св. Сальвія (530-584) [119, с. 321], преп. Вулфолаїка (388-459) [119, с. 351], преп. Аредія (520-591) [119, с. 347], преп. Єпархія (514-581) [119, с. 345], Св. Врисія (370-444) [119, с. 336], преп. Хоспикія (395-453) [119, с. 339], саїтників-пустельників Мартія, Урса й Лебата [119, с. 279].

Характеризуючи загальне релігійне тло, яке відобразилося і в Галлії V ст., варто виділити його домінуючу ознаку. Головною проблемою Церкви з IV по VIII ст. залишалась, власне, сама християнізація. Темпи її реалізації вже за Константина I Великого почали зростати, коли Імперія стала активно

підтримувати нову релігію. Ревні єпископи, зі свого боку, не плекали жодних ілюзій щодо духовної переконаності тих, хто навернувся у нову віру з економічних або соціальних причин. І навіть коли наприкінці IV і в V ст. потік новонавернених перетворився на повінь, люди в Римській імперії переходили в нову віру по одному або принаймні родинами (переважно жінки зі своїми малолітніми дітьми), але не племенами і не етнічними групами [926, с. 303]. Не варто забувати, що Церква в Імперії була федерацією досить слабко об'єднаних єпархій, кілька з яких (ті, що згодом набули статусу патріархій та екзархатів) були багатші й престижніші, аніж інші. Єпископи ставали центральними дійовими особами в процесі навернення людей, які проживали в межах їхньої єпархії [926, с. 303].

Християни-індивіди (у більшості випадків представники найнижчих верств греко-римського соціуму – колишні раби, вільновідпущеники, слуги, ремісники, ветерани, жебраки і т.п.) залучали до своєї віри сусідів та родичів, але відповідальність за прийняття та випробування новонавернених завжди лягала на місцевих єпископів. У великих містах, де мешкало багато священнослужителів, які могли навчати нової віри, де найбільше проявлялося державне заохочення (починаючи з часів правління імператора Феодосія I Великого, котрий зробив християнство державною релігією в 392 р.) і де найпотужніше діяв суспільний тиск, нова релігія вже наприкінці V ст. стала релігією більшості, хоча могла там залишатися і значна меншина, складена з євреїв, деяких непохитних язичників, мітраїстів і християнських єретиків [926, с. 306].

Існували неабиякі перешкоди на шляху християнізації сільської місцевості, де проживала більша частина населення Імперії. У V ст. багаті землевласники та їхнє безпосереднє оточення у більшості випадків (зазвичай – з кон'юнктурних причин) уже охрестилися, однак селянська маса (майбутні віллани) становила складнішу проблему. У кількох великих східних провінціях, насамперед у долині Нілу та Анатолії (сучас. Туреччина),

християнство стало панівною релігією. Проте в масштабах Імперії ці регіони у V ст. становили виняток [917, с. 420].

Давні релігійні вірування вперто трималися на більшості сільських територій, у пагусах (округах), де насильницький опір християнству чинили рідко, але пасивний опір був звичним [917, с. 425]. Коли в тому ж V ст. імперське врядування на Заході поступилося правлінню германських королів, християнство було ще переважно міською релігією в суспільстві, де міста поступово занепадали. Великі сільські території без осілого духовенства й постійних церков зазнали християнізації поверхово або взагалі лишалися у полоні традиційних політеїстичних релігійних практик [917, с. 426]. Й усе ж таки за період від V до XI ст. християнство проникло в усі верстви сільського населення, в усі “шпарини” західного суспільства, і ці успіхи беззаперечно засвідчили його стійкість, життєздатність та вміння пристосуватися до найскладніших обставин. Як і в Римській імперії, у VI та VII ст. королі та аристократія нових західних германських держав прийняли християнство і стали всіляко сприяти його зміцненню та поширенню [917, с. 432]. Проповідь християнства в сільській місцевості посилилась, коли Західна Римська імперія розвалилась протягом V ст. Однак навіть після утворення германських держав місцевий єпископ зберіг за собою обов’язок навертати у свою віру селян, котрі проживали на території його єпархії [917, с. 433].

Непомітно, протягом тривалого часу, такі зусилля приносили успіх, але поступ був повільний і нерівномірний. Головним методом поширення християнської релігії було створення нових церков і збільшення числа священнослужителів. У Галлії, наприклад, на початку IV ст. нараховувалось 26 єпархій, а через століття – вже 70 [768, с. 48]. У Північній Італії цей процес відбувався ще швидше: від п’яти єпархій у 300 р. до п’ятдесяти в 400 р. [768, с. 49]. Зі збільшенням числа єпархій мережа церков на Заході ставала густішою, а місцеві маломасштабні заходи чернечої місіонерсько-проповідницької активності – ефективнішими [1129, с. 72]. Саме ці процеси й

знайшли своє яскраве відображення в традиціях агіографічної літератури, в тому числі на теренах ранньосередньовічної Галлії.

Вивчення галльської агіографії V-VI ст. дозволяє констатувати, що аскетичний чернечий шлях отців-подвижників, які підвизалися у Галлії на початку епохи Раннього Середньовіччя, не був у своїй світоглядній основі суто східним, православним. Значною мірою шлях галльської аскези ґрунтувався на духовних ідеалах “апостольського” (першопочаткового) християнства. “Житіє юрських Отців”, де центральними дійовими особами виступають преподобні Роман і Лупікін, з одного боку, фіксує проповідницько-напучувальну й організаційну діяльність найбільш відомих тамтешніх адептів аскези V ст., з другого – описує та визначає головні умови, необхідні для досягнення успіху на ниві “духовної боротьби” і “внутрішнього самовдосконалення” поза межами киновіального, монастирського устрою.

5.3. Арелатські ревнителі православ'я

Коло доволі складних питань, пов'язаних з вивченням проблеми формування і поширення християнського чернецтва в Галлії, хронологічно припадає саме на злам двох великих історичних епох – остаточної руйнації та загибелі старого античного світу і початку становлення нової доби Середньовіччя. Ґрунтуючись переважно на агіографічному матеріалі, спробуємо охарактеризувати організаційні засади галльського інституту чернецтва, його проповідницькі функції, світоглядні пріоритети, ідеали аскези, проаналізувати набутки в галузі християнського просвітництва.

На початок V ст. Галлія (тобто Галльська префектура, яка входила до складу чітко структурованої територіально-адміністративної системи Західної Римської імперії) складалася з діоцезів Британії, самої Галлії та Іспанії. Її столиця після 395 р. була перенесена з Трев у Арль (Арелат). Діоцез Галлії в ті часи залишався одним із найбагатших не лише в префектурі, але й в Імперії. До його складу входило 17 провінцій з 117 містами [640]. В середині I ст. до н.е. римські письменники нараховували в

Галлії близько 90 територіальних одиниць, які отримали від римлян назву “цивітатес” (“civitates”) і котрі зазвичай носили ім’я свого головного міста або племені. Цивітатес, у свою чергу, ділились на райони, в межах кожного з яких було по одному домінуючому (в економічному сенсі) місту, декілька невеликих містечок (в середньому 2-3 тис. мешканців) і певна кількість (до 10-12) укріплених пунктів та селищ.

Крім того, на початок V ст. кількість цивітатес збільшилась до 114 за рахунок фундації нових, поділу старих та зарахування до цивітатес колоній, заснованих римлянами [640, с. 53]. Всі ці великі та малі територіальні одиниці не лише збереглися до кінця римського панування, але й пережили його, а значна їх частина є основою сучасного адміністративного поділу Франції на департаменти з округами, кантонами й комунами.

Римляни протягом епохи домінації перетворили обшинні центри в опорні пункти свого панування на землях Галлії, поширивши на ці осередки латинства (за військовою й адміністративною реформами імператора Діоклетіана) муніципальний устрій [640, с. 55]. Вищий керівний прошарок серед жителів обшин (тобто цивітатес) складали т.зв. куріали (декуріони, муніципи), ради котрих були органами місцевої влади. Рада куріалів відала питаннями міського майна і прибутків, купівлі та продажу ділянок, громадських земель і споруд, внутрішнім порядком та його охороною. Рада складалася з осіб, які обіймали куріальні посади (дуумвіри, едили, квестори, квінквенали, префекти, кваттоурвіри) [768, с. 62]. Деякі з керівних посад були пов’язані з місцевими традиціями й не зустрічаються в інших провінціях Римської імперії. До цієї категорії, наприклад, належали тріумвіри, які опікувались виключно громадськими землями цивітатес, і префекти міської сторожі та арсеналу [768, с. 62]. Вони доповнювали римську муніципальну організацію і сприяли зміцненню місцевої знаті.

Християнські єпископи Галлії також намагались зайняти провідне становище в міських куріях. Їх претензії здебільшого були пов’язані зі зростанням церковного землеволодіння, яке відчутно зменшувало земельний

фонд куріальних округів; одночасно становище ускладнювалось через важкий фіскальний гніт з боку римського сенату [828, с. 48], котрий після першого повстання багаудів наприкінці III ст. збільшився протягом IV ст. для галльського населення майже вдвічі, і в цілому сягав 24 млн солідів, або 20,9 млн тонн зерна на рік (дані на 357 р.) [1129, с. 93]. Ще одним симптоматичним чинником, який характеризує загальне соціально-політичне тло Галльської префектури на початку V ст., став наступний факт: коли натиск варварів на рейнський кордон зумовив необхідність зміцнення його оборони, більша частина легіонів була у 405-406 рр. виведена Стіліхоном в Італію (для експедиції на Схід, для оборони столиці, для походу проти Гільдона й для захисту Італії від вестготів, керованих Аларіхом) [828, с. 50].

Отже, є підстави стверджувати, що уряд Заходу (Західної Римської імперії) фактично вже не виконував функцій щодо захисту Галлії і не брав до уваги ту обставину, що країна залишилась без належної оборони та війська (у подальшому, як відомо, відсутність римських легіонів призвела до нового великого повстання багаудів із центром в окрузі Арморіка (сучас. Бретань), очолюваного у 435-437 рр. Тібаттоном; після придушення Флавієм Аецієм, рух багаудів знов активізувався на землях Центральної Галлії в 40 – 50-х рр. V ст.). Нашестя племінних коаліцій аланів, вандалів і свевів, котрі прорвали в 407 р. рейнський кордон і, форсувавши Рейн, увірвались у Галлію, спустошуючи все на своєму шляху, суттєво змінило наступний політичний та релігійний розвиток цього регіону.

На середину V ст. врядування Церквою в Галлії відповідало “східній системі” – тобто було упорядковане за православною традицією, а не латинською. Отець Серафим (Роуз) зазначає, що на початок VI ст. в Галлії вже існувало 130 єпископств, 11 з яких очолювали митрополити або архієпископи великих міст країни з правами головування над єпископами їх округу [656, с. 93]. Наприклад, митрополит Арля (на півдні країни) зазвичай головував над іншими митрополитами, особливо в той час, коли єпископом Арльським був Кесарій (502-542) [617, с. 143]; саме він збирав помісні

собори єпископів і керував на них. У галльських єпископів не було вікаріїв: кожний єпископ здійснював керівництво власною єпархією, а питання, які стосувались багатьох єпископів, вирішувались лише на соборах, де всі клірики мали однакове право голосу [550, с. 221].

Римський первосвященик, хоча й вшановувався на Заході як патріарх, проте був лише “першим серед рівних”, і влада його над низкою супідрядних (за встановленою церковною ієрархією) територій мала свої функціональні обмеження, як і сакральна влада чотирьох східних патріархів. Папа Григорій I Великий висловлювався виключно “проти” щодо присвоєння будь-кому з патріархів (у тому числі й собі) титулу “Вселенський”. Зокрема, Римський понтифік писав: “Що ти скажеш Христу, Главі всієї Церкви, на Страшному Суді, якщо наважишся всіх Його людей поставити під себе, назвавшись Вселенським... Звичайно, Петро є першим з апостолів, сам член Вселенської Церкви, Павло, Андрій, Іоанн – вони ж були просто глави місцевих общин... І жоден з усіх цих святих не просив, щоби його називали Вселенським... Прелати цієї апостольської єпархії, котрій за промислом Божим я слугую, мали запропоновану їм честь називатись вселенськими... І все ж таки жоден з них ніколи не бажав називатись таким титулом, не захопився за це необмірковане ім’я, щоби, якщо через сам ранг понтифіка йому і треба би було прийняти на себе велич втаємниченості, він міг би від нього відмовитись заради всієї своєї братії” [55, с. 418].

Характеризуючи наведений уривок, необхідно підкреслити, що назва “апостольська єпархія”, яка фігурує в тексті, крім усталеної проєкції на єпархію (“патримоній”) Св. Петра, в ті часи застосовувалась і щодо всіх інших єпископських єпархій (“кафедр”), у тому числі й галльських; даний звичай також фіксує лист преп. Радегунди (зберігся в “Історії франків” (IX, 42) Св. Григорія Турського): “Святим Отцям у Христі і владикам єпископам, які достойно обіймають посади в своїх апостольських єпархіях...” (сам Св. Григорій у своєму творі особливо відзначає “апостольську єпархію” в Бордо). Навіть відома справа Св. Іларія Арльського (Арелатського), котра деякими

дослідниками розглядається з точки зору типового прикладу “папського втручання” в справі Галльської Церкви, мала в очах самого папи Св. Лева I Великого дещо інший сенс. Для порівняння викладемо спочатку офіційний (у руслі церковної історіографії) перебіг подій.

На майже щорічних зборах, які скликалися в Галлії для вирішення кліром нагальних церковних справ та тимчасових питань, Іларій зазвичай головував, і на Арелатському соборі 443 р. йому, як Арелатському єпископу, було надане право скликати місцеві собори [668, с. 71]. Надалі, коли на одному з таких соборів (Безансонському, що проходив у 444 р.) позбавили сану єпископа Целідонія за те, що він до хіротонії був одружений з удовою, а коли ще як світська особа, займаючи посаду декуріона, підписував смертні вироки, – для Іларія почалось зіткнення, яке, з одного боку, продемонструвало його духовну стійкість, з другого – виявило намагання римських єпископів підпорядкувати собі всю Західну Церкву [616, с. 635]. Целідоній поспішив до Рима зі скаргою на своє скинення, і був прийнятий в Апостольській столиці з честю; папа повернув йому єпископський сан. Іларій, дізнавшись про це, також негайно вирушив пішки (в грудні) в Рим для відповідної бесіди з Левом Великим. Під час аудієнції Іларій поводив себе не як підлеглий Римського понтифіка, а як рівний йому “брат по вірі” [1012, с. 162]. В бесіді з Левом він висловив подив, що позбавлені сану в Галлії “допускаються до вівтаря в Римі” [1012, с. 162].

Апелюючи до стародавніх християнських звичаїв і постанов, що існували в церковній практиці, єпископ Арля фактично доводив відсутність у первосвященника Рима права притягувати до свого суду галльські справи. Крім умовлянь папи, на захист Целідонія в Римі стали його особисті друзі-сенатори, які навіть дійшли до прямих погроз на адресу Іларія. Проте останній продемонстрував твердість характеру і не погодився поновити церковне спілкування та молитовне єднання з Целідонієм. У цій напруженій ситуації Св. Лев I Великий, за власними ж словами, міг протиставити наполегливості Іларія лише своє терпіння [616, с. 636]. На Арльського

владику були й інші скарги в Рим; особливо багато галасу наробила скарга єпископа Проекта, підписана багатьма членами його пастви: на місце цього Проекта, оскільки він був хворий, Іларій поставив нового єпископа, всупереч волі старого і без консультацій з його кліром.

Св. Лев поновив Проекта на кафедрі, а до єпископів В'єннської провінції, до котрої належала кафедра Проекта, звернувся з палким листом, де обґрунтовував і доводив превалюючі права своєї кафедри тим, що вона веде свій початок від апостола Петра, що в стародавні часи до Римського єпископа з різних земель звертались з апеляціями або за затвердженням рішень, скаржився на Іларія, що він порушує ustalений порядок своїми “гордовитими зазіханнями”, не бажаючи коритись апостолу Петру, пихатими словами принижуючи гідність, яка “личить блаженному Апостолу”, привласнюючи собі достойність митрополита й простягаючи свою владу на тих, хто йому не підлегли [616, с. 636].

Римський понтифік також висловлював думку, що Іларія треба відлучити від спілкування з Апостольським престолом, заборонити йому право хіротонізувати церковнослужителів, позбавити владу Арля й права скликати собори та підпорядковувати власній юрисдикції церкви, котрі не належать до його єпархії. Звичайно, Іларія непокоїло і ображало таке ставлення до нього з боку Римського єпископа; однак він продовжував визнавати себе у своєму праві, відхиляючи звинувачення Лева. Не поступаючись Риму особистими владними прерогативами, Св. Іларій все ж відрядив у 446 р. до Рима, для владнання цієї суперечливої справи, спочатку одного пресвітера, пізніше ще двох єпископів; крім того, єпископ Арля сам неодноразово писав до Апостольської столиці листи з метою подолання загрозливого конфлікту [1012, с. 165].

Як резюмує з цього приводу російський дореволюційний дослідник В. Певницький: “За нього заступились і сприяли роз'ясненню справи сильні (впливові. – Б.Б.) світські люди, – і смута закінчилась благополучно, продемонструвавши у всій силі характер Іларія” [616, с. 636]. Проте отець

Серафим (Роуз) інтерпретує ці події інакше. Він вважає, що Св. Лев Великий скасував санкції Іларія, спрямовані проти Целідонія, не заради якихось “папських прав”, а з наміром відновити старі (початкові) автономні права місцевих єпископів Галлії [656, с. 94]. Американський дослідник міркує, що папа виступав за відродження церковної децентралізації на галльських землях. Як головний аргумент щодо свого висновку отець Серафим цитує останній абзац листа Св. Лева (“Листи Св. Лева Великого”, лист X), адресованого, як уже підкреслювалось, єпископам провінції В’єнна: “Ми не тримаємо в своїх руках призначення (на церковні посади. – *Б.Б.*) у ваших провінціях, але заявляємо, що не будемо терпіти жодних подальших нововведень, і що в майбутньому жоден узурпатор не зможе зазіхнути на ваші привілеї” [656, с. 94-95].

Таким чином, виходячи з двох наведених історіографічних прикладів (Певницький – Роуз), які демонструють майже діаметрально протилежні точки зору на питання стосовно принципів галльського єпископського врядування, необхідно зазначити, що мотивація вчинків Римського понтифіка і його власне аксіологічне пояснення залишаються дискусійними з огляду на невизначеність у V ст. юридично-правового (в межах церковного канонічного права) статусу та духовних прерогатив папської влади. З другого боку, ще існуюча відсутність остаточно утвердженої “вселенськості” первосвящеників Апостольської столиці (на ґрунті їх широких владних пріоритетів, які “розквітли” лише після схизми 1054 р.) дозволяла Церкві Галлії залишатись у ті часи адміністративно і структурно незалежною від Римської курії та папського двору.

Галльські митрополити V-VI ст. не мали безпосередньої влади навіть над єпископами власної провінції. Наприклад, коли Фелікс, єпископ Нантський, висунув фальшиві звинувачення проти Св. Григорія Турського, свого окружного митрополита, лютуючи через те, що не може заволодіти деякими церковними багатствами з єпархії останнього, Св. Григорій не міг зробити нічого, крім як висловити гнів на таку непристойну поведінку у

відповіді, не позбавленої властивого йому стриманого гумору: “Яка прикрість, що не Марсель обрав тебе своїм єпископом! Тоді замість того, щоби привозити вантажі олії та інших товарів, його кораблі привозили б лише папірус, котрий дав би тобі більшу можливість писати свої пасквілі на чесних людей, подібних до мене” (“Історія франків”, V, 5). Зрозуміло, що наведений тут приклад ілюструє частину далеко неоднозначних взаємин, які панували в середовищі галльського кліру на початку епохи Раннього Середньовіччя.

Звернемось, однак, до розгляду проблеми становлення в цьому регіоні православного чернечого інституту, висвітливши подвижницьку діяльність найбільш відомих святих, аскетів і проповідників Церкви Галлії V-VI ст. Аналізуючи християнське життя православної Галлії, цілком об’єктивним твердженням є визнання креативної ролі саме чернецтва. Воно виникло на галльському ґрунті в 60 – 70-х рр. IV ст., коли чутки про аскетичні подвиги великих єгипетських Отців і старців досягли Заходу. Подвижницька діяльність першого (принаймні за офіційною церковною версією) галльського самітника і аскета Св. Мартіна Турського дала поштовх виникненню чернечих киновій. Уже за його життя кількість ченців у країні дорівнювала приблизно 5-6 тис. [713, с. 74]; з них близько 2000 були присутні на похороні святого Мартіна в 397 р. [713, с. 74]. З фундацією на початку наступного століття Лерінського монастиря в традиціях Єгипту і появою опусів преп. Іоанна Кассіана, присвячених духовному вченню єгипетських отців першої чверті V ст., “золотий вік” чернецтва в Галлії розпочався. За два наступні століття (тобто до середини VII ст.) в Галлії було засновано близько двохсот монастирів [713, с. 105].

Проте історія галльського православного чернецтва в цей період не була історією аскетичних структурованих корпорацій. Чернечі ордени середньовічного Заходу з їх централізованим керівництвом та єдиним (з претензією на уніфікованість) Статутом не зазнали поширення в Галлії протягом V-VI ст. Навіть панування Статуту Св. Бенедикта Нурсійського над

чернечими інституціями Західної Європи (панування, яке при всіх своїх позитивних моментах також вказує на поступове “охолодження” першого чернечого запалу латинян) до VIII ст. не торкнулося галльської території. Духовний тон чернечої Галлії цих віків задавався лише православним Сходом [656, с. 103].

Найбільш цілісна картина розвитку чернецтва в окреслений період на Заході міститься в творах Св. Григорія Турського, зокрема в його “Житті Отців” (23 біографії подвижників християнської аскези) і на сторінках “Історії франків”. Серед низки агіографічних опусів Святого Григорія, в першу чергу, доречно виділити біографії преподобних Романа і Лупікіна, Життя абатів Сеноха, Патрокла, Портіана та Авраама, преп. Урса й Леобата, Монегунди, Ванантія Турського, Вулфолаїка, Аредія, Хоспікія, Спархія, Свв. Врісія, Сальвія, Микити Ліонського, Квінтіана, Іллідія [64, с. 183]. На окрему дослідницьку увагу заслуговують описи життя та аскетичної практики таких відомих галльських самітників, як преп. Леобард, Еміліан, Калуппан, Фріард та ін. [64, с. 255]. Однак найважливіший світоглядно-організаційний вплив на процес становлення православного чернецтва Галлії здійснили твори саме преп. Іоанна Кассіана, тому звернемося до їх аналізу.

Досить мало залишилось свідчень стосовно письмових джерел, через які православне аскетичне вчення передавалось учням Св. Мартіна та іншим першим подвижникам Галлії: можливо, що вони не мали нічого, крім “Життя Святого Антонія” Св. Афанасія Великого і якоїсь однієї з ранніх латинських версій Житій та висловів єгипетських отців (за типом “Лавсаїка” Палладія Єленопольського).

За наявності живого взірця чернечого ідеалу, яким був Св. Мартін Турський, цих джерел, скоріш за все, було достатньо; проте коли кількість галльського чернецтва зросла майже до 6 тис. adeptів і виникло багато нових монастирів (Люкон, Св. Віктора, Кондат, Св. Вінсента, Агаунум, Св. Галла Клермонського, Св. Медардуса Суасонського, Шартре, Аух, Св. Іллідія, Аутун, Шалон, Лангр, Понтіон, Камбре, Кондадиско, преп. Романа, преп.

Іоли та ін.), потреба в більш “систематичному” письмовому (фіксованому) викладі чернечого вчення (т.зв. основ християнської аскетички) стала суттєво зростати. В цій ситуації галльські подвижники звернулись за таким викладом до преп. Іоанна Кассіана, абата заснованого ним самим у 416 р. великого чоловічого монастиря Св. Віктора в Массилії (Марселі) (жіноча обитель Христа Спасителя була закладена Іоанном наступного року), який щойно прибув у Південну Галлію після тривалого перебування в чернечих пустелях Єгипту і Палестини [828, с. 86].

Добре засвоївши вчення єгипетських отців і “будучи сам людиною духовного складу”, він, як відзначалось, відповів на їх прохання двома книгами: “Про постанови киновітян” (“Institutes”, 12 розділів), що являє собою зовнішній розпорядок (за типом інструкції) чернечого гуртожитного (тобто влаштованого за Правилами Св. Пахомія Великого) життя (одяг, служби, дисципліна, система покарань і т.п.) й духовно-аскетичне вчення на елементарному рівні, та “Співбесіди єгипетських подвижників” (“Conferences”, 24 бесіди з аввами Сходу), де послідовно викладається вчення про чернецтво великих єгипетських отців [1102, с. 137]. Ці опуси, адресовані галльським абатам і фундаторам монастирів, у V-VI ст. залишались найбільш авторитетними аскетичними трактатами в Галлії та (дещо меншою мірою) інших західних країнах також [904, с. 431].

За аскетичний ідеал Кассіан взяв східну практику, однак адаптував її (в бік пом’якшення) відповідно з більш суворими геокліматичними умовами території Галлії. Витяг з твору преп. Іоанна “De institutes coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis”, складений Ліонським єпископом Євхерієм, став за досить короткий час популярним статутом у більшості південногалльських монастирів [1102, с. 210]. Коли Церкву Галлії охопили пелагіанські суперечки (уродженець Британії єресіарх Пелагій відкидав догмат Християнської Церкви про гріховну природу людей і на цій підставі заперечував рабство), Кассіан зайняв на чолі “массилійців” особливу позицію: він засудив пелагіанство, однак напав на августинівське вчення

(теологічну доктрину) про передвизначення, вбачаючи в ньому небезпеку для моральності вірних.

Наблизитись до розуміння чернечого руху (тобто осмислення його сутнісних характеристик), який описав в агіографічних творах Св. Григорій Турський, можна, зокрема, через розгляд вчення преп. Кассіана, котре міститься в його “Постановах” – своєрідній “абетці” тогочасного аскетичного життя [1102, с. 214]. Цей твір автор присвятив Кастору, єпископу Апта (містечко, розташоване північніше Марселя), який перед тим заснував у своїй єпархії киновіальний монастир. У Вступі до твору преп. Кассіан пояснює, що вимагалось від нього і що він збирається викласти: “Бажаючи, щоби гуртожитні обителі в твоїй області влаштовані були за правилами східними, а особливо єгипетських монастирів... від мене, убогого словом і знанням ти вимагаєш, щоби я виклав ті монастирські правила, що я бачив у Єгипті і Палестині, й про котрі чув від отців, щоби братія нового твого монастиря могла знати спосіб життя, який ведуть там святі” [828, с. 297].

Далі, посилаючись на авторитет Св. Василя Великого, Єронима Стридонського та інших Отців Церкви, Кассіан обіцяє говорити “про правила монастирські, про походження восьми головних пороків і про те, як можна, за вченням Отців, викоринити ці пороки”, оскільки “краще тих монастирів, котрі спочатку апостольської проповіді засновані Святими і Духовними Отцями, не може бути жодне нове братство на Заході в країні Галлії” [828, с. 298].

Особливий наголос преп. Кассіан робить на необхідності звичайної праці: “Від того і залежить, що в цих (західних. – *Б.Б.*) областях ми не бачимо монастирів з такою значною кількістю братії; тому що вони не підтримуються результатами від своєї праці так, щоби могли постійно перебувати в ній; а якщо б як-небудь щедрість іншого й могла надати їм достатнє харчування, то любов до неробства і дозвільність серця не попустять їм довше перебувати в тому місці. Тому у древніх отців в Єгипті

склалась приповідка: працюючого ченця спокушує один біс, а на ледащого нападає незліченна множина бісів” [828, с. 304].

Іншою важливою частиною початкової чернечої підготовки є навичка не довіряти власному судженню, тісно пов’язана з одкровенням помислів. З цього приводу преп. Кассіан напучує: “Отже, якщо ми хочемо наслідувати євангельській заповіді і бути наслідувачами Апостола та всієї... Церкви, або Отців, котрі в наші часи послідували добродійностям і вдосконаленню їх, то не повинні ми покладатись на свої судження, обіцяючи собі євангельську досконалість від цього холодного та жалюгідного стану; але йдучи за стопами їх, повинні старатись не вводити в оману самих себе і так будемо виконувати монастирське благочиння і постанови, щоби нам воістину зректись від цього світу” [828, с. 306]. Вісім з дванадцяти глав “Постанов” присвячені опису восьми головних пороків (ненажерливість, блуд, користолобство, гнів, сум (туга), смуток (журба, нудьга), пиха і погорда) та боротьби, яку чернець повинен з ними вести. Ці глави мають суто практичне значення і містять у собі численні повчальні приклади з досвіду пустельних Отців.

Нарешті, резюмує святитель, “подвижник повинен повністю усвідомлювати те, що досягнення його мети, тобто перемога над пристрастями і спасіння душі приходять не від власних його зусиль як таких, а від благодаті Божої” [828, с. 318]. І завершують книгу “Постанов” наступні симптоматичні слова преп. Кассіана: “Будемо усвідомлювати, що ми самі по собі без допомоги благодаті Божої нічого не можемо зробити, що стосується здійснення добродійностей, і воістину будемо впевнені, що і те сутне, що ми удостоїлись осягнути, є даром Божим” [828, с. 321].

Торкаючись питання богослужбової практики в Церкві Галлії, необхідно відзначити, що добовий цикл служб здійснювався за тим самим “регламентом”, котрий до сьогоднішнього дня зберігся в Православній Церкві: вечірня, вранішня, часи (1-й, 3-й, 6-й, 9-й), всенощна. Специфічний зміст служб (наприклад, які псалми в яких службах читати) відрізнявся від

східного, однак загальні складові (псалми, антифони, взяті з псалмів, читання глав зі Старого та Нового Завітів, піснеспіви) були тотожними [1102, с. 260]. Перед великими святами вечірня й вранішня з'єднувались разом у всенощну. Служби в галльських киновіальних монастирях V-VI ст. зазвичай тривали довше (на 2 – 2,5 години), ніж у парафіяльних церквах і соборах [1102, с. 260].

Необхідно також підкреслити, що т.зв. галльський обряд, котрий багатьма “деталлями” відрізнявся від римського, був у VI-VII ст. поширений і в Іспанії. Надалі, протягом VIII-IX ст. його з території Галлії та Іспанії витіснив римський церковний обряд; на початок XI ст. галльський обрядовий “елемент” повністю зникає на Заході. Разом з тим, доцільно зазначити, що церковні тексти ранньосередньовічного періоду, котрі дійшли до нас, передають лише загальний зміст (тобто лише уніфіковану обрядову канву) деяких служб, не вдаючись до структурних подробиць [1102, с. 265]. Проте наявний джерельний матеріал все ж дозволяє висловити думку, що “галльська меса” як “місцева” літургія в ряді пунктів аналогічна східній літургії й відрізняється з римською месою; особливо впадає у вічі наявність “Великого виходу” з неосвяченим ще приношенням і заклик до оглашених залишити храм [926, с. 177]. Однак у ті часи навіть латинська меса менше відрізнялась від східної (православної) літургії (така ситуація тривала в Західній Церкві майже до кінця X ст.), і не виникало жодних проблем у тих, доволі частих випадках, коли священики-латиняни служили літургію в Константинополі разом зі столичними пресвітерами, або коли східне духовенство приїздило на урочисті служби в Рим [926, с. 180].

Літургійний рік також у цілому залишався єдиним і для Заходу, і для Сходу; різницю становили лише культу місцевих святих. Наприклад, той самий святий Григорій Турський в “Історії франків” (X, 31) пише, що в Турі служили особливі всенощні свята святим Мартіну, Літорію та Врисію Турським, Св. Симфоріану Отанському й Св. Іларію з Пуатьє. На всьому терені християнської Галлії вірні суворо додержувались Великого посту,

пісними днями на тижні були середа й п'ятниця; вшановувався подвижниками й передріздвяний піст [656, с. 85]. Дні молінь, про які згадує святий Григорій, були особливими днями посту та молитов перед святкуванням Вознесіння; їх встановив Св. Мамертій В'єннський у 40-х рр. V ст., а через століття вони поширились по всій Галлії та інших країнах Західної Європи (“Історія франків”, II, 347).

Багато уваги питанням практичного церковного богослужіння в монастирях приділив і преп. Кассіан. Зрештою, варто підкреслити, що в дидактико-напучувальному сенсі його “Постанови” чітко відобразились у вченні наступних Отців християнської Галлії, сформувавши цілий пласт усталеної духовно-світоглядної традиції в межах православної (пахоміанської) аскетичної традиції. Отже, в руслі подвижницької спадковості звернемось до розгляду діяльності другого за значенням після самого преп. Кассіана з Отців галльського чернецтва V ст. – преп. Фавста Лерінського.

Преп. Фавст (411-490) був абатом Лерінського монастиря (обитель на острові Лерін у Середземному морі; заснував її 409 р. Св. Гонорат [851, с. 33]) в останні роки життя Іоанна Кассіана, а у подальшому – єпископом Регіума (Рієза) (містечко за 160 км від Марселя). Як богослов і аскет преп. Фавст уславився своїм захистом “східних” вчень із таких питань, як відносна тілесність душі (його ключова теза: “Лише Бог є абсолютно безтілесним”) та співвідношення благодаті й необмеженої волі; однак його найголовніша роль в історії галльського подвижництва – вчитель чернечого життя й один з фундаторів західного старецтва [713, с. 285].

Саме він вплинув на формування духовно-аскетичних ідеалів великого Отця VI ст. Св. Кесарія Арелатського. В напученнях своїм послідовникам (твір “До ченця”) він робить той самий дидактичний наголос, що і преп. Кассіан: “Аж ніяк не для миру і спокою, не для безтурботності прийшли ви на цей острів (Лерін. – *Б.Б.*), а швидше підвизатись і мужньо вояцтвувати... Ми прийшли на ці відлюднені береги, в лави вояцтва духовного з тим, щоби боротись щодня проти наших пристрастей... Звання наше зобов'язує нас

відкидати все, що може дати нам це життя з розваг та слави. Найсолодші на світі речі повинні бути чужими нам, помисли наші повинні устрімлюватись виключно до вічного воздаяння, обіцяного нам. Радіти, живучи в покорі та зневазі, ревно прямувати до жебрацтва, відсікати не лише прихильність серця до тварного, але й саму волю – ось наші засоби для досягнення досконалості”[1102, с. 345].

Першим реальним адептом пустельництва в Галлії стає учень Св. Гонората (365-430) Св. Євхерій Ліонський (381-449), автор “Похвали пустелі” (“De laude eremi”). Джерела повідомляють, що в 420 р. він разом з дружиною прийняв рішення вести усамітнене життя, віддавши двох синів на виховання в Лерін; за свою добродійність та аскетичні подвиги Євхерій був 431 р. обраний єпископом Ліона [1102, с. 270]. Взагалі доречно відзначити, що все галльське подвижництво V ст. так чи інакше мало відношення до Лерінського острівного монастиря. В тогочасній агіографічній літературі ця чернеча обитель описується (за своїм устроєм і традиціями) як єгипетська лавра, однак з елементами єреміторію [851, с. 64]; ця обставина обумовила його організаційну унікальність (подібного монастиря на території Галлії не існувало). З іншого боку, опис “типового” (найбільш поширеного в V-VI ст.) монастиря на галльських землях подає в “Житті святого Мартіна” Сульпіцій Север.

“Це місце, – пише Сульпіцій, – було таким глухим і віддаленим, що уособлювало (в собі. – *Б.Б.*) всю відлюдненість пустелі. З одного боку, воно було огорожене скелястими бескидами високої гори, рівний простір, що залишався, був оточений тихим закрутом Луари. Туди вів лише один підхід, і той дуже вузький. Його (Св. Мартіна. – *Б.Б.*) власна келія була з дерева (на кшталт фіваїдських хиж для анахоретів. – *Б.Б.*), як і в багатьох із братії, але більшість із них видовбували собі печери в скелях гори, що стреміла (над рікою. – *Б.Б.*). Тут було близько вісімдесяти учнів, які виховувались на прикладі свого преблаженного наставника. Жоден (із неофітів аскези. – *Б.Б.*) не володів нічим власним: усе клалось у загальний котел... Рідко хто залишав

свою келію, за винятком тих випадків, коли вони збирались усі разом для богослужіння” [257, с. 250].

Оскільки подібні поселення ченців почали в Галлії досить швидко множитись, особливо з середини V ст., то й потреба подорожувати в Єгипет, щоб побачити “християнські пустелі” (Фіваїду, Келлію, Нітрію) ставала дедалі менш нагальною. Перш за все сам Св. Іоанн Кассіан поклав кінець ідеї “ходіння на Схід” за чернечою “наукою” (аскетичним досвідом), коли виклав у своїх трактатах вчення великих єгипетських старців. Зокрема, коли він почув, що преп. Євхерій, уже після перебування “на Лерінах”, замислив іти до Єгипту, то присвятив йому (і авві Гонорату) сім книг своїх “Співбесід” [656, с. 122]. Крім того, сам Євхерій, глибоко просякнувшись переконаннями Кассіана, приймає рішення почати практику усамітнення, керуючись власними квістичними міркуваннями, ставши надалі взірцем галльської аскетичної традиції.

Підбиваючи підсумок висвітленню особливостей формування інституту галльського чернецтва, необхідно підкреслити його традиційне тяжіння за часів Великого переселення народів до православного Сходу, православних духовно-аскетичних, світоглядних і морально-етичних набутоків, які втілились в усталених християнських ідеалах та взірцях праведності. Разом з тим, саме в V-VI ст. на Заході, й зокрема на теренах Галлії, з’явилися перші локальні приклади досить активного чернечого подвижництва і досконалої аскетичної практики; виокремилась також категорія талановитих “письменників-пропагандистів”, здатних у суто дидактичному дусі складати апологетичні Життя, котрі й до сьогодні залишаються для дослідників головними агіографічними першоджерелами з історії православ’я Заходу.

Серед ряду тогочасних видатних (у патрологічному сенсі) агіографів варто згадати імена Свв. Григорія і Мартіна Турських, Свв. Іларія, Гонората і Кесарія Арелатських, преп. Іоанна Кассіана Марсельського (Римлянина), Проспера Аквітанського, Константина Ліонського, Сульпіція Севера та ін. З

іншого боку, тенденції (на регіональному рівні), пов'язані з процесом поступової адаптації східної аскетичної традиції під римські (папські) симпліфікаційні “стандарти”, привели протягом IX-XI ст. до евіденційної перемоги серед кліру Галльської Церкви латинської теократичної доктрини і домінування орденської, переважно бенедиктинської, форми організації в чернечому середовищі Галлії.

5.4. Кельтська Церква та її чернеча складова

Феномен Кельтської (Ірландської) Церкви в історії християнства доби Вселенських соборів займає особливе місце у зв'язку з її яскравою етнонаціональною самобутністю і специфічною релігійно-обрядовою практикою, які від самого початку визначили сакральні складові духовного та аскетичного розвитку тогочасного ірландського чернецтва на тлі загальної асоціальної сутності цієї контемпліативної інституції. В певному розумінні унікальність традицій Кельтської Церкви обумовила й актуалізувала науковий інтерес до проблематики, що ґрунтується, зокрема, на вивченні характерних рис, особливостей і резигнаційних реалій ранньосередньовічної ірландської агіографії, процесу християнізації означеної території, аспектів життя і побуту місцевого чернецтва тощо.

Переходячи до висвітлення християнської аскетичної соціокультурної парадигми в ранньосередньовічній Ірландії на прикладі становлення Кельтської Церкви та її чернечих традицій, звернемося, з одного боку, до аналізу ідеалу святості, що відображений у численних текстах жанру агіографії, найбільш репрезентативного для виокремленого історичного періоду, з другого – розглянемо світоглядну специфіку сприйняття та осмислення феномену святості тогочасним англосаксонським суспільством у руслі історичної реконструкції характеру християнської духовності, соціумних параметрів церковно-релігійного життя і домінуючих категоріальних уявлень, культово-обрядових універсалій та загальнозначимих культуртрегерських тенденцій, котрі реалізовувались у

міру поширення чернечої проповіді і чернечого подвижництва на Британських островах протягом V-VIII ст.

Перший етап християнізації стародавньої Ірландії традиція пов'язує з проповідницькою діяльністю Св. Патрика (Patricius). Однак ця напівлегендарна фігура за весь час досліджень і наукових дискусій не стала зрозумілішою навіть для фахівців. Головна проблема патрикіанських студій – обмежена кількість надійних, достовірних джерел про життя цього ірландського святого. Зокрема, відсутні точні дати його народження і смерті, в офіційних церковних біографіях багато хронологічних лакун. Та попри це, початок Християнської Церкви в Ірландії передання ототожнює з особою Св. Патрика: він став найбільш шанованим святим острова, визнаним “апостолом Ірландії” [808, с. 14]. Звичайно, можна стверджувати, що, наприклад, про життя просвітителя Північної Британії Св. Нініана Уїтхорського (360-432) відомо ще менше, але проблема історичної атрибутивності Патрика від того не стає простішою, і це за наявності порівняно достатньої джерельної інформативності стосовно його місіонерства та подвижництва [1004, с. 22].

Пізня (починаючи з середини IX ст.) житійна література, біля витоків якої стоїть опус Мурьху мокку Махтені, створила особливу патрикіанську традицію. Цей корпус текстів, по суті, є зібранням міфів, що розквітнули, як відзначає Г. Бондаренко, вже в літературних пам'ятках на середньоірландській мові; серед них можна згадати типову “Розмову старійших” (“*Accalam na Senorach*”) кінця XII ст. [473, с. 9]. Патрик поступово входить у місцеву національну традицію, стає героєм епосу, поезії та прозаїчних оповідей. Проте за всіма живописними картинами з життя “апостола Ірландії” дослідник чітко бачить лише два тексти, які проливають світло на біографію історичного Святого Патрика, написані ним самим у першій половині V ст. – “Сповідь” (“*Confitssio*”) і лист північнобританському королю Коротіку [473, с. 9]. Аналіз цих текстів дозволив молодому московському кельтологу Г. Бондаренку поставити питання про те, що Патрик не може вважатися єдиним і найбільш раннім християнським

місіонером в Ірландії, й її “апостолом” святитель став лише завдяки церковному переданню, котре склалося протягом середніх віків.

Ось яку аргументацію наводить дослідник: “Достатньо згадати про місію галло-римлянина Св. Палладія, першого єпископа ірландців, який згідно з Хронікою Проспера Аквітанського був поставлений в єпископи Римським папою Целестином у 431 р. Важливо, що Св. Патрик вирушив проповідувати християнство в Ірландію без санкції папи, але корячись янголу Вікторику (*Confessio*, §23). Проспер у своєму стислому свідченні прохоплюється, що Св. Палладій був призначений першим єпископом “для ірландців, які вірять у Христа” (“*ad Scottos in Christum credentes*”). Тобто на той час в Ірландії, котра ніколи не була частиною Римської імперії, вже мешкали християни, чії душі потребували захисту перед лицем пелагіанської ересі, що поширилася тоді у Британії. Християни ці могли бути як романо-британського походження (полонені та їхні нащадки), так і місцевого ірландського.

Судячи з усього, перші християни в Ірландії з’являються вже в кінці IV ст.: це були, в основному, купці з Римської імперії, полонені, раби, члени їх сімей. На кінець IV ст. припадають і перші християнські поховання в Ірландії. Необхідно пам’ятати, що IV-V ст. були часом постійних набігів ірландських морських розбійників на західне узбережжя Британії, коли в полон брали багатьох місцевих жителів, як того ж самого Патрика. Окрім останнього, який діяв на півночі країни, і Палладія, місія котрого, скоріш за все, поширювалась на схід (великий Лейнстер, включаючи Брегу і землі на південь від ріки Ліффи), варто згадати ще й про південний центр християнської проповіді в Мунстері, який здавна мав торговельні зв’язки з континентом” [473, с. 10].

Далі автор підкреслює: “У зв’язку з тим, що апостолом Ірландії вважався романо-британець Патрик, а не Палладій, у середньовічній ірландській традиції і в науковій літературі XX ст. народилась концепція “двох Патриків” (старого і молодого, або навіть трьох), особливо приваблива

через дві дати смерті Св. Патрика, що збереглися в ірландських анналах (457 та 492 рр.) [1040]. Крім того, останнім часом археологічні свідчення й історичний аналіз агіографічної літератури вказують, що південь Ірландії, Мунстер, був, вірогідно, зоною найбільш раннього поширення християнства в Ірландії місії або місій, котрі передували Св. Патрику, чия діяльність пов'язується з північню острова, Ольстером (стародавнім Уладом). Патрик був єпископом Ірландії, поставленим, скоріш за все, британськими єпископами, а не самим папою, на відміну від Палладія. В той самий час, питання стосовно його єпископування залишається складним: існують підозри, що Патрик міг бути й самозванцем. Дивно і невпевнено Патрик починає свого листа до короля Коротика: “Я, Патрик, грішник і неук, тут в Ірландії заявляю, що я єпископ (*episcopus me esse fateor*)” [473, с. 10-11].

Зі “Сповіді” Св. Патрика та всієї ранньосередньовічної патрикіанської традиції можна зробити висновок про унікальне становище цього святого в історії Ірландської Церкви. Симптоматично, що лише з його творів можна дізнатись про початок християнізації “зеленого острова”, про становище перших християн в Ірландії у V ст. На відміну від пізньої Римської імперії, де державна влада, починаючи з імператора Феодосія Великого, сприяла поширенню християнства і підтримувала місіонерство на території всієї Імперії, в Ірландії Св. Патрик та інші місіонери зіткнулись попервах з певним, і досить рішучим, супротивом з боку королівської влади й особливо – друїдичної “корпорації” [818, с. 84]. Патрик змушений був платити і королям, і законодавцям-брегонам за захист під час його подорожей країною. З ним, як констатує сам святитель, мандрували сини королів чи то в ролі охорони, чи то як послідовники (можливо, і у двох “іпостасях” одночасно). Цим молодим аристократам Патрик також платив винагороду (*Confessio*, §52, §53), й саме з синів місцевої знаті та королів формувались загони феніїв і розбійників. Ці вояки відрізнялись високою соціальною мобільністю і могли стати одними з перших християн-неофітів, послідовників святого [473, с. 11].

Наступну категорію послідовників і духовної аудиторії Св. Патрика становили жінки. Як відомо з ранньої історії Церкви [869, с. 61; 949, с. 93; 951, с. 105-106], саме жінки найчастіше виявляли чуйність, лагідність і демонстрували сприйнятливості щодо проповіді; крім того, саме жінки були більш рішучими у виборі віри, ніж чоловіки. Так само й під час місії Св. Патрика, як фіксує його агіографія, багато жінок британського та ірландського походження, багаті і бідні, навіть рабині, охрещувались, а у подальшому досить часто приймали чернечий постриг; при цьому вони зазнавали гонінь, утисків, прокльонів від своїх батьків за віру. Ті самі жінки приносили Патрику на вівтар скромні дари та коштовні прикраси, за що язичники-ірландці звинувачували подвижника у жадібності (*Confessio*, §42, 49) [473, с. 11]. Таким чином, першопочаткова паства Патрика (а найвірогідніше, й інших місіонерів) складалася здебільшого з маргінальних членів соціуму: молоді, жінок і рабів.

Св. Патрик одночасно був і фундатором ірландської літератури; з його “Сповіддю” Ірландія входить у світ латинської мови та латинської писемності. Саме “Сповідь” Патрика – перший літературний твір, написаний в Ірландії [846, с. 45]. А з писемністю і Святим Письмом починається й історія країни. Як часто трапляється в історії, Св. Патрик з точки зору усталеної традиції, навіть Житій VII ст., складених Святими Мурьху і Тіреханом, має мало спільних рис з історичним Патриком, автором “Сповіді”. У Мурьху і в пізніх Життях скромний романо-британець, який вважав себе римлянином разом з усіма наслідками, що випливали звідси, і який завдяки чуду врятувався від язичників, спрямований янголом у землю своїх нещодавніх поневолювачів для мирної та успішної проповіді Євангелія, перетворюється у достойного суперника могутніх друдів і бере участь з ними у своєрідних магічних поєдинках. У той самий час, вочевидь, сам Патрик за роки ірландської місії зблизився з місцевими жителями, почав жити їхніми інтересами й навіть ототожнювати себе з ірландцем [389, с. 159]. Як він писав у “Посланні до Коротика”, звертаючись і до короля, і до його

воїнів, котрі захопили в полон новонавернених ірландців: “Можливо, ми не з однієї кошари”; і далі, в тому ж листі заявляв: “Ми ірландці” (“Hibernasii sumus”) [473, с. 12].

Успіхові місії Патрика явно сприяла органічна інкорпорація в ірландське суспільство. З іншого боку, складно говорити про способи і реалії навернення Ірландії, її кельтського населення в християнство протягом майже двох століть існування першопочаткової Ірландської Церкви. Після творів Св. Патрика середини V ст. й до середини наступного VI ст., коли був складений “Перший Синод Святого Патрика”, перша пам’ятка ірландського церковного законодавства, у розпорядженні вчених немає достатніх джерел з історії тамтешньої Церкви. Однак, у цілому, не можна ігнорувати оповіді та Життя, присвячені Св. Патрику, оскільки вони зберігалися й поширювалися на теренах Ірландії багато сторіч. Навіть якщо їх значення як історичних джерел не є вагомим, не варто забувати про роль цих оповідей і агіографічних опусів для всієї середньовічної історії Ірландії.

Особливо цей аспект стосується церковного центру країни, монастиря Арма (стародавня Ард Маха; Arda Machae), заснування якого приписується Св. Патрику [367, с. 77]. “Нащадки святителя”, абати, які керували в Арма, стійко відстоювали свої права на першість в Ірландській Церкві, ґрунтуючись на авторитеті Св. Патрика; при цьому південь Ірландії (як, наприклад, у випадку пасхальних суперечок) часто виступав у ролі самостійної церковної структури [473, с. 12].

Необхідно відзначити, що в ранньосередньовічній Ірландії за відсутності міст склалась особлива форма церковного устрою: головну роль відігравали великі обителі та їх абати, які стояли на чолі автономних монастирських “родин”, що утворювались із декількох чернечих общин. Іноді абат великого монастиря міг одночасно бути і єпископом (як, наприклад, у Кілдері, Елмемі, Берроу); проте, на загал, монастирські “родини” до кінця VII ст. заміняли тут відсутню єпархіальну структуру [797, с. 96].

Симптоматичним моментом в агіографічній традиції став той факт, що твори Патрика виявились основним джерелом, на якому базувались його перші біографи, вже згадувані Мурьху і Тірехан. Історикам, безумовно, пощастило, що “Сповідь” і лист Св. Патрика збереглися до наших днів, і є можливість оцінити ступінь оригінальності та рівень історичної об’єктивності ранніх біографів святого. При цьому доречно підкреслити, що значна частина оригінального “фактологічного” матеріалу того ж Мурьху, за визначенням Г. Бондаренка, “ґрунтується на місцевій науковій, церковній та народній традиції, яка поступово формувала образ хрестителя Ірландії протягом майже двохсот років після його смерті” [473, с. 13].

В руслі подальшого аналізу релігійної ситуації на Британських островах варто зазначити, що на відміну від Англії, де становище християнства ще не до кінця утвердилось, Церква в Ірландії на середину V ст. являла собою вже достатньо організований, згуртований і дієвий організм, який турбувався не лише про власну, ірландську паству, але й демонстрував чітке устремління до євангелізації сусідніх територій. Рання ірландська церковна організація будувалась за європейськими взірцями, запозиченими Св. Патриком у Південній Галлії, де він свого часу перебував з метою вдосконалення власної аскетичної практики [839, с. 121]. Необхідно констатувати, що від самого початку Кельтська, або Ірландська Церква відрізнялась більш помітним впливом чернецтва, ніж континентальна [389, с. 28]. Під кінець V ст. це призвело до формування дуже своєрідної церковної інституції, яка набула яскравих етнонаціональних (кельто-ірландських) рис, зрозуміло, відсутніх у римо-католицького варіанта [494, с. 73].

Якщо мати на увазі формальний бік справи, то головною відмінністю кельтського (ірландського) християнства стала його специфічна організаційна структура. Церква в Ірландії, де були відсутні міські єпископальні кафедри, як уже згадувалось, ґрунтувалась переважно на монастирській основі. Подібна церковна організація, за повідомленням Беди Досточтимого (673-735), була введена на початку VI ст. ще одним

ірландським уродженцем, Св. Нініаном, у піктів Південної Шотландії [307, с. 103-289], а надалі почала поширюватись ірландськими місіонерами в інших північних районах Британії, до того часу слабо охоплених впливом християнства.

Домінуючий вплив чернецтва в Кельтській Церкві зробив її аскетичнішою за своїм характером, у порівнянні з римо-католицькою, а ірландських ченців-самітників – відомими по всій ранньосередньовічній Європі своєю суворою дисципліною та святістю [762, с. 160]. Чернечий принцип церковної організації не був, однак, єдиною особливістю, яка відрізняла Кельтську Церкву від офіційного католицизму. Крім таких другорядних нюансів, як форма чернечої тонзури і тонкощі обрядовості та літургії, дві Церкви роз'єднувало, про що згадувалося вище, набагато суттєвіше питання стосовно точної дати святкування Пасхи. В Ірландській та Римській Церквах вона святкувалася в різні дні, залежно від того розрахункового циклу, котрим користувались священнослужителі. Це суто хронологічне протиріччя швидко переросло в жорстку догматичну суперечку і на тривалий період стало головним предметом безкінечних дебатів між двома Церквами.

Особливу роль у поширенні християнства серед британських піктів і скоттів, а пізніше й англосаксів відіграло подвижництво відомого ірландського аскета VI ст. Св. Колумби (521-597) при заснуванні ним монастиря на острові Айона в 563 р. Свідченнями про життя та діяльність Колумби ми повинні завдячувати Адомнану, його дев'ятому наступнику на посту абата обителі. Адомнан на початку VIII ст. склав перше Житіє святого [875, с. 42]. Агіограф розповідає про те, як, залишивши у 42 роки засноване ним же абатство Дарроу в Ірландії, Колумба з дванадцятьма супутниками влаштувався на невеличкому острівці біля північно-західного узбережжя майбутньої Шотландії серед місцевого язичницького населення [875, с. 42].

Місце, вибране подвижником для монастиря, виявилось настільки вдалим для християнської проповіді, що невдовзі Колумбі вдалося повернути

в християнство короля північних піктів Бруда, а з об'єднанням піктів у єдину державу ще більше активізував свою діяльність не лише серед них, але й серед скоттів королівства Далріада [875, с. 42-43]. На момент смерті святого в 597 р. його стараннями і зусиллями його учнів зведені за ірландським взірцем і тяжіючи до Айони монастирі вкрили всю територію північніше Ферта й Клайда [294, с. 36-37].

За справедливим висновком дослідників, – Дж. Дука [875, с. 67], М. Данслея [868, с. 26-62], К. Хугхеса [949], – створена Св. Колумбою монастирська система багато в чому нагадувала чернечі ордени періоду класичного Середньовіччя, являючи собою сукупність обителі, пов'язаних між собою особистістю фундатора головного чернечого центру Ірландії, котрому всі вони підпорядковувались [1111, с. 67-69]. Однак, на відміну від францисканців чи домініканців XIII ст., які діяли поряд з білим духовенством, організованим у дієцезії і канонікати під єпископською владою, “Церква Св. Колумби” таку організацію повністю заміняла. Як повідомляє Беда, на чолі Церкви в такому випадку опинявся “абат, владі якого, наперекір звичаю (мається на увазі латинська практика. – Б.Б.), зобов'язана коритися вся дієцезія, йдучи за настановами засновника (монастиря. – Б.Б.), який був не єпископом, а просто ченцем” [307, с. 123].

Не менш показовим є й епізод, що наводить Адомнан. Якийсь єпископ, котрий мешкав у монастирі, не погоджувався висвятити одного з послухників у духовний сан і був змушений здійснити хіротонію лише за наказом Св. Колумби [294, с. 48]. Навіть сам ірландський термін “muintir” (від латинського “monasterium”), застосований, як відзначає А. Глебов, автором Життя святого, означав не стільки церковну корпорацію, скільки релігійну аскетичну общину [494, с. 75].

Вже згадуване Житіє Колумби дає можливість у деяких деталях уявити також особливості повсякденного життя та побуту насельників Айони. Замість загального корпусу кожний з ченців мешкав у окремій келії, збудованій з дерева або лози; келія абата розташовувалась дещо в стороні від

решти хиж. Окрім помешкань ченців, на території абатства розташовувалась дерев'яна церква з кам'яним вітварем, необхідним богослужбовим начинням і реліквіями. Біля дверей храму (з внутрішнього боку) висів дзвін, яким членів общини скликали на молитву. Крім того, в абатстві були зведені трапезна, бібліотека і скрип торій [294, с. 36]. Насельники ділили свій час між молитвою, благочестивими роздумами, фізичною працею на полі та роботою над книгою. При фундаторі монастиря “вони не відчували ні фізичного, ні духовного виснаження, а бадьоро несли слово Боже оточуючим язичникам” [422, с. 120-122]. За всієї можливої гіперболізації, властивої агіографічним творам, дані Адомнана змушують погодитися з висновком відомого англійського фахівця Д. Фішера: “Айона являла собою найбільш привабливий взірець ірландського чернецтва” [896, с. 62].

Щодо характеристики процесу першопочаткової християнізації Британії й, зокрема, території Ірландії в V ст., – він здійснювався, скоріш за все, поступово, поетапно, за визначенням Г. Бондаренка, “маргінальним шляхом”. Перші християни на острові були британцями та галло-римлянами – представниками купецтва, колишніми солдатами, найманцями й піратами, вільновідпущениками, ремісниками, переселенцями; далі общину (протагонію) поповнили члени їх сімей місцевого ірландського походження. До цієї першої групи в ролі проповідника і був відряджений Палладій. Наступна місія Патрика та інших ранніх подвижників “торкнулася” жінок, рабів, жебраків, ізгоїв і, зрештою, синів аристократів та королів.

Отже, лише в цьому останньому випадку можна визнати реальною “аристократичну” складову християнізації. Нова віра поширювалась у країні декількома “наполегливими” хвилями, досить тривалий час залишаючись замкненою за монастирськими мурами (обителі Мелроуз, Іверинг, Колдингем, Уїторн, Ярроу, Карлайл, Екстер, Уїмборн, Ліміндж, Гластонбері, Рутвел, Ескомб, Ріпон, Честер, Бангор, Мелмсбері, Елі, Рекальвер, Хекнесс, Бардні, Монквеармут та ін.), де, власне, і створювались, і переписувались як пам'ятки агіографії, подібні “Життю Святого Патрика” Мурьху, так і

прозаїчні передання давньоірландською мовою, котрі вплинули на формування національної духовно-культурної традиції вірян і визначення релігійних засад ідеалу чернечої аскетичної святості.

Також важливо акцентувати, що система церковного управління в Ірландії, яка формувалась протягом VI-VII ст., не нагадувала, проте, план, розроблений для Англійської Церкви папою Григорієм Великим 601 р. Архієпископство Кентерберійське номінально залишалось на чолі всієї англосаксонської церковної організації, але фактично мало владу лише над двома єпископствами Південної Англії – Рочестером і Лондоном. Більшість єпископських кафедр була зайнята людьми, котрі ніякого стосунку до Кентербері не мали; навіть в Уессексі, де нібито перемогла римо-католицька орієнтація, церковні ієрархи діяли повністю самостійно. Що стосується північних регіонів Англії, то тут, безсумнівно, панувала кельто-ірландська Церква, яка завжди мала відчутну підтримку і сприяння з боку могутніх владик Нортумбрії.

Результатом занепаду впливу Кентербері, успішної проповіді Колумби, Ейдана та їх послідовників, а також активної діяльності місіонерів, незалежних від архієпископської кафедри, стала поява такого типу церковного устрою, котрий у цілому відображав політичні реалії Англії середини VII ст. Замість доволі жорсткої ієрархічної структури, що вже склалася на той час на континенті, і заснованої на системі дієцезій як центрів релігійної влади та правильної (ортодоксальної) відправи християнського культу, англосакси одержали, за влучним виразом А. Глебова, суму “племінних” церков, кожна з яких орієнтувалась у своєму внутрішньому та зовнішньому житті на свого правителя, або, у випадку, якщо цей правитель перебував у залежності від більш могутнього керманіча, змушена була рахуватись із побажаннями останнього.

Зрозуміло, що в такій ситуації не могло не існувати помітної різниці між християнськими організаціями (спільнотами) Кента і Уессекса, Східної Англії та Нортумбрії. При цьому ключовою проблемою релігійно-церковного

життя англосаксів ставали протиріччя між римською і кельто-ірландською гілками християнства, протиріччя, які дедалі відчутніше поглиблювались і загострювались, особливо з кінця VII – початку VIII ст.

Незважаючи на окремі приклади лояльного ставлення деяких представників цих двох гілок одне до одного, з 60 – 70-х рр. VII ст. вони розійшлися з багатьох важливих позицій (у першу чергу, культово-обрядових) досить суттєво, що могло поставити під загрозу все, досягнуте в Англії їх колективними зусиллями у V-VI ст.

Крім того, християнізація півночі й центру країни ченцями-місіонерами, які тяжіли до Айони і Ліндісфарна, настільки збільшила територію, де мешканці сповідували несхожий з католицизмом обряд, що Римську курію в останній чверті VII ст. ця ситуація почала серйозно непокоїти. Особливе місце серед накопичених відмінностей займало питання стосовно істинної дати святкування Пасхи, і подолання церковної кризи в Ірландії папство почало з вирішення саме цієї проблеми.

ВИСНОВКИ

Узагальнюючи викладений матеріал, можна констатувати наступне. Квієтизм і контемплятивність чернецтва, яке було невід'ємною, органічною складовою християнського соціуму понад десять століть, не лише становили його есенціальні, тобто сутнісні риси, а й визначили типи, форми і види аскетичної практики в межах холізму та сотеріологічної ортодоксії.

Разом з тим, необхідно відзначити, що початкове чернече подвижництво у своїй світоглядно-онтологічній основі не позбавлене консекутивності. Його витoki беруть початок у попередніх іудейських та еллінізованих язичницьких реаліях, поширених на Сході задовго до новозавітної епохи. Етика самітництва формувала свої взірці в лоні ранньої Християнської Церкви, черпаючи приклади зі стародавніх езотеричних вчень і сакральних ритуалів для втаємничених адептів.

Необхідно також констатувати, що в період апологетів християнський спосіб життя розглядався в руслі обрядових приписів: від вірян здебільшого вимагалось виконання певних зовнішніх вправ, а не внутрішніх якісних трансформацій духовного стану, активних дій, а не поглиблення віри. Ідеалом добродійності було, згідно з магістральним уявленням Отців Церкви і рішень багатьох соборів, не стільки перетворення світу і освячення природних речей та відносин, сотворених Богом, скільки втеча від мирських клопотів, марнотної долі до чернечої аскези, добровільна відмова від власності, шлюбу, чуттєвих насолод. Вчення апостола Павла про віру й виправдання лише однією благодаттю поступово відійшло на задній план; воно так і не зайняло належного місця в думках та поглядах кліру.

Якісне уявлення стосовно сублімаційних переваг моралі непомітно витіснялось кількісними, адитивними підрахунками зовнішніх, евіденційних заслуг. Таке зміщення акцентів протягом II-III ст. призвело до іудействування у вигляді надто високої оцінки власної праведності й аскетичних подвигів. Надалі, у Нікейську епоху, після поштовху, котрому неможливо було протистояти, згадана тенденція набула форм єремітства і

чернецтва. З огляду на його пропедевтичні засади, спрямовані на кінцевий метексис, аскетизм можна охарактеризувати й як сувору зовнішню самодисципліну, за допомогою котрої дух бореться за повну владу над тілом і найвищий ступінь добродійності.

Він передбачає не просто істину, досконалу поміркованість або вміння стримати тваринні (гріховні) інстинкти, що є загальним обов'язком усіх християн, а й повне утримання від насолод, котрі самі по собі не суперечать закону, – від вина, вживання м'яса, купівлі власності чи нерухомості, шлюбу, театральних вистав, відпочинку в термах і розваг на іподромі, поряд з різними видами покаяння й умертвіння плоті. На відміну від східного, західний аскетизм як сполучення каяття, самозречення, покарання себе та відходу від миру не позбавлений деонтологічної специфіки.

З одного боку, аскеза Заходу становить приклади зречення себе й світу, але з другого – латентно вироджується у повне нерозуміння та спотворення християнської моралі: самозречення частково доходило до гностичного прозріння щодо дарів і настанов Бога, Який сотворив цей світ, а покаяння або бажання покарати себе перетворювались на практичне заперечення вседостатності заслуг Христа.

Аскетична і чернеча тенденція у вимірі ментальної субсумції, в першу чергу, ґрунтується на болісному, гострому, проте нездоровому, гіперболізованому сприйнятті гріховності плоті та мінливості, пейоративності світу, а крім того – на бажанні усамітнитись і присвятити себе тільки божественним заняттям, і нарешті, на амбіційному стремлінні набути надзвичайної святості та феорійної заслуги; тобто аскети воліли тут, на землі, випередити життя янголів на небі. Вони замінювали передписані Творцем природні форми добродійності та благочестя на штучні, винайдені людиною, і нерідко, протягом IV-V ст., дивились на закладені Богом стандарти зверхньо й гордовито. Це ознака водночас моральної сили і моральної слабкості.

Таке ставлення передбачає певний рівень духовної культури, досягнувши котрого, людина звільняє себе від сил природи й возноситься до усвідомлення свого морального покликання. В цій світоглядній площині подвижник аскези вважав, що може убезпечити себе від спокуси, просто віддалившись від світу, замість того, щоб залишатись у ньому, долати його і перетворювати на Царство Боже.

Численні джерела свідчать: споріднені явища людського “утримання” – тілесного (цнота й безшлюбність), економічно-правового (відмова від багатства, спадку, будь-яких статків і майна), владного (нехтування кар’єрою, чинами, посадами, привілеями), соціального (втеча від родинних зв’язків, суспільних обов’язків та розваг), культурно-естетичного (ігнорування мистецьких явищ або наукових знань) – відбувались, зокрема, серед іудеїв – релігійних угруповань назореїв, евіонітів, есеїв, терапевтів, і ще більше спостерігались у середовищі язичників середземноморського басейну й північноафриканського регіону, у давньоперській (зороастризм) та індійській (буддизм, індуїзм) релігіях. У Стародавньому Єгипті чернече життя вели жерці Серапіса. Елліністична філософія сприймалась піфагорейцями, неоплатоніками, послідовниками Діогена, кініками та стоїками не просто як теоретичне знання, а як практична мудрість і часто пов’язувалась із найсуворішим утриманням; отже, слова “філософ” і “аскет” були тотожні у понятійному сенсі.

Деякі з апологетів II ст. прийшли у християнство саме через цю практичну філософію самообмеження; лідерство в аскезі тримав неоплатонізм, демонструючи простоту в одежі і невибагливість у способі життя. Прихильниками аскетичної практики в різний час були Плотін, Філон Александрійський, Кіпріан Карфагенський, Кирило Єрусалимський, Ориген, Тертулліан, Афінагор, Євсевій Памфіл, Єпіфаній, Климент Александрійський, Афанасій, Амвросій Медіоланський, Єронім Стридонський та ін.

У подальшому (на середину VI ст.), коли процес її становлення завершився, класифікаційна модель дозволила виділити вісім категорій: аскетизм як покаяння і умертвіння плоті; аскетизм у домашньому житті (побутові обмеження); дієта (піст, харчові утримання); аскетизм у статевому житті (безшлюбність); молитва; споглядання; аскетизм у практичному житті; аскетизм у суспільному житті (самітництво, жебракування, послух). У перші століття християнства так само існувала окрема спільнота вірян обох статей, які мали назву “аскети”. Вони продовжували жити в соціумі, однак добровільно відмовлялись від шлюбу й власності, присвячували себе посту, молитві та релігійним роздумам з метою досягнення досконалості. В джерелах II-III ст. вони фігурують як “continentes” і “virgines”. Ці аскети разом зі сповідниками, користувались виключною повагою в еклесіях, окремо сиділи при богослужінні і вважались “окрасою церкви”. У періоди гонінь вони шукали мученицької смерті, щоб наблизити парусію та здобути “вінець досконалості”.

Разом з тим, поки первісні розпорошені общини “самітників у миру” перебували у відкритій протидії оточуючому язичницькому світу, в духовному протистоянні, спрямованому проти світоглядних цінностей греко-римської цивілізації, вони не мали причин повністю відокремлюватись від неї і шукати притулок у пустелі. Ситуація кардинально змінилась за правління Константина I Великого та його наступників – почасти через об’єднання Церкви з державою і як наслідок – проникнення мирського сегмента в структуру та ієрархію церковного інституту й припинення мучеництва, почасти через постійне “відсунення” ідеологами і проповідниками християнського віровчення дати Другого пришествя Спасителя. Аскетизм у результаті перетворився за даних обставин у самітництво і чернечий рух.

Одночасно подвижники шляхом усамітнення намагались врятувати початкову, істинну чистоту Церкви, “перенісши” її у пустелю, ближче до Бога. Достатньо широке визнання аскетичного способу життя вже на стадії

його формування пояснюється моральною чистотою й щирістю християнства (його доктринальна сторона і ортодоксальний догматичний стрижень ще не були визначені), а також домінуванням “багатоликого гріха” в усіх суспільних відносинах тогочасного язичницького універсуму. Це був крайній, радикальний ступінь прояву елемента, що заперечує й відкидає світ (ендогенної складової) в християнстві, котрий передував позитивному зусиллю перетворення та освячення кліром недосконалих мирських реалій.

У підсумку можна зробити ряд висновків. Зокрема, феноменологія аскези та чернецтва передбачає у своїй основні ідеал. Останній ґрунтується на дуалістичному світовідчутті і, зрештою, на світорозумінні. Фундамент християнської анахорії у філософсько-релігійному вимірі орієнтований на ключовий постулат: якщо існує той чи інший вид, той чи інший ступінь дуалізму (протистояння добра і зла, протиставлення духу й тіла, розмежування щастя та біди), спроба віддати перевагу тому, що визнається цінним, неминуче приводить до аскези. В даному сенсі будь-яка самообмежуюча тілесна вправа, духовне самовиховання, яке досягається шляхом утримання від низки природних бажань, стає аскезою. Чим інтенсивнішим є дуалістичне світовідчуття, чим сильніше відчувається сила зла, тим конкретніших форм набуває прояв аскези. У історичному контексті аскетизм як феномен, породжений християнським соціумом, поступово перетворився на асоціальне самотництво і організований чернечий рух.

Аналіз ранньої патристичної та аскетичної літератури дає підстави стверджувати, що антропологічна специфіка подвижницького досвіду полягає у вирізненні трихотомної природи людини: тіло; душа-інтелект; Дух, що сходить від Бога. “Слово, через яке Бог спрямовує до блага” і “Слово, що рятує” – базові складові антропології аскетизму. В цій перспективі людський інтелект може зазнати руйнації, оскільки він – інтелект “земний”, поки Бог “не вдихне в нього потенцію істинного життя”, яка є Божественним Духом – Пневмою. Момент, котрий реалізує “зціплення” людини з Божеством, уже не зв’язаний ні з душею, на чому наполягала давньогрецька філософія, ні з її

привілейованою частиною – інтелектом; тут головну роль починає відігравати Дух, який безпосередньо сходить від Бога. Мета аскези з точки зору втілення антропологічного досвіду – усвідомлення подвижником у собі образу небесного Антропоса; це знання стає для нього одкровенням Істини.

Зв'язок, який простежується між дохристиянськими аскетичними проявами і християнською аскетичною практикою, реалізується через мету, традицію та ідеал. Одночасно в генезі християнської аскези чітко простежуються євангельські корені. У своїй основі аскетична практика як духовний і тілесний подвиг зречення від мирських благ і спокус та втілення релігійного подвижництва має на рівні генези шість витоків, шість складових частин: фізичну (тілесні обмеження і заборони), моральну (постійне тренування розуму та волі), соціальну (віддалення від світу, усамітнення, схима), світоглядну (сприйняття свідомістю людського буття через аскетичний ідеал), релігійну (молитва, милосердя, любов до Бога, благочестя), містичну (душевне очищення, обоження, святість). Вони складають для адептів сукупність чуттєвого та усвідомленого розумом аскетичного досвіду.

Морально-етичні засади аскетичної практики орієнтовані на чистоту помислів, ідеали милосердя, духовну досконалість, зречення мирських благ, фізичне утримання, містичний екстаз, щирі добродійність. Моральний стрижень ченця визначає динамічну цілісність аскези, нероздільний і одночасно різноплановий “ментальний обрій”, імпульсивно-активну концентрацію вольових зусиль, характер і природа яких не передається ні механічними, ні органічними моделями. В етичному плані подвижник виступає в ролі “онтологічного знаряддя”, орієнтованого на внутрішнє самовдосконалення.

Підвалини чернечого буття в мотиваційній основі складають багаторівневий евдемонійний комплекс, зібраний у єдиний холистичний “фокус”, здатний позбавити самітника від тягаря інтелектуальної кінцевості та тілесної смерті. В ракурсі світоглядних пріоритетів підвалини чернечого

буття продукують ідеї та інтуїції, на яких базується чернеча аскетична практика. До означених підвалин входять: ідея благодаті як Божественної енергії; ідея обоження або поєднання з благодаттю (злиття в медитативному екстазі з Богом) як вищого покликання аскета; ідея безпосереднього спілкування з Богом або, точніше, ідея синергії, вільного людського “співпрацівництва” благодаті як істинного шляху обоження; ідея постійної “змінності”, гармонійної нестатичності людської природи, через що у тутешньому житті поєднання з благодаттю не надається у власність людині, а залишається завжди рухомим, “безмежно-лабільним” чинником і може підтримуватись лише постійною духовно-пізнавальною працею (аскетичним самовдосконаленням), особливим ментальним “облаштуванням” та напруженням усього єства подвижника. Однак чернече буття позбавлене соціумної ідентифікації.

Аскетичні традиції Сходу ґрунтуються на декількох світоглядних топосах: есхатології, апокаліптиці, парусії, теургії, Божому промислі, єдиносутності, керосі, “домобудівництві”, воздаянні, благодаті. Магістральна ідеологема традицій аскези (самоти, бідності, утримання, покори, терпимості і т.п.) – внутрішнє самозречення світу. Проте цей характерний чинник в реальних умовах життя єремітської спільноти поступово замінили встановленою, зазвичай Статутом, формою самовиявлення – зовнішнім, фізичним послухом у поєднанні з етикою смирення. На цьому тлі аскетика стає дискурсом, котрий відсилає до сфери конкретного людського досвіду і формує свої норми, правила та критерії на її основі через відповідні “рівні” чернечого буття.

Світоглядні орієнтири початкового єгипетського анахоретства прямо пов’язані, з одного боку, з патристичною догматикою, з другого – синтезною основою містичного богослов’я, синергійним (помисли, волевиявлення, устремління, імпульси свідомості аскета) і есенціальним (сутності, ідеї, принципи, телоси духовності аскета) дискурсами. Рання патристична традиція і єгипетська аскетологія орієнтували чернечий аскетичний світогляд

у бік практичної площини, ґрунтуючись на резигнації, асоціальних духовних орієнтирах adeptів подвижництва й сотеріологічних перевагах.

Дослідження організаційних пріоритетів східного чернечого гуртожитництва дозволило констатувати, що киновіальна чернеча практика, яка сформувалась і досить швидко поширилась протягом IV – першої половини V ст. на території Верхнього та Нижнього Єгипту, мала ряд об'єктивних соціальних передумов і світоглядних чинників аксіологічного характеру. Зокрема, необхідно виділити лабільні тенденції (у сполученні з общинною стратифікацією) тогочасного суспільного розвитку на Сході Римської імперії.

Рецептивність єгипетських селян до сакральних ідей християнської аскези та аскетичної практики пояснюється не лише важкими умовами побуту, культурними традиціями містичного спрямування та природним тяжінням до глибокої відстороненої споглядальності, але й екстраполюючою конвергентністю грецького та коптського етнотипу на тлі інтелектуального і духовного конфлікту, котрий спостерігався і невпинно розростався у строкатому пізньоантичному соціумі Сходу, що завжди мав схильність до філософської та релігійної гетеродоксії.

Процес інституалізації християнського чернечого подвижництва протягом IV-VI ст. у історичному зрізі мав два стрижневі прояви: формування структурно-організаційних та ієрархічних засад і запровадження фіксованої статно-правової регламентації життя, звичаїв і побуту монастирських насельників. Представники крайніх форм пустельного усамітнення чинили у багатьох випадках стихійний (пасивно-відсторонений) і розпорошений опір неминучій інституалізації в лоні Церкви, зрештою, без відповідної легітимізації, перетворившись у невизнаних архієрейством ізгоїв, однак з ореолом взірцевої духовності та легендизованої, переважно агіографічною традицією, святості.

Несторіанська теологія й монофізитські ідеї на тлі крайніх форм реалізації аскетичного подвигу сирійським чернецтвом спровокували і

обумовили протистояння між пустельниками та місцевим єпископатом. Двоєкість сприйняття аскетичної практики в сирійському соціумі та сирійському церковному середовищі, яка загострилась через єпископську опозиційність чернечому подвижництву, поступово призвела до ситуації, коли обидві сторони кліру, роз'єднані світоглядним протистоянням, уже не бачили можливості досягнення компромісу або примирення. Поляризація взаємин між єпископами та анахоретами-пустельниками у підсумку спровокувала цілу низку переслідувань, ініційованих білим духовенством. Лише з середини VI ст. сирійська аскеза перейшла у фазу “контрольованої обмеженості”.

Особливості та умови появи бенедиктинської орденської корпорації у західноєвропейському суспільстві протягом 20 – 30-х рр. VI ст. від самого початку були пов'язані з формуванням відповідних владних прерогатив, визначених і обґрунтованих Св. Бенедиктом Нурсійським. Серед головних чинників, які безпосередньо “причетні” до генези орденської інституції, можна виділити наступні: римська релігійна колегія, іудейські (частково) та ранньохристиянські секти, централізація папства, германська сусідська община-марка і чернечий рух. Римська релігійна колегія та її структурні особливості є найбільш раннім чинником у процесі створення організаційних основ інституту орденів, котрий визначив його внутрішню замкненість, певну соціальну відособленість і корпоративність. Ще одним джерелом зародження орденських корпорацій були частково іудейські і повною мірою ранньохристиянські протагонії, які розробили не лише нові форми внутрішньообщинного керівництва, але й втілили міжобщинну координацію своєї релігійної діяльності, сприяючи процесу структурної організації чернечих орденів.

Наступним витком став процес централізації папства, створення розгалуженої ієрархії кліру і його “співпідлеглої супідрядності”, зміцнення куріальної влади та понтифікату. Виділені напрямки відбилися на зацікавленості папства у створенні могутньої релігійної зброї для

позаконотмічного, в першу чергу, ідеологічного, і таємно-дипломатичного впливу на міжнародній політичній арені та захисту Апостольського Престолу від будь-яких зазіхань, з якого боку вони б не були. Таким соціально-духовним важелем і надійною захисною опорою став для Західної Церкви орденський інститут.

Не менш важливим джерелом орденського інституту виступає й ранньофеодальна територіальна (сільська) община, особливо принципи її організаційного розвитку. Саме з неї як основної одиниці вотчинного господарства у VI – першій половині VII ст. виділяються і знов організуються, однак вже за релігійним принципом, перші чернечі союзи та братства, котрі, у свою чергу, слугували підґрунтям для виникнення орденів. Останнім базовим джерелом генези орденів є чернечий рух. Саме він, випереджаючи папську теократію, заклав основи усієї орденської корпоративності, став головною рушійною, організуючою та консолідуючою силою її наступного зміцнення і швидкого розвитку. Провідними владними прерогативами бенедиктинства стали: місіонерсько-проповідницька діяльність, просвітництво, цивілізаторські, культуртрегерські та дипломатичні функції.

Аскетичний чернечий шлях отців-подвижників, які підвизалися у Галлії (Юрські гори, Арль) на початку епохи Раннього Середньовіччя, не був у своїй світоглядній основі суто східним, православним, на чому наполягає більшість дослідників минулого століття. Шлях галльської аскези також ґрунтувався на духовних ідеалах “апостольського” християнства. Галльська агіографія тієї епохи, з одного боку, фіксує проповідницько-напучувальну й організаційну діяльність найбільш відомих тодішніх ідеологів аскези, з другого – описує та визначає головні умови, необхідні для досягнення успіху на ниві “духовної боротьби” і “внутрішнього самовдосконалення” поза межами киновіального устрою.

Аналіз природи ірландського чернечого індивідуалізму і характеристики його наслідків для Кельтської Церкви доведено, що якості

аскета-подвижника, його відмінні риси не викликали дидактичної або катехизисної зацікавленості серед англосаксів у V – першій половині VII ст. В церковному середовищі осмислення і легітимація концепції святості залишалось одним із центральних ідеологічних та духовно-аскетичних завдань. Покликання ченця або святого, який виконує вимоги радикальної аскези і “втечі від світу”, не мало відношення до потреб повсякденного земного життя; воно орієнтувалось виключно на особистісний шлях до спасіння. Звідси впливає обґрунтування і формується мотивація ірландського чернечого індивідуалізму в аскезі.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ:

А. Писемні джерела

1. Августин Аврелий. Творения / Августин Аврелий / В переводах Киевской Духовной Академии / Сост. С. И. Еремеева. – СПб.: Алетейя; К.: Уцимм-пресс, 1998. – Т. 1. Об истинной религии. – 472 с.; Т. 2. Теологические трактаты. – 750 с.; Т. 3. О Граде Божиим. Кн. I-XIII. – 595 с.; Т. 4. О Граде Божиим. Кн. XIV-XXII. – 586 с.
2. Аврелий Августин. Исповедь Блаженного Августина, епископа Гиппонского / Аврелий Августин / Под ред. А. А. Столярова. – М.: РИПОЛ, 2010. – 402 с.
3. Агапит, архим. Жизнь преп. отца нашего Антония Великого / Агапит, архим. – СПб.: Тип-ия СПбДА, 1865. – XV+283+III с.
4. Альдхельм Малмсберийский, еп-оп Шерборнский. Письма к Ацирцию (отрывки) / Альдхельм Малмсберийский, еп-оп Шерборнский // Сазонова А.А. Альдхельм Малмсберийский: жизненный путь святого в Англосаксонской Британии. – М.: РГГУ, 2008. – 350 с.
5. Амвросий Медиоланский. Две книги о покаянии. Две книги о преставлении брата его Сатира. Слово утешительное на смерть императора Валентиниана Младшего. Слово на смерть Феодосия Великого. Церковь, мистическая Ева. Гимны / Амвросий Медиоланский / Пер. прот. Иоанна Харламова, вступ. ст. В. А. Никитина. – М.: Центр “Истина и Жизнь”, 1997. – 205 с.
6. Амвросий Медиоланский. Творения по вопросу о девстве и браке / Амвросий Медиоланский / Пер. А. Вознесенского. – М.: ИСИС, 2000. – 171 с.
7. Аммон // Достопамятные Сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. – С. 35-38.
8. Аммон, св. Послания / Аммон, св. // Богословские труды, 1997. – Т. 33. – С. 245-267.

9. Амфилохий Иконийский, св. Послания к Селевку / Амфилохий Иконийский, св. // Св. Амфилохий Иконийский. Творения. – М.: Благовест, 2005. – С. 41-56.
10. Антиох Стратиг. Пленение Иерусалима персами в 614 г. / Антиох Стратиг / Пер. И. Тарнавы-Боричевского. – СПб.: Тип-ия СПбДА, 1909. – XXIII+74+II с.
11. Антоний Великий, преп. Поучения / Антоний Великий, преп. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2002. – 432 с.
12. Антоний Великий, преп. Двадцать слов к монахам / Антоний Великий, преп. // Преп. Антоний Великий. Поучения. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2002. – С.80-97.
13. Антоний Великий, преп. Духовные наставления / Антоний Великий, преп. // Преп. Антоний Великий. Поучения. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2002. – С.29-37.
14. Антоний Великий, преп. Наставления о доброй нравственности и святой жизни, в 170 главах / Антоний Великий, преп. // Преп. Антоний Великий. Поучения. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2002. – С.50-79.
15. Антоний Великий, преп. Письма к монахам / Антоний Великий, преп. // Преп. Антоний Великий. Поучения. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2002. – С.98-194.
16. Антоний Великий, преп. Правила духовным детям своим, монахам / Антоний Великий, преп. // Преп. Антоний Великий. Поучения. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2002. – С. 38-42.
17. Антоний Великий, преп. Правила монашеской жизни (Устав отшельнической жизни) / Антоний Великий, преп. // Добротолубие: В 5-ти т. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 1992. – Т.1. – С. 9-154.
18. Антоний Великий, преп. Различные наставления детям своим, монахам / Антоний Великий, преп. // Преп. Антоний Великий. Поучения. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2002. – С.43-49

19. Антоній Великий, св. Вислови / Антоній Великий, св. // Духовна спадщина Святих Отців. Витяг з Філокалії. Св. Антоній Великий (251-356). – Львів: Місіонер, 1997. – С.184-205.
20. Антоній Великий, св. Устав / Антоній Великий, св. // Духовна спадщина Святих Отців. Витяг з Філокалії. Св. Антоній Великий (251-356). – Львів: Місіонер, 1997. – С.123-152.
21. Арнобий. Семь книг против язычников / Арнобий / Пер., введ., прим. Н.М. Дроздова. – К.: Тип-ия КДА, 1917. – 346 с.
22. Арсений (Жадановский), еп-оп. Аскетические советы / Арсений (Жадановский), еп-оп. Духовный дневник. – М.: Русский Хронограф, 1997. – 415 с.
23. Аскетерион. Православное монашество в Египте IV-V вв. / Аскетерион / Сост. монах Лазарь. – М.: Русский Хронограф, 2003. – 351 с.
24. Аскетические опыты древних отцов: В 3-х т. – М.: Изд-ие Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1995. – Т.1. – 388 с.
25. Афанасий Великий (Александрийский), св. Житие Святого Антония / Афанасий Великий (Александрийский), св. // Святитель Афанасий Великий. Творения: В 4-х т. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1903. – Т.III. – С.178-289.
26. Афанасий Великий, св. Слово 5 / Афанасий Великий, св. // Св. Афанасий Великий. Творения: В 2-х т., 2002. – Т.1. – С. 80-87.
27. Афанасий, епископ Александрийский. В защиту своего бегства / Афанасий, епископ Александрийский. // Св. Афанасий Александрийский. Творения: В 2-х т. – М.: Крутицкое Патриаршее подворье, 2002. – Т. 1. – С. 63-81.
28. Афанасий, епископ Александрийский. В защиту против ариан / Афанасий, епископ Александрийский // Св. Афанасий Александрийский. Творения: В 2-х т. – М.: Крутицкое Патриаршее подворье, 2002. – Т. 1. – С. 82-163.
29. Афанасий, епископ Александрийский. История ариан / Афанасий, епископ Александрийский // Св. Афанасий Александрийский. Творения: В 2-х т. – М.: Крутицкое Патриаршее подворье, 2002. – Т. 2. – С. 164-195.

30. Афанасий, епископ Александрийский. Послание к Драконтию / Афанасий, епископ Александрийский // Св. Афанасий Александрийский. Творения: В 2-х т. – М.: Крутицкое Патриаршее подворье, 2002. – Т. 2. – С. 420-530.
31. Антонія Святителя Життя // Апокрифи і легенди з українських рукописів / Упорядкував і пояснив Ів. Франко. – Львів, 1896. – Т.1. – С. 191-197.
32. Афинагор. Прощение о христианах. О воскресении мёртвых / Афинагор // Сочинения древних христианских апологетов. – СПб.: Алетейя. 1999. – С. 53-125.
33. Беда Достопочтенный. Начинается “Житие святых аббатов монастыря в Веармуте и Ярроу Бенедикта, Кеолфрида, Эостервина, Зигфрида и Хвэтберта”, составленное пресвитером и монахом того же монастыря Бедой / Беда Достопочтенный // Средние века, 2002. – Вып. 63. – С.240-250.
34. Беда Достопочтенный. Церковная история народа англов / Беда Достопочтенный / Пер. В.В. Эрлихмана. – СПб.: Алетейя, 2001. – 362 с.
35. Варсануфий Великий, преп., Иоанн Пророк, преп. Руководство к духовной жизни / Варсануфий Великий, преп., Иоанн Пророк, преп. – М.: Изд-во Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 204. – 305 с.
36. Василий Великий, св. Аскетикон / Василий Великий, св. // Св. Василий Великий. Аскетические сочинения. – М.: Патриаршее подворье, 2009. – С. 135-210.
37. Василий Великий, св. Моральные правила / Василий Великий, св. // Св. Василий Великий. Аскетические сочинения. – М.: Патриаршее подворье, 2009. – С. 212-340.
38. Василий Великий, св. Подвижнические уставы подвижающимся в общежитии и в отшельничестве / Василий Великий, св. // Св. Василий Великий. Аскетические творения: В 2-х т. – Минск: Лучи Софии, 2010. – Т. 2. – С. 102-245.

39. Василий Великий, св. Правила пространные / Василий Великий, св. // Св. Василий Великий. Аскетические творения: В 2-х т. – Минск: Лучи Софии, 2010. – Т. 2. – С. 102-245.
40. Василий Великий, св. Слово о подвижничестве 2-е / Василий Великий, св. // Св. Василий Великий. Аскетические творения: В 2-х т. – Минск: Лучи Софии, 2010. – Т. 1. – С. 61-88.
41. Венанций Фортунат. Избранные стихотворения / Венанций Фортунат / Пер. Р. Шмаракова. – М.: Водолей, 2009. – 280 с.
42. Вениамин, иеродиакон. Краткий эскиз-очерк аскетики / Вениамин, иеродиакон. – М.: Православная Печатня, 1912. – XIV+281 с.
43. Виктор Витский. Рассказ о страданиях семи монахов / Виктор Витский. – М.: Богословский институт Святого Апостола Андрея Первозванного, 2008. – 98 с.
44. Виктор Туннунский. Хроника Виктора / Виктор Туннунский / Пер. Д. Суровенкова. – М.: Восточная литература, 2009. – 165 с.
45. Викентий Леринский. Памятные записки Перегринна / Викентий Леринский. – М.: ОФМ, 1999. – 278 с.
46. Геннадий Марсельский. Послание о вере / Геннадий Марсельский. – М.: Присцельс, 1995. – 112 с.
47. Геннадий Массилийский. Книга о церковных писателях / Геннадий Массилийский / Пер. с лат. М.Ф. Высокого // Церковные историки IV – V веков. – М.: РОССПЭН, 2007. – С. 93-138.
48. Герма. Пастырь / Герма // Герма. Пастырь. Диалоги с ангелами. – М.: Вагриус, 2001. – С. 13-168.
49. Гильда Премудрый. О гибели Британии. Фрагменты посланий. Жития Гильды / Гильда Премудрый / Пер., вступ. статья и примечания Н. Ю. Чехонадской. – СПб.: Алетия, 2003. – 387 с.
50. Гильда Премудрый. Пенитенциалий / Гильда Премудрый // Чехонадская Н. Ю. Святой Гильда и ирландская традиция, или Три возраста Гильды // Атлантика. Записки по исторической поэтике. – М.: Центр Кельтологических Исследований, 2004. – Вып. VI. – С. 192-206.

51. Греческое “Житие Пахомия”. Версия G1 // Хосроев А.Л. Пахомий Великий (Из ранней истории общежительного монашества в Египте). – СПб.: Нестор-История, 2004. – С. 12-14.
52. Григорий Богослов, св. Завещание / Григорий Богослов, св. // Творения святого Григория Богослова: В 6-ти т. – М.: Тип-ия МДА, 1889. – Т. VI. – С. 310-331.
53. Григорий Богослов, св. Против ариан / Григорий Богослов, св. // Творения святого Григория Богослова: В 8-ми ч. – СПб.: Тип-ия СПбДА, 1883. – Ч. 4. – С. 131-164.
54. Григорий Богослов, св. Увещательное послание к Геллению, о монахах / Григорий Богослов, св. // Св. Григорий Богослов. Собрание творений: В 3-х т. – Минск: Лучи Софии, 2000. – Т.1. – С. 649-650.
55. Григорий Великий, св. Собеседования / Григорий Великий, св. // Св. Григорий Великий (Двоеслов). Творения. – Минск: Харвест, 2004. – 587 с.
56. Григорий Двоеслов, св. Беседы на Евангелие / Григорий Двоеслов, св. – Казань: Изд-ие Каз.ДА, 1863. – VIII+321+IV с.
57. Григорий Двоеслов, св. Письма / Григорий Двоеслов, св. // Воскресное Чтение (К.) за 1846-1847; 1849-1851; 1854; 1858-1861 гг.
58. Григорий Двоеслов, св. Правило пастырское, или о пастырском служении / Григорий Двоеслов, св. – К.: Тип-ия КДА, 1873. – XXV+266+III с.
59. Григорий Двоеслов, св. Собеседования о жизни италийских Отцов и о бессмертии души / Григорий Двоеслов, св. – М.: Благовест, 1996. – 309+XI с.
60. Григорий Кипрский. О Святом созерцании / Григорий Кипрский // Сирийские христианские историки V-VI вв. – М.: Изд-во Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2012. – С. 351-362.
61. Григорий Неокесарийский (Чудотворец), св. Гомилетические произведения / Григорий Неокесарийский (Чудотворец), св. / Предисл. и пер. Н.И. Сагарда // Христианское Чтение, 1914. – Сентябрь. – С. 1035-1053.

62. Григорий Нисский, св. Об устройении человека / Григорий Нисский, св. – СПб.: Аксиома, 1995. – 176 с.
63. Григорий Турский, св. История франков / Григорий Турский, св. – М.: Наука, 1985. – 325 с.
64. Григорий Турский, св. Vita Patrum. Житие Отцов / Григорий Турский, св. – М.: Русский Паломник, 2005. – 416 с.
65. Деяния Вселенских Соборов: В 4-х т. – СПб.: Успенское подворье Оптиной Пустыни, 1996. – Т. 1. – 264 с.
66. Диадок Фотикийский, блаж. Избранные творения / Диадок Фотикийский, блаж. // Попов К.Д. Блаженный Диодок (V-го века) епископ Фотики древнего Эпира и его творения. – К.: Тип-ия КДА, 1903. – С. 545-618.
67. Дионисий, епископ Александрийский, св. О мученичестве / Дионисий, епископ Александрийский, св. // Творения св. Дионисия Великого, епископа Александрийского / Пер., примеч. и введ. А. Дружинина. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2007. – С. 31-42.
68. Дорофей Палестинский, авва. Преподобного отца нашего аввы Дорофея душеполезные поучения и послания, с присовокуплением вопросов его и ответов, данных на оные святыми старцами Варсануфием Великим и Иоанном Пророком / Дорофей Палестинский, авва. – М.: Издательский отдел Московского Патриархата, 1994. – XIV+253 с.
69. Дорофей, авва. Поучение 13. О том, как переносить искушения / Дорофей, авва // Преподобного отца нашего аввы Дорофея душеполезные поучения и послания, с присовокуплением вопросов его и ответов, данных на оные святыми старцами Варсануфием Великим и Иоанном Пророком. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007. – С. 114-126.
70. Дорофей, авва. Поучение 15 / Дорофей, авва // Преподобного отца нашего аввы Дорофея душеполезные поучения и послания, с присовокуплением вопросов его и ответов, данных на оные святыми старцами Варсануфием Великим и Иоанном Пророком. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007. – С. 151-168.

71. Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцев. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. – 429 с.
72. Древний Патерик, изложенный по главам. – М.: Православный паломник, 1996. – 465 с.
73. Древний Типикон. – М.: Благовест, 1997. – 387 с.
74. Евагрий Монах. Об осьми помыслах / Евагрий Монах // Добротолюбие: В 5-ти т. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. – Т. 1. – С. 597-610.
75. Евагрий, авва. Аскетические и богословские трактаты / Евагрий, авва. – М.: Мартис, 1994. – 383 с.
76. Евагрий, авва. Слово о духовном делании, или Монах / Евагрий, авва // Эвагрий Понтийский. Аскетические и богословские трактаты. – М.: Мартис, 1994. – С.94-114.
77. Евагрий, авва. Зерцало иноков и инокинь / Евагрий, авва // Творения аввы Евагрия. – М.: Мартис, 1994. – С. 129-141.
78. Евагрий, авва. Мысли / Евагрий, авва // Творения аввы Евагрия. – М.: Мартис, 1994. – С. 123-128.
79. Евагрий, авва. Послание о вере / Евагрий, авва // Творения аввы Евагрия. – М.: Мартис, 1994. – С. 142-156.
80. Евагрий, авва. Умозритель, или К тому, кто удостоился ведения / Евагрий, авва // Творения аввы Евагрия. – М.: Мартис, 1994. – С. 113-123.
81. Евагрий, авва. Церковная история Евагрия Понтийского / Евагрий, авва. – М.: Тип-ия МДА, 1876. – XXI+215 с.
82. Евагрий Схоластик. Церковная история / Евагрий Схоластик / Пер. и коммент. Е.С. Кривушина. – СПб.: Алетейя, 1999. – Т. 1; Кн. I-II. – 380 с.
83. Евагрий Схоластик. Церковная история / Евагрий Схоластик / Пер. и коммент. Е.С. Кривушина. – СПб.: Алетейя, 2001. – Т. 2; Кн. III-IV. – 423 с.
84. Евагрий Схоластик. Церковная история / Евагрий Схоластик / Пер. и коммент. Е.С. Кривушина. – СПб.: Алетейя, 2003. – Т. 3; Кн. V-VI. – 223 с.

85. Евсевий Памфил, епископ Кесарийский. Церковная История / Евсевий Памфил, епископ Кесарийский. – М.: Изд-ие Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1993. – 447 с.
86. Епифаний Кипрский, св. Житие преподобного Илариона Великого / Епифаний Кипрский, св. // Палестинский патерик: В 8-ми вып. – Сергиев-Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1996. – Вып. IV. – С. 1-29.
87. Епифаний Кипрский, св. О мерах и весах / Епифаний Кипрский, св. // Св. Епифаний Кипрский. Творения. – М.: Мартис, 1999. – С. 63-99.
88. Ефрем Сирин, преп. В подражание притчам / Ефрем Сирин, преп. // Творения преп. Ефрема Сирина: В 8-ми т. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1910. – Т. V. – С. 105-140.
89. Ефрем Сирин, преп. Жизнь блаженного Авраама и племянницы его Марии / Ефрем Сирин, преп. // преп. Ефрем Сирин. Избранные творения. – Минск: Лучи Софии, 2008. – С. 35-63.
90. Ефрем Сирин, преп. Завещание Св. Ефрема / Ефрем Сирин, преп. // Творения иже во святых отца нашего Ефрема Сирина: В 3-х ч. – М.: Тип-ия МДА, 1883. – Ч. II. – С. 5-38.
91. Ефрем Сирин, преп. Наставления монахам / Ефрем Сирин, преп. // Творения иже во святых отца нашего Ефрема Сирина: В 3-х ч. – М.: Тип-ия МДА, 1883. – Ч. III. – С. 543-580.
92. Ефрем Сирин, преп. О добродетели. К младшему подвижнику / Ефрем Сирин, преп. // Творения иже во святых отца нашего Ефрема Сирина: В 3-х ч. – М.: Тип-ия МДА, 1881. – Ч. I. – С. 390-405.
93. Ефрем Сирин, преп. О том, как приобретается человеком смиренномудрие. 100 глав / Ефрем Сирин, преп. // Ефрем Сирин. Творения иже во святых отца нашего Ефрема Сирина: В 8-ми т. – М.: Издательский отдел Московского Патриархата, 1993. – Т. I. – С. 287-435.
94. Ефрем Сирин, преп. Поучительные слова к египетским монахам. Поучение 42 / Ефрем Сирин, преп. // Творения иже во святых отца нашего Ефрема Сирина: В 3-х ч. – М.: Тип-ия МДА, 1882. – Ч. II. – С. 264-271.

95. Ефрем Сирин, преп. Похвальные слова о подвижнике Иулиане / Ефрем Сирин, преп. // Творения иже во святых отца нашего Ефрема Сирина: В 3-х ч. – М.: Тип-ия МДА, 1883. – Ч. III. – С. 364-398.
96. Ефрем Сирин, преп. Семь деланий у монаха / Ефрем Сирин, преп. // Творения иже во святых отца нашего Ефрема Сирина: В 3-х ч. – М.: Тип-ия МДА, 1883. – Ч. III. – С. 641-654
97. Ефрем Сирин, преп. Слово второе о скончавшихся отцах / Ефрем Сирин, преп. // Творения иже во святых отца нашего Ефрема Сирина: В 3-х ч. – М.: Тип-ия МДА, 1881. – Ч. I. – С. 348-351.
98. Ефрем Сирин, преп. Слово умиленное / Ефрем Сирин, преп. // Творения иже во святых отца нашего Ефрема Сирина: В 3-х ч. – М.: Тип-ия МДА, 1881. – Ч. I. – С. 311-312.
99. Ефрем Сирин, преп. Слово 8 / Ефрем Сирин, преп. // Святые Отцы о молитве и трезвении. – М.: Паломник, 1992. – С. 23-32.
100. Ефрем Сирин, преп. Советы новонаначальному монаху / Ефрем Сирин, преп. // Творения иже во святых отца нашего Ефрема Сирина: В 3-х ч. – М.: Тип-ия МДА, 1881. – Ч. I. – С. 510-549.
101. Ефрем Сирин, преп. О том, что монахи не должны заботиться об одеждах / Ефрем Сирин, преп. // Творения иже во святых отца нашего Ефрема Сирина: В 3-х ч. – М.: Тип-ия МДА, 1883. – Ч. III. – С. 563-578.
102. Ефрем Сирин, св. Против исследователей естества Сына Божия / Ефрем Сирин, св. // Св. Ефрем Сирин. Творения. – М.: Изд-во Сретенского монастыря. – Т. 3. – С. 128-146.
103. Ефрем Сирин, св. Уроки о покаянии / Ефрем Сирин, св. // Добротолюбие: В 5-ти т. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. – Т.2. – С. 338-361.
104. Житие (сирийское) Симеона Столпника, составленное учеником его Антонием. – М.: Благовест, 2005. – 78 с.
105. Житие Авраама Великого // Дестунис С. Жития святых, составленные по Четьям-Минеям и другим книгам: В 3-х т. – СПб.: Тип-ия СПбДА, 1886. – Т. I. – С. 163-202.

106. Житие Зиновия Гезиртского // Вершинский Д., прот. Месяцеслов православно-католической Восточной Церкви. – М.: Тип-ия МДА, 1856. – С. 448-473.
107. Житие Иоанна Молчальника, епископа Колонийского // Палестинский Патерик: В 8-ми вып. – Сергиев-Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1996. – Вып. III. – С. 161-180.
108. Житие Кириака Отшельника // Палестинский Патерик: В 8-ми вып. – Сергиев-Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1996. – Вып. VII. – С. 76-91.
109. Житие Петра Ивера. – М.: Благовест, 2009. – 54 с.
110. Житие преп. Александра Сириянина. – М.: Благовест, 2010. – 62 с.
111. Житие преп. Герасима Иорданского // Палестинский Патерик: В 8-ми вып. – Сергиев-Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1996. – Вып. VI. – С. 217-252.
112. Житие преп. Симеона Дивногорца. – М.: Благовест, 2008. – 69.
113. Житие Саввы Освященного // Палестинский Патерик: В 8-ми вып. – Сергиев-Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1996. – Вып. I. – С. 115-148.
114. Житие Саввы Освященного // Христианское Чтение, 1823. – Ч. XII. – с. 95-284.
115. Житие Св. Евфимия // Палестинский Патерик: В 8-ми вып. – Сергиев-Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1996. – Вып. II. – С. 52-75.
116. Житие Св. Евфимия // Христианское Чтение, 1824. – Ч. XV. – С. 1-160.
117. Житие Св. Ефрема Сирина. – М.: Благовест, 2012. – 84 с.
118. Житие Св. Харитона Исповедника // Палестинский патерик: В 8-ми вып. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995. – Вып. VII. – С. 21-65.
119. Житие святителя Григория Турского, составленное аббатом Одо // Св. Григорий Турский. Vita Patrum. Житие Отцов. – М.: Русский Паломник, 2005. – С. 179-188.

120. Житие Симеона Юродивого // Дестунис С. Жития святых, составленные по Четьям-Минеям и другим книгам: В 3-х т. – СПб.: Тип-ия СПбДА, 1886. – Т. II. – С. 70-131.
121. Житие Феодосия Киновиарха // Палестинский Патерик: В 8-ми вып. – Сергиев-Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1996. – Вып. VIII. – С. 123-140.
122. Житие святого Геральда из Мэйо / Пер., вступ. ст. и коммент. А.Г. Гузаировой // Кельтская церковь. Мат-лы конференции в МГУ 24 апреля 2006 г. / Отв. ред. Н.Ю. Чехонадская. – М.: Деловой ритм, 2006. – С. 132-157.
123. Жития святых жён в пустынях Востока. – М.: Православный паломник, 1994. – 344 с.
124. Захария Ритор. Церковная история: Кн. II-IV / Захария Ритор. – М.: Греко-Латинский Кабинет, 2012. – 208 с.
125. Зосима Палестинский, блаж. Творения / Зосима Палестинский, блаж. // Добротолюбие: В 5-ти т. – М.: Паломник, 1999. – Т. 3. – С. 113-143.
126. Игнатий Богоносец. Послания / Игнатий Богоносец. – М.: Православный паломник, 2009. – 132 с.
127. Иероним Стридонский. Жизнь Павла Пустынника (Фивейского) / Иероним Стридонский // Творения блаж. Иеронима: В 3-х ч. – М.: Патриаршее подворье, 2002. – Ч. II. – С. 161-203.
128. Иероним Стридонский. О знаменитых мужах / Иероним Стридонский // Творения блаженного Иеронима / Труды Киевской Духовной Академии, 1863. – Вып. II. – С. 223-356.
129. Иероним Стридонский. Письмо к девице Принципии / Иероним Стридонский // Творения блаж. Иеронима: В 3-х ч. – М.: Патриаршее подворье, 2002. – Ч. III. – С. 292-297.
130. Иероним Стридонский. Письмо 18 к папе Дамасу: О серафимех и угле / Иероним Стридонский // Творения блаж. Иеронима: В 3-х ч. – М.: Патриаршее подворье, 2002. – Ч. III. – С. 155-176.

131. Иероним Стридонский. Послание к Евстохии / Иероним Стридонский // Иероним Стридонский. Творения. – Минск: Харвест, 2000. – С. 405-427.
132. Изречения египетских отцов. – М.: Православный паломник, 2001. – 376 с.
133. Иларий из Арля. Слово святого Илария о жизни святого Гонората, епископа Арелатского / Иларий из Арля // Арелатские проповедники V-VI вв. Сб-к исслед. и перев. – М.: Империиум Пресс, 2004. – С. 59-91.
134. Илия Экдик. Творения / Илия Экдик // Добротолюбие: В 5-ти т. – М.: Паломник, 1999. – Т. 3. – С. 465-486.
135. Ильдефонс Толедский. О славных мужах / Ильдефонс Толедский // Ильдефонс Толедский. Творения. – М.: Присцельс, 1994. – С. 167-244.
136. Иоанн Дамаскин, св. Точное изложение православной веры / Иоанн Дамаскин, св. – М.: Лествица, 2003. – 520 с.
137. Иоанн Дамаскин, св. Христологические и полемические трактаты. Слова на богородичные праздники / Иоанн Дамаскин, св. – М.: Лествица, 1997. – 425 с.
138. Иоанн Ефесский. Церковная история / Иоанн Ефесский // Сирийские христианские историки V-VI вв. – М.: ПСТГУ, 2012. – С. 44-193.
139. Иоанн Златоуст, св. Слова и беседы: В 4-х ч. / Иоанн Златоуст, св. – СПб.: Тип-ия СПбДА, 1850. – Ч. III. – 376+XXV с.
140. Иоанн Златоуст, св. Беседа 6. О покаянии / Иоанн Златоуст, св. // Св. Иоанн Златоуст. Беседы. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2007. – С. 72-97.
141. Иоанн Златоуст, св. Беседа 49. О мучениках / Иоанн Златоуст, св. // Св. Иоанн Златоуст. Беседы. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2007. – С. 303-326.
142. Иоанн Златоуст, св. Беседа о Лазаре / Иоанн Златоуст, св. // Св. Иоанн Златоуст. Беседы. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2007. – С. 421-434.
143. Иоанн Златоуст, св. Наставления в аскезе / Иоанн Златоуст, св. – М.: Православный паломник, 1996. – 316 с.

144. Иоанн Златоуст, св. О египетских подвижниках / Иоанн Златоуст, св. // Св. Иоанн Златоуст. Избранные увещательные слова. – М.: Православный паломник, 2005. – С. 53-72.
145. Иоанн Златоуст, св. Слово похвальное мученику Юлиану / Иоанн Златоуст, св. // Св. Иоанн Златоуст. Избранные увещательные слова. – М.: Православный паломник, 2005. – С. 131-178.
146. Иоанн Златоуст, св. Слово против игр и зрелищ / Иоанн Златоуст, св. // Св. Иоанн Златоуст. Избранные увещательные слова. – М.: Православный паломник, 2005. – С. 217-254.
147. Иоанн Златоуст, св. Беседа на Евангелие Матфея VIII / Иоанн Златоуст, св. // Полное собрание творений Св. Иоанна Златоустого: В 12-ти т. (27 кн.). – СПб.: Тип-ия СПбДА, 1901. – Т. VII. – С. 184-202.
148. Иоанн Златоустый, св. Беседа на Евангеле Матфея LXVIII / Иоанн Златоустый, св. / Полное собрание творений Св. Иоанна Златоустого: В 12-ти т. (27 кн.). – СПб.: Тип-ия СПбДА, 1901. – Т. VII. – С. 691-710.
149. Иоанн Златоустый, св. Беседа на Евангеле Матфея LXX / Иоанн Златоустый, св. / Полное собрание творений Св. Иоанна Златоустого: В 12-ти т. (27 кн.). – СПб.: Тип-ия СПбДА, 1901. – Т. VII. – С. 711-722.
150. Иоанн Карпафский, св. Слово подвижническое / Иоанн Карпафский, св. // Добротолюбие: В 5-ти т. – М.: Паломник, 1999. – Т. 3. – С. 81-111.
151. Иоанн Кассиан Римлянин, преп. О постановлениях киновитян / Иоанн Кассиан Римлянин, преп. // Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. – С. 37-54.
152. Иоанн Кассиан. Послание о правилах общежительных монастырей / Иоанн Кассиан // Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. – С. 81-144.
153. Иоанн Кассиан. Собеседования египетских подвижников / Иоанн Кассиан // Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. – Минск: Харвест, 1999. – 415 с.
154. Иоанн Кассиан. Собеседование 11 / Иоанн Кассиан // Писания преп. Иоанна Кассиана: В 3-х ч. – М.: Тип-ия МДА, 1887. – Ч. III. – С.502-508.

155. Иоанн Кассиан. Собеседование 24 / Иоанн Кассиан // Писания преп. Иоанна Кассиана: В 3-х ч. – М.: Тип-ия МДА, 1887. – Ч. III. – С. 615-634.
156. Иоанн Климак. Лестница в рай / Иоанн Климак. – М.: ОФМ, 2009. – 159 с.
157. Иоанн Лествичник, преп. Преподобного отца нашего Иоанна, игумена Синайской горы Лествица / Иоанн Лествичник, преп. – М.: Издание Сретенского монастыря, 1995. – 382 с.
158. Иоанн Мосх, блаж. Жизнь отшельников в Скитской пустыне / Иоанн Мосх, блаж. – М.: Паломник, 2001. – 49 с.
159. Иоанн Мосх, блаж. Луг Духовный / Иоанн Мосх, блаж. – Сергиев-Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2005. – XXXVII+282 с.
160. Иринеи Лионский, св. Пять книг против ересей / Иринеи Лионский, св. // Св. Иринеи Лионский. Творения / Пер. П. Преображенского. – М.: Благовест, 1996. – С. 154-325.
161. Исаак Сириин, св. Слова подвижнические / Исаак Сириин, св. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2002. – 511 с.
162. Исаак Сириин, св. Слово 7 / Исаак Сириин, св. // Исаак Сириин, св. Слова подвижнические. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2002. – С. 44-67.
163. Исаак Сириин, св. Слово 25 / Исаак Сириин, св. // Исаак Сириин, св. Слова подвижнические. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2002. – С. 226-240.
164. Исая, блаж. Творения / Исая, блаж. // Добротолюбие: В 5-ти т. – М.: Паломник, 1999. – Т. 1. – С. 247-405.
165. Исидор Пелусиот, св. Творения / Исидор Пелусиот, св. – М.: Благовест, 2011. – 510 с.
166. Исидор Пелусиот, св. Слово 11 / Исидор Пелусиот, св. // Св. Исидор Пелусиот. Творения: В 2-х т. – Минск: Харвест, 2009. – Т. 1. – С. 196-210.
167. Исидор Севильский, св. О славных мужах / Исидор Севильский, св. – М.: ОФМ, 1996. – 151 с.
168. Исихий Иерусалимский, преп. Творения / Исихий Иерусалимский, преп. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2002. – 325 с.

169. История Армении Моисея Хоренского / Пер. Н. Эмина. – М.: Тип-ия бр. Свешниковых, 1858. – 401 с.
170. История египетских монахов / Пер. Н. А. Кульковой. – М.: Православный Свято-Тихоновский богословский институт, 2001. – 124 с.
171. Иустин Мученик (Философ), св. Творения / Иустин Мученик (Философ), св. Ч. 1. Первая апология. Вторая апология. Разговор с Трифоном; Ч. 2. Послание к Диогнету. Речь к эллинам. Увещание к эллинам. О единовластительстве. Отрывок о воскресении / Пред. А. И. Сидорова. – М.: Благовест, 1995. – 496 с.
172. Кассиодор. О душе. Наставления о духовном и светском чтении / Кассиодор. – М.: Православный паломник, 2010. – 145 с.
173. Каллист Катафигиот. О Божественном единении и созерцательной жизни / Каллист Катафигиот // Аскетические творения святых отцев. – Казань: КазДА, 1898. – С. 32-57.
174. Киевский месяцеслов. – К.: Тип-ия КДА, 1895. – XVIII, 391 с.
175. Киприан Карфагенский, св. Письма / Киприан Карфагенский, св. / Пер. М. Е. Сергеенко // Богословские труды, 1985. – № 26. – С. 41-58.
176. Киприан Карфагенский, св. О молитве Господней / Киприан Карфагенский, св. // Св. Киприан Карфагенский. Богословские трактаты. – М.: Благовест, 1998. – С. 106-135.
177. Кирилл Александрийский, св. Сокровищница духовного делания / Кирилл Александрийский, св. // Св. Кирилл Александрийский. Творения. – Париж: Свет с Востока, 1968. – С. 14-62.
178. Кирилл Александрийский, св. Главы или Анафематизмы / Кирилл Александрийский, св. // Св. Кирилл Александрийский. Творения. – Париж: Свет с Востока, 1968. – С. 63-121.
179. Кирилл Иерусалимский, св. Катехизические поучения / Кирилл Иерусалимский, св. // Св. Кирилл Иерусалимский. Творения: В 2-х т. – Минск: Харвест, 2010. – Т. 2. – С. 312-355.
180. Кирилл Иерусалимский, св. Огласительные и тайноводственные поучения / Кирилл Иерусалимский, св. – М.: Интербук, 1991. – 506 с.

181. Кирилл Скифопольский. Жития палестинских подвижников / Кирилл Скифопольский. – М.: Благовест, 2006. – XV+201+III с.
182. Климент Александрийский. Педагог / Климент Александрийский / Пер. Н. Корсунского, пер. гл. 10 ч. П. Чистякова; вступ. ст. прот. Иоанна Сверидова. – М.: Центр “Истина и Жизнь”, 1996. – 290 с.
183. Климент Александрийский. Строматы / Климент Александрийский / Подг. текста, пер., пред. и комм. Е. В. Афонасина: В 3-х т. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2003. – Т.1. Кн. 1-3. – 544 с.; Т. 2. Кн. 4-5. – 336 с.; Т. 3. Кн. 6-7. – 368 с.
184. Климент Александрийский. Увещевание к язычникам (Протрептик) / Климент Александрийский / Пер. А. Ю. Братухина. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2006. – 208 с.
185. Климент Римский, св. 1 и 2 Послание к Коринфянам / Климент Римский, св. // Писания мужей апостольских / В русск. перев. прот. П. Преображенского. – СПб.: Тип-ия СПбДА, 1895. – С. 82-108.
186. Коптские версии “Жития” Пахома // Хосроев А.Л. Пахомий Великий (Из ранней истории общежительного монашества в Египте). – СПб.: Нестор-История, 2004. – С. 19-21.
187. Леонид, архиеп. Пустыня Святого Града / Леонид, архиеп. // Душеполезное Чтение, 1872. – Август. – С. 76-90.
188. Лукиан Самосатский. Извлечение из писем / Лукиан Самосатский // Ранние Отцы церкви. Антология. – Брюссель: Христианин, 1967. – С. 51-74.
189. Макарий Великий, преп. Духовные беседы / Макарий Великий, преп. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2002. – 400 с.
190. Макариев корпус. Слово 1. О хранении сердца // Преп. Макарий Египетский. Духовные беседы, послание и слова. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1904. – С. 310-365.
191. Макарий Великий, преп. Слова подвижнические (отрывки) / Макарий Великий, преп. // Христианская мудрость / Сост. В.В. Лавский. – М.: Алетейа, 1999. – С. 167-178.

192. Макарий Египетский // Достопамятные Сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. – С. 101-111.
193. Макарий Египетский, св. Беседа 12 / Макарий Египетский // Св. Макарий Египетский. Духовные беседы, послания и слова. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1904. – С. 72-85.
194. Максим Исповедник, преп. Амбигвы к Иоанну / Максим Исповедник, преп. // преп. Максим Исповедник. Избранные творения. – Минск: Лучи Софии, 2010. – С. 17-30.
195. Максим Исповедник, преп. Амбигвы к Фоме / Максим Исповедник, преп. // преп. Максим Исповедник. Избранные творения. – Минск: Лучи Софии, 2010. – С. 8-16.
196. Максим Исповедник, преп. Десять глав о добродетели и пороке / Максим Исповедник, преп. // преп. Максим Исповедник. Избранные творения. – Минск: Лучи Софии, 2010. – С. 153-190.
197. Максим Исповедник, преп. К Феопемпту Схоластику / Максим Исповедник, преп. // Преп. Максим Исповедник. Избранные творения. – Минск: Лучи Софии, 2010. – С. 69-80.
198. Максим Исповедник, преп. Старец и ученик. Слово подвижническое, в вопросах и ответах / Максим Исповедник, преп. // преп. Максим Исповедник. Избранные творения. – Минск: Лучи Софии, 2010. – С. 123-152.
199. Марк Подвижник (Галатский). Против несториан / Марк Подвижник (Галатский) / Пер. с греч., коммент. Б. Барчунов // Богословский сборник. – М.: Православный Свято-Тихоновский богословский институт, 1999. – № 4. – С. 106-115; 2000. – № 5. – С. 98-110.
200. Марцеллин Комит. Хроника / Марцеллин Комит / Пер., ред. Н.Н. Болгов. – Белгород, 2010. – 131 с.
201. Мелитон Сардский. Речь к императору Антонину / Мелитон Сардский / Пер. с греч. А. Г. Дунаева // Сочинения древних христианских апологетов. – СПб.: Алетейя, 1999. – С. 211-222.

202. Мелитон Сардийский. О Пасхе. О душе и теле (фрагменты) / Мелитон Сардийский / Пер. с греч. А. Г. Дунаева // Сочинения древних христианских апологетов. – СПб.: Алетейя, 1999. – С. 520-694.
203. Минуций Феликс. Октавий / Минуций Феликс / Пер. М.Е. Сергеенко // Богословские труды, 1981. – № 22. – С. 34-52.
204. Михаил Сириец. Хроника / Михаил Сириец // Сирийские христианские историки V-VI вв. – М.: ПСТГУ, 2012. – С. 196-252.
205. Немезий Эмесский. О природе человека / Немезий Эмесский / Пер. с греч. Ф.С. Владимирского, сост., послеслов., общ. ред. М. Л. Хорькова, предисл. Н.В. Шабурова. – М.: Центр “Истина и Жизнь”, 1996. – 203 с.
206. Нил Синайский, св. Письмо 26 к Маркиону / Нил Синайский, св. // Нил Синайский. Творения преподобного отца нашего Нила, подвижника Синайского: В 3-х ч. – М.: Тип-ия МДА, 1858. – Ч. 3. – С. 102-109.
207. Нил Синайский, св. Слово 4 / Нил Синайский, св. // Святые Отцы о милитве и трезвении. – М.: Паломник, 1992. – С. 224-239.
208. Нил Синайский, св. Письма к монашествующим. Письмо 29 / Нил Синайский, св. // Нил Синайский. Творения преподобного отца нашего Нила, подвижника Синайского: В 3-х ч. – М.: Тип-ия МДА, 1858. – Ч. 3. – С.131-136.
209. Нил Сорский, преп. Предание и устав / Нил Сорский, преп. – СПб.: Тип-ия СПбДА, 1912. – X, 204 с.
210. Омельницкий М.П. Древнеанглийские святые. Древнеанглийские проповеди и Жития об англосаксонских святых: Альбане, Этельтрут, Милдред, Неоте, Дрихтхельме, Фёрзи и Чаде. Т. 2. Тексты и переводы / М.П. Омельницкий. – М.: Реал-А, 1998. – 243 с.
211. Омельницкий М.П. Жития трёх английских святых Эльфрика: Св. Освальда, Св. Эдмунда, Св. Свизина / М.П. Омельницкий. – М.: Мартис, 1997. – 318 с.
212. Омельницкий М.П. Поэма о святом Гутлаке / М.П. Омельницкий. – М.: Реал-А, 1998. – 218 с.

213. Ор // Достопамятные Сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. – С. 130-131.
214. Ориген. О молитве и Увещание к мученичеству / Ориген / Пер. Н. Корсунского. – СПб.: СПбГУ, 1992. – 240 с.
215. Ориген. О началах / Ориген / Пер. Н. Петрова // Творения Оригена. – Самара: Ра, 1993. – Вып. 1. – С. 5-192.
216. Оригинальные сочинения пахомиан // Хосроев А.Л. Пахомий Великий (Из ранней истории общежительного монашества в Египте). – СПб.: Нестор-История, 2004. – С. 25-31.
217. Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1991. – 231 с.
218. Павел Диакон. История лангобардов / Павел Диакон. – СПб.: Азбука-классика, 2008. – 320 с.
219. Павел Орозий. История против язычников. Кн. I-III / Павел Орозий // Пер., вступ. ст., коммент. и указатель В.М. Тюленева. – СПб.: Алетейя, 2001. – 384 с.
220. Павел Орозий. История против язычников. Кн. IV-V / Павел Орозий // Пер., вступ. ст., коммент. и указатель В.М. Тюленева. – СПб.: Алетейя, 2002. – 303 с.
221. Павел Орозий. История против язычников. Кн. VI-VII / Павел Орозий // Пер., вступ. ст., коммент. и указатель В.М. Тюленева. – СПб.: Алетейя, 2003. – 375 с.
222. Павел Элладский. Житие Феония, епископа Витилийского / Павел Элладский // Палестинский православный сборник, 1902. – Вып. XXXII. – С.45-62.
223. Палладий, епископ Еленопольский. Лавсаик, или Повествование о жизни святых и блаженных отцов / Палладий, епископ Еленопольский. – М.: Православно-просветительский центр “Пересвет”, 1997. – 350 с.

224. Памятные записки Перегринна: О древности и всеобщности кафолической веры против непотребных новизн всех еретиков / Подготовка текста, предисл. и коммент. А.Г.Крылова. – М.: Stella Aeterna, 1999. – 220 с.
225. Пахомий, св. Поучение о шести днях Пасхи / Пахомий, св. // Хосроев А.Л. Пахомий Великий (Из ранней истории общежительного монашества в Египте). – СПб.: Нестор-История, 2004. – С. 436-438.
226. Пётр Дамаскин, св. Слово 19 / Пётр Дамаскин, св. // Св. Пётр Дамаскин. Избранные творения. – Минск: Лучи Софии, 2000. – С. 159-178.
227. Плотин. О благе или едином / Плотин / Пер. М. А. Гарнцева // Логос, 1992. – № 3. – С. 213-228.
228. Плотин. О добродетелях (1, 2) / Плотин / Пер. Д. В. Бугая // Вопросы философии, 2002. – № 8. – С. 52-65.
229. Плотин. О первом благе и других благах / Плотин / Пер. Д. В. Бугая // Вопросы философии, 2003. – № 9. – С. 81-98.
230. Плотин. О свободе и волеии единого (Enn. VI, 8) / Плотин / Пер. Л. Ю. Лукомского // Академия, 2000. – Вып. 2. – С. 115-140.
231. Плотин. Об изведении / Плотин / Пер. Д. В. Бугая // Вопросы философии, 2003. – № 9. – С.99-112.
232. Плотин. Об уме, идеях и сущем / Плотин / Пер. Ю. А. Шичалина // Философия природы в античности и в средние века. – М.: Греко-Латинский Кабинет, 2000. – С. 257-273.
233. Плотин. Против гностиков / Плотин / Пер. Л. Ю. Лукомского // Академия. – СПб.: СПбГУ, 1997. – Вып. 1. – С. 229-248.
234. Повседневные и мученические гимны Пруденция // Цветков П.И. Аврелий Пруденций Клемент. Исследование. – М.: Тип-ия МДА, 1890. – С. 211-410.
235. Поликарп Смирнский, св. Послание к Филиппийцам / Поликарп Смирнский, св. – М.: Благовест. 2006. – 35 с.
236. Порфирий, архим. Путешествие по Египту и в монастыри Св. Антония Великого и пр. Павла Фивейского / Порфирий, архим. – СПб.: Тип-ия СПбДА, 1856. – XI+365+VII с.

237. Порфирий, архим. Книга бытия моего: В 2-х т. / Порфирий, архим. – М.: Тип-ия МДА, 1895. – Т. I. – VI, 363 с.
238. “Послания” Пахомия // Хосроев А.Л. Пахомий Великий (Из ранней истории общежительного монашества в Египте). – СПб.: Нестор-История, 2004. – С. 430-435.
239. “Послания” Феодора // Хосроев А.Л. Пахомий Великий (Из ранней истории общежительного монашества в Египте). – СПб.: Нестор-История, 2004. – С. 438-440.
240. “Правила” Орсисия // Хосроев А.Л. Пахомий Великий (Из ранней истории общежительного монашества в Египте). – СПб.: Нестор-История, 2004. – С. 443-451.
241. Предания и мифы средневековой Ирландии. – М.: Наука, 1991. – 390 с.
242. Преподобный Викентий Леринский. О Священном Предании Церкви / Викентий Леринский, преп. – СПб.: Свиток, 2000. – 142 с.
243. Пруденций. Сочинения / Пруденций / Пер. Р.Л. Шмаракова. – М.: Водолей, 2012. – 264 с.
244. Пустынник П. Старчество. Мысли святых отцов о необходимости и пользе старческого руководства в духовной жизни / П. Пустынник. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2011. – 412 с.
245. Раннехристианские Отцы Церкви. Антология. – Брюссель: Христианин, 1978. – 778 с.
246. Руфин Аквилейский. История монахов (Жизнь пустынных отцов) / Руфин Аквилейский / Пер. с лат. свящ. М.И. Хитрова. – М.: Православный паломник, 2001. – 210 с.
247. Руфин Аквилейский. Церковная История / Руфин Аквилейский. – М.: Тип-ия ИПО профсоюзов Профиздат, 2003. – 358 с.
248. Сергей (Страгородский), архиеп. Православное учение о спасении / Сергей (Страгородский), архиеп. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1895. – XXI, 305 с.
249. Сергей, архиеп. Полный месяцеслов Востока: В 3-х т. / Сергей, архиеп. – Сергиев-Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2005. – Т. 2. – 480 с.

250. Сидоров А.И. Епископ Аммон. “Послание об образе жития и отчасти о жизни Пахомия и Феодора / А.И. Сидоров / Перев. А. Сидорова // Альфа и Омега, 2000. – № 4 (26).
251. Сидоров А.И. Епископ Аммон. “Послание об образе жития и отчасти о жизни Пахомия и Феодора / А.И. Сидоров / Перев А. Сидорова // Альфа и Омега, 2001. – № 1 (27).
252. Сказания о мучениках христианских, чтимых Православно-Католической Церковью. – М.: Патриаршее подворье, 2002. – 208 с.
253. Скитский Патерик. – М.: Паломник, 1994. – 441 с.
254. Сократ Схоластик. Церковная история / Сократ Схоластик. – М.: РОСПЭН, 1996. – 363 с.
255. Софроний Иерусалимский. Житие преподобной матери нашей Марии Египетской / Софроний Иерусалимский. – Монреаль, 1980. – 110 с.
256. Софроний Иерусалимский. Чудеса святых мучеников Кира и Иоанна / Софроний Иерусалимский / Пер. архиеп. Сергия Спасского. // Душеполезное Чтение, 1889. – Ч. 2. – С. 387-414.
257. Сульпиций Север. Житие святителя Григория Турского / Сульпиций Север. – М.: Благовест, 2000. – 77 с.
258. Сульпиций Север. Житие святителя Мартина Турского / Сульпиций Север. – М.: Благовест, 1999. – 73 с.
259. Сульпиций Север. Письма / Сульпиций Север // Сульпиций Север. Сочинения. – М.: МДА, 2005. – С. 217-306.
260. Сульпиций Север. Церковная история. Собеседования / Сульпиций Север. – М.: МДА, 2010. – 509 с.
261. Тертуллиан. Апологетик / Тертуллиан // Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс. Апологетик. К Скапуле. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005. – С. 190-215.
262. Тертуллиан. Против Праксея / Тертуллиан // Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс. Избранные сочинения. – М.: Прогресс, 1994. – С. 205-223.
263. Устав иноческого жития Св. Пахомия Великого. – М.: Патриаршее подворье, 2002. – 78 с.

264. Фаласий, блаж. Творения / Фаласий, блаж. // Добротолюбие: В 5-ти т. – М.: Паломник, 1999. – Т. 3. – С. 311-343.
265. Феогност, преп. Творения / Феогност, преп. // Добротолюбие: В 5-ти т. – М.: Паломник, 1999. – Т. 3. – С. 413-439.
266. Феодор Студит, св. Огласительные поучения / Феодор Студит, св. – Сергиев-Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2006. – 447 с.
267. Феодор Чтец. Извлечение из Церковной истории Феодора Чтеца / Феодор Чтец // Сокращение Церковной истории Филосторгия. – СПб.: Тип-ия СПбДА, 1854. – С. 487-534.
268. Феодор Эдесский, св. Творения / Феодор Эдесский, св. // Добротолюбие: В 5-ти т. – М.: Паломник, 1999. – Т. 3. – С. 345-375.
269. Феодорит Кирский. блаж. История боголюбцев, или Повествования о святых подвижниках с прибавлением “О Божественной любви” / Феодорит Кирский. блаж. / Вступ. ст. и нов. предисл. А.И. Сидорова. – М.: Православный паломник, 2003. – 310 с.
270. Феодорит Кирский. История последователей Господа / Феодорит Кирский. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2005. – 227 с.
271. Феодорит, епископ Кирский. Церковная история / Феодорит, епископ Кирский. – М.: Российская политическая энциклопедия; Православное товарищество “Колокол”, 1993. – 239 с.
272. Феодорит, блаж. Гомилия 15 / Феодорит, блаж. // Блаж. Феодорит Кирский. Творения: В 2-х т. – Минск: Лучи Софии, 1998. – Т. 2. – С. 91-104.
273. Феофан Затворник, преп. Путь ко спасению (Краткий очерк аскетике) / Феофан Затворник, преп. – М.: Патриаршее подворье, 2005. – 355 с.
274. Феофан Затворник, преп. Слово о молитве / Феофан Затворник, преп. // Умное деление о молитве Иисусовой / Сост. игумен Валаамского монастыря Харитон. – М.: Паломник, 1993. – С. 62-75.
275. Феофан, преп. Древние иноческие уставы преп. Пахомия Великого, Св. Василия Великого, преп. Иоанна Кассиана и преп. Венедикта, собранные

- епископом Феофаном / Феофан, преп. – Рига: Паломник-Благовест, 1995. – 653+VIII с.
276. Феофил Антиохийский. Полания к Автолику / Феофил Антиохийский // Сочинения древних христианских апологетов / Пер. П. Преображенского. – СПб.: Алетейя, 1999. – С. 128-194.
277. Филимон, св. Творения / Филимон, св. // Добротолюбие: В 5-ти т. – М.: Паломник, 1999. – Т. 3. – С. 393-411.
278. Филосторгий. Сокращение “Церковной истории” / Филосторгий / Пер. В.А. Дорофеевой, коммент. М. Ф. Высокого, М. А. Тимофеева // Церковные историки IV-V веков. – М.: Росспэн, 2007. – С. 187-262.
279. Филофей Синайский, преп. Творения / Филофей Синайский, преп. // Добротолюбие: В 5-ти т. – М.: Паломник, 1999. – Т. 3. – С. 441-463.
280. Филофей Синайский, преп. Слово 12 / Филофей Синайский, преп. // Святые Отцы о молитве и трезвении. – М.: Паломник, 1992. – С. 105-117.
281. Фома Маргский, еп-оп. История монахов / Фома Маргский, еп-оп. // Сирийские христианские историки V-VI вв. – М.: ПСТГУ, 2012. – С. 255-322.
282. Фотий, патриарх. Гомилии / Фотий, патриарх. – Минск: Лучи Софии. 2004. – 356 с.
283. Фотий, патриарх. Патерик / Фотий, патриарх. – М.: Крутицкое Патриаршее подворье, 1994. – 483 с.
284. Христофор Филарет. Апокрисис / Христофор Филарет. – К.: Тип-ия КДА, 1870. – XIV+302 с.
285. Хроника Идация (отрывки) / Идаций / Пер. Ю. Б. Циркина // Циркин Ю. Б. Античные и раннесредневековые источники по истории Испании. – СПб.: СПбГУ, 2006. – С. 100-109.
286. Хроника Проспера Аквитанского / Проспер Аквитанский / Пер. Д. Суровенкова. – М.: Восточная литература, 2009. – 218 с.
287. Четьи-Минеи. Жития Святых Святителя Димитрия Ростовского (Туптало): В 12-ти т. – М.: Сибирская Благовонница, 2011. – Т. 1-12.

288. Четьи-Минеи. Жития Святых Святителя Димитрия Ростовского (Туптало): В 12-ти т. – М.: Сибирская Благовонница, 2011. – Т. 4. – 619 с.
289. Эрмий Созомен. Церковная история Эрмия Созомена Саламинского / Эрмий Созомен. – СПб.: Тип-ия А. Фишера, 1851. – 636 с.
290. Acta martyrum et sanctorum / Ed. P. Bedja. – P.; Lipsiae: B. and G., 1890-1892. – Т. 1-6.
291. Acta Sanctorum // Ed. I. Bolland. – Venetiis: TOFM, 1734-1889. – Vol. I-XI.
292. Acta Sanctorum // Bolland I. Januarii. – Venetiis: TOFM, 1734. – Vol. I. – 538 p.
293. Acta Sanctorum: In XII vol. – Romae: O.R.C.S., 1876-1893. – Vol. I-XII.
294. Adomnans life of Saint Columba. – L.: Thames and Hudson, 1906. – 143 p.
295. Aelfric's Catholic Homilies: The Second Series / Aelfric / Text, Ed. Malcolm R.Godden. – L.: Thames and Hudson, 1979. – III+192 p.
296. Aelfric's colloquy / Aelfric. – L.: Thames and Hudson, 1939. – 551 p.
297. Aelfric's lives of saints / Aelfric / Ed. by. W.W. Skeat // Early English Text Society. Original Series, 76. – L.: Thames and Hudson, 1963. – 605 p.
298. Anglo-Saxon charters. – Cambr.: Cambr. Univ. Press, 1939. – 492 p.
299. Anglo-Saxon writs. – Cambr.: Cambr. Univ. Press, 1952. – XVIII+801 p.
300. Annales ordinis St. Benedicti: In 28 v. – P.: TOB, 1703. – Vol. I. – 605 p.
301. Aphrahat. The Homilies / Aphrahat / Ed. W. Wright. – L.: John Murray, 1869. – XXII+320 p.
302. Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana / S.E. Assemani. – Romae: O.R.C.S., 1719. – Т. I. De scriptoribus syris orthodoxis. – 472 p.
303. Assemani S.E. Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana / S.E. Assemani. – Romae: O.R.C.S., 1719. – Т. II. De scriptoribus syris monophysitis. – 514 p.
304. Assemani S.E. Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana / S.E. Assemani. – Romae: O.R.C.S., 1719. – Т. III. De scriptoribus syris nestorianis. – 487 p.
305. Assemani S.E. Acta sanctorum martyrum orientalium et occidentalium / S.E. Assemani. – Romae: O.R.C.S., 1748. – Vol. I. – 703 p.; Vol. II. – 681 p.

306. Athanasius. *Vita Antonii* / Athanasius // Migne J.-P. *Cursus completus patrologiae*. SG. *Corpus historiarum*. – Lipsiae: Teubner, 1859. – Vol. XXVI. – Col. 835-976.
307. Beda Venerabilis. *Historia Ecclesiastica gentis Anglorum* / Beda Venerabilis // *Monumenta Historica Britannica*. – L.: John Murray, 1848. – Vol. I. – P. 103-289.
308. Bedjan P. *Liber Superiorum seu historia monasteriorum auctore Thoma, episcopo Margensi* / P. Bedjan. – P.: FM, 1901. – 207 p.
309. Calder D.G. Guthlac A and Guthlac B: Some Discriminations. *Anglo-Saxon Poetry: Essays in Appreciation* / D.G. Calder / Edited by L.E. Nicholson and Dolores Warwick Fresc. – Notre-Dame, 1975. – XXXIII+392+V p.
310. *Cartularium Saxonicum: A collection of charters, relating to Anglo-Saxon history: In 3 vol.* / Ed. W. de Birch. – L.: Thames and Hudson, 1885. – Vol. I. – 607 p.
311. *Calendar of state papers and manuscripts existing in the archives and collection of Vinece and in other libraries of Northern Italy: In 10 v.* – L.: H.M. Stationery office, 1889. – Vol. V. – 643 p.
312. *Corpus scriptorium ecclesiasticorum Latinorum*. – Wien: Austrian Academy of Sciences, 1866-1927. – Vol. 1-181.
313. *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*. – Louvain: LIN, 1968. – Vol. 293. – 952 p.
314. *Corpus Scriptorum historiae Byzantinae*. – Bonnae: Gotae Sumptibus Friderici et Andreae Perthes, 1828-1897. – Vol. 1-49.
315. *Coptic Apocrypha in the Dialect of Upper Egypt* / Ed. by W. Budge. – L.: Printed by order of the Trustees, 1913. – 580 p.
316. *Chronicon Edessenum* // *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*. – Romae: O.R.C.S., 1959. – T. I. – P. 371-414.
317. Cureton W. *These Ancient Syriac documents, relative to the earliest Establishment of Christianity in Edessa and the neighboring countries, from the Year of our Lords Ascension to the beginning of the Fourth Century, were*

- discovered, edited, translated and annotated by Cureton, an English Orientalist / W. Cureton. – L.; Edinburg: Kessinger Publishing, 1864. – 328 p.
318. De St. Haritonae // Migne J.-P. Patrologiae cursus completus. SG. Corpus sanctorum. – Lipsiae: Teubner, 1867. – Vol. CXV. – Col. 368-424.
319. Ephraemi Syri hymni et sermons / Ed. by Th. Lamy. – Mechliniae: Brown and Co, 1889. – T. III. – IX+215 p.
320. Erdinger A. Septem epistolae St. Antonii abbatis / A. Erdinger. – Deniponti: W. Baxter, 1871. – 127 p.
321. Epistula Pachomii // Pachomiana Latina / Ed. by A. Boon. – Lonvain: LIN, 1932. – 131 p.
322. St. Ephithanius. Adversus Haereses / St. Ephithanius // Migne J.-P. Patrologiae cursus completus. SG. Corpus histories. – Lipsiae: B.G. Teubner, 1845. – T. XLII. – Col. 757-995.
323. Euagrius. Ecclestike historia / Euagrius // Migne J.-P. Cursus completus patrologiae. SG. Corpus histories. – Lipsiae: B.G. Teubner, 1849. – T. LXXXVI. – Part. 2. – Col. 2405-2906.
324. Felix. Vita Sancti Gutlaci auctore Felice / Felix // Felix Hermit of Croyland. Life of St. Guthlac. – L.: Thames and Hudson, 1947. – 416 p.
325. Felix's Life of Saint Guthlac / Felix / Introduction, Text and Notes by Bertram Colgrave. – Cambr.: Cambr. Univ. Press, 1956. – 385 p.
326. Florentii Wigorniensis Monachi Chronicon ex Chronicis // Monumenta Historica Britannica. – L.: Thames and Hudson, 1848. – Vol. I. – P. 592-600.
327. Gildas Sapiens. Liber querulus de calamitate, excidio et conquestu Britanniae / Gildas Sapiens // Monumenta Historica Britannica: In 2 v. – L.: Tempus, 1848. – Vol. I. – P. 1-446.
328. Gollancz I. Exeter Book / I. Gollancz. – L.: Thames and Hudson, 1895. – IX+514+III p.
329. Gregorius Magnus. Vita Benedicti / Gregorius Magnus // Migne J.-P. Patrologiae cursus completus. SL. Corpus histories. – Lipsiae: B.G. Teubner, 1844. – Vol. VI. – Col. 341-410.

330. Guillaume de Tyr. *Historia rerum transmarinarum*: In 2 v. / Guillaume de Tyr/ – Oxf.: Oxf. Univ. Press. 1954. – Vol. I. – 339 p.
331. Guillon R. *Collection selecta ss. Ecclesiae Patrum* / R. Guillon. – P.: TOD, 1834. – XX+830 p.
332. Halkin F. *Epistola Ammonis episcopi* / F. Halkin. – Brux.: TC, 1932. – 147 p.
333. Hieronimus. *Vitae partum* / Hieronimus // Migne J.-P. *Patrologiae cursus completus. SL. Corpus histiores.* – Lipsiae: B.G. Teubner, 1847. – Vol. XXX. – Col. 510-635.
334. Hieronymi. *Epistula ad Eustochium* / Hieronymi // *Hieronymi Epistulae* / Ed. G. Hilberg Wienleipzig, 1910. – 216 p.
335. *Historia Regum // Symeonis Monachi Opera Omnia. Historia Ecclesiae Dunelmensis* / Edited by Thomas Arnold (Rolls Series). – L.: Thames and Hudson, 1936. – XI+454+II p.
336. *Homilies of Aelfric: A supplementary collection. Vol. 2.* // Early English Text Society. Original Series, 260. – L.: Thames and Hudson, 1978. – P. 314-433.
337. Holstenius-Brockie H.A. *Codex regularum monasticarum et canonicarum. Augustae Vindobonensis, 1759* / H.A. Holstenius-Brockie. – Vol. I. – 622 p.
338. *Holy Women of the Syrian Orient* / Ed. by S.P. Brock and S.A. Harvey. – Berkeley; L.; Los Angeles: Univ. of California Press, 1998. – 197 p.
339. *In vitam Antonii poemium* // Migne J.-P. *Cursus completus patrologiae. SG. Corpus histiores.* – Lipsiae: B.G. Teubner, 1859. – Vol. XXVI. – Col. 820-894.
340. *Joannis, episcopi Ephesisyri monophysitae Commentarii de beatis orientalibus / Joannis, episcopi Ephesisyri / Latine verterunt W.J. van Douwen et J.P.N. Land.* – Amstelodami: Or. Bn. Bollandini, 1789. – 422 p.
341. *Kassian I. De institutione coenobiorum. Libr. 1.* / Kassian I. – Romae: Edizioni liturgiche, 1834. – 327 p.
342. *Lamy Th. Acta Beati Abrahae Kidunaiae Monachi Aramaice / Th. Lamy // Analecta Bollandiana.* – P.; Bruxellus, 1891. – T. 10. – fasc. 1. – P. 5-49.
343. *Mabillion J. Acta Sanctorum Ordinis St. Benedicti / J. Mabillion.* – Roma: Edizioni liturgiche, 1845. Vol. I. – 783 p.

344. Mabillion J. *Annales Ordini St. Benedicti* / J. Mabillion. – Roma: Edizioni liturgiche, 1821. – Vol. I. – 537 p.
345. Marsicanus L. *Chronicon Monasterii Casinensis* / L. Marsicanus. – Romae: Edizioni liturgiche, 1912. – Vol. 1. – XIV+251 p.
346. Mingana A. *Woodbrooke Studies. Christean Documents in Syriac, Arabic, and Garshuni with a critical apparatus* / A. Mingana. – Cambr.: Cambr. Univ. Press, 1927. – Vol. 1; 1928. – Vol. 2; 1929. – Vol. 3; 1930. – Vol. 4; 1932. – Vol. 5; 1933. – Vol. 6.
347. *Memorials of St. Dunstan, archbishop of Canterbury.* – L.: Thames and Hudson, 1874. – XXXIV+577 p.
348. *Memorials of St. Guthlac* / Ed. by W. de Birch. – Wisbech: W.P.C., 1881. – 408 p.
349. Migne J.-P. *Patrologia cursus completes seu Bibliotheca universalis omnium S.S. Patrum, Doctorum Scriptorum que ecclesiasticorum. Series Latina* / J.-P. Migne. – Lipsiae: B.G. Teubner, 1844-1855. – T. 1-221.
350. Migne J.-P. *Patrologia cursus completes seu Bibliotheca universalis omnium S.S. Patrum, Doctorum Scriptorum que ecclesiasticorum. Series Graecia* / J.-P. Migne. – Lipsiae: B.G. Teubner, 1857-1866. – T. 1-161.
351. *Monumenta Germaniae Historica. 500-1500 A.D.* – Berolini: APVD Weidmannos, 1867-1939. – Vol. 1-158.
352. *Monumenta Germaniae Historica. 500-1500 A.D.* – GmbH: Koch, Neff & Oetinger, 1957-2010. – Vol. 159-225.
353. Moore Edward, Vicar of Spalding. *Groyland, The Abbey, bridge and Saint Guthlac* / Moore Edward, Vicar of Spalding. – L.: Thames and Hudson, 1866. – XXI+533 p.
354. Moesinger G. *Act ass. martyrum Edessenorum Sarbelii, Barsimaei* / G. Moesinger. – Deniponti: W. Baxter, 1874. – 432 p.
355. Nichiforus. *Nicephori patriarchae breviarium historicum* / Nichiforus. – Lipsiae: B.G. Teubner, 1880. – XXXV+237 p.
356. Olsen A.H. *Guthlac of Croyland. A Study of Heroic Hagiography* / A.H. Olsen. – Washington: Pill, 1981. – P. 15-25.

357. Oudin P. Supplementum de scriptoribus vel scribitis ecclesiasticis / P. Oudin. – P.: A. Dezallier, 1686. – 720 p.
358. Peeters P. Bibliotheca hagiographica orientalis / P. Peeters. – Profondeville: MOSA, 1954. – 287 p.
359. Paralipomena // Sancti Pachomii Vitae Graecae / Ed. F. Halkin. – Bruxelles, 1932. – 220 p.
360. Passio Sancti Eadmundi. Epistola Passionis // Corolla Sancti Eadmundi. The Garland of Saint Edmund, King and Martyr Edited with a Preface by Francis Hervey. – L.: John Murray, 1907. – P. 22-29.
361. Plummer C. Two of the Saxon Chronicles Parallel / C. Plummer. – Oxf.: Oxf. Univ. Press, 1952. – 344+IX p.
362. Rahmani E.I. Acta sanctorum cinfessorum Guriae et Shamoniae exarta syriac lingua a Theophilo Edesseno a Chr. 297 / E.I. Rahmani. – Romae: Gorgias Press, 1899. – 86 p.
363. Rufinus. Historia monachorum: In 2 v. / Rufinus. – Romae: Gorgias Press, 1884. – Vol. I. – 167 p.
364. Ruihart Th. Acta primorum martyrum sincera et selecta / Ruihart Th. – Ratisbonae, 1859. – XVIII+329 p.
365. Rule of Saint Benedict // Chadwick O. Western Asceticism. – Philadelphia: Univ. Press, 1958. – 237 p.
366. Rosweydi G. De vitis Patrum / G. Rosweydi // Migne J.-P. Cursus completus patrologiae. SG. Corpus histories. – Lipsiae: B.G. Teubner, 1859. – Vol. LXXIII. – Col. 564-588.
367. Saint Patrick / Ed. by J. Ryan. – Dublin: Univ. Press, 1958. – 105 p.
368. Scragg D. The Compilations of the Vercelli Book / D. Scragg // Anglo-Saxon England, 1973. – № 2. – P. 189-207.
369. Scragg D. The Vercelli Homilies and Related Text / D. Scragg. – L.: Thames and Hudson, 1992. – 471 p.
370. Secunda regula Patrum. – Roma: Edizioni liturgiche, 1912. – XIX+196 p.
371. Select English historical documents of the V-th and VI-th centuries. – Cambr.: Cambr. Univ. Press, 1912. – 543 p.

372. Select translations from Old English prose. – N.Y.: Harper and Row, 1908. – XXIX+671 p.
373. Sermo de vita St. Honorati / St. Honorat // Migne J.-P. Patrologiae cursus completus. SL. Corpus historiae. – Lipsiae: B.G. Teubner, 1854. – Vol. L. – Col. 1249-1272.
374. Shippey T. Old English Verse / T. Shippey. – L.: Thames and Hudson, 1972. – XXVI+431+IV p.
375. Shook L.K. The Burial Mound in “Guthlac “A” / L.K. Shook // Modern Philology, 1960. – № 58. – P. 1-10.
376. Shook L.K. The Prologue of the Old English “Guthlac “A” / L.K. Shook // MS, 1961. – № 23. – P. 43-88.
377. Simeonis Dunelmensis monachis historia de regibus Anglorum et Danorum // Monumenta Historica Britannica. – L.: Thames and Hudson, 1848. – Vol. I. – P. 645-688.
378. Socrates. Histoire Ecclesiastique / Socrates // Migne J.-P. Patrologiae cursus completus. SG. Corpus historiae. – Lipsiae: B.G. Teubner, 1852. – T. LXVII. – Col. 428-842.
379. Schirren A. De ratione quae inter Jordanem et Cassiodorum intercedat / A. Schirren. – P.: TOD, 1887. – 155 p.
380. Schmidt C. Vita et Regula SS. P. Benedicti / C. Schmidt. – Roma: Edizioni liturgiche, 1936. – Vol. I. – 202 p.
381. Swanton M.J. A Fragmentary Life of St. Mildred and Other Kentish Royal saints / M.J. Swanton // Archaeologia Cantiana, 1975. – Vol. XCI. – P. 15-37.
382. The Anglo-Saxon chronicle // English historical documents / Ed. D. Whitelock. – L.: Thames and Hudson, 1955. – Vol. I. – P. 135-235.
383. The Anglo-Saxon Chronicle: A Collaborative Edition. – Cambr.: General Editors: David Damville and Simon Keynes, 1985. – XXI+887+VIII p.
384. The Guthlac Poems of the Exeter Book / Edited with an Introduction and Commentary by Jane Roberts. – Oxf.: Oxf. Univ. Press, 1979. – V+ 428+XII p.

385. *The Homilies of the Anglo-Saxon Church // Containing the Sermones Catholici or Homilies of Aelfric / Edited and Translated by Benjamin Thorpe: In 2 vol. – L.: Thames and Hudson, 1844. – Vol. I. – XVI+641+VII p.*
386. *The Life of Saint Chad. An Old English Homili / Edited with Introduction, Notes, Illustrative Texts and Glossary by R. Vleeskruyer. – Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1953. – XVI+223 p.*
387. *The Paradise of the Holy Fathers / Ed. by W. Budge: In 2 v. – L.: SIT, 1907. – Vol. 2. – 630 p.*
388. *The Resting Places of English Saints // Register and Martyrology of New Minster and Holy Abbey. – Yampshire: SOT, 1892. – P. 73-116.*
389. *The works of St. Patrick. – Westminster (Md.); Dublin: Univ. Press, 1953. – 241 p.*
390. *Theodoretus. Histoire Ecclesiastique / Theodoretus // Migne J.-P. Patrologiae cursus completus. SG. Corpus histoires. – Lipsiae: B.G. Teubner, 1851. – T. LXXXII. – Col. 881-1280.*
391. *Thorpe B. Codex Exoniensis / B. Thorpe. – L.: Thames and Hudson, 1842. – 625+XXII p.*
392. *Tribal Hidage // Darby H.C. The Medieval England. – L.: Thames and Hudson, 1975. – P. 93-124.*
393. *Vita Deo Dicletae Virginis Mildrethae // Rollason D.W. The Mildrith Legend. A Study in Early Medieval Hagiography in England. – Leicester: K and A, 1982. – P. 73-87.*
394. *Vita Hilarii // Migne J.-P. Patrologiae cursus completus. SL. Corpus histoires. – Lipsiae: Teubner, 1850. – T. LI. – Col. 1219-1245.*
395. *Vita Patrum Jurensium. – Roma: Edizioni liturgiche, 1888. – XII+231 p.*
396. *Vita sancti Caesarii // Migne J.-P. Patrologiae cursus completus. SL. Corpus histoires. – Lipsiae: B.G. Teubner, 1852. – Vol. LXII. – Col. 1001-1042.*
397. *Willelmi Malmsbiriensis de gestis Regum anglorum libri quinque. – L.: Thames and Hudson, 1887. – Vol. I. – 231 p.*
398. *Willelmi Malmsbiriensis monachi de gestis pontificum anglorum libri quinque. – L.: Thames and Hudson, 1870. – 182 p.*

399. Woolf R. Saints Lives. Continuations and Beginnings / R. Woolf / Edited by E.G. Stanley. – L.: Thames and Hudson, 1966. – 330 p.
400. Zacharias Rhetor. Histoire Ecclesiastique / Zacharias Rhetor // Migne J.-P. Patrologiae cursus completus. SG. Corpus historiarum. – Lipsiae: B.G. Teubner, 1853. – T. LXXXV. – Col. 1145-1178.

Б. Монографії та статті

401. Адрианова-Перетц В.П. Сюжетное повествование в житийных памятниках XI-XIII веков / В.П. Адрианова-Перетц // Истоки русской беллетристики. – Л.: Наука, 1970. – С. 67-107.
402. Акимова О.А. Христианство в далматинских, хорватских и сербских землях в X-XI вв. / О.А. Акимова // Христианство в странах Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы на пороге второго тысячелетия. – М.: Индрик, 2002. – С. 267-339.
403. Алексеев М.П. Английская литература: очерки и исследования / М.П. Алексеев. – Л.: ЛГУ, 1991. – 296 с.
404. Алексей (Кузнецов), иером. Юродство и столпничество: Религиозно-психологическое исследование / Алексей (Кузнецов), иером. – М.: Крутицкое Патриаршее подворье, 1999. – 429 с.
405. Анатолий (Грисюк Н.), иером. Исторический очерк сирийского монашества до половины VI века / Анатолий (Грисюк Н.), иером. / Труды Киевской Духовной Академии (Том XIII). – К.: Тип-ия КДА, 1911. – VIII+382 с.
406. Андреев И.Д. Антоний Великий / И.Д. Андреев // Христианство. Энциклопедический словарь / Под ред. С.С. Аверинцева, А.Н. Мешкова, Ю.Н. Попова: В 3-х т. – М.: Большая Российская энциклопедия, 1993. – Т. I. – С. 94-95.
407. Апокрифи і легенди з українських рукописів / Упорядкував і пояснив Ів. Франко. – Львів, 1896. – Т.1. – С. 191-197.
408. Аполлов А.В. Житие и избранные места из творений преп. Макария Египетского / А.В. Аполлов. – М.: Тип-ия МДА, 1892. – XXX+351 с.

409. Арсений, архим. Макарий, Магнезийский епископ в конце IV и начале V века, и его сочинения / Арсений, архим. // Христианское Чтение, 1883. – № 5-6. – С. 593-632.
410. Арутюнова-Фиданян В.А. Армяно-византийская контактная зона (X-XI вв.). Результаты взаимодействия культур / В.А. Арутюнова-Фиданян. – М.: РАН, 1994. – 341 с.
411. Архангельский А.С. Творения Отцов Церкви в древнерусской письменности: Извлечения из рукописей и опыты историко-литературных изучений / А.С. Архангельский. – Казань: Изд-ие Каз.ДА, 1889. – Т. 1. – С. 1-8.
412. Аэм А. Англосаксонская раса. Государства народов англосаксонской расы в настоящем и будущем / А. Аэм. – М.: Тип-ия Общественная польза, 1906. – XI, 515 с.
413. Бабаханов И., свящ. Сиро-халдейцы, их история и жизнь, по рассказу одного из них / И. Бабаханов, свящ. // Христианское Чтение, 1899. – № 6 (июнь). – С. 559-634.
414. Бадер А.Н., Гаибов В.А., Кошеленко Г.А. Мервская митрополия / А.Н. Бадер, В.А. Гаибов, Г.А. Кошеленко // Традиции и наследие Христианского Востока. Материалы международной конференции (М. – СПб., 26-30 сентября 1994) / Отв. ред. Д.Е. Афиногенов, А.В. Муравьев. – М.: РАН, 1996. – С. 85-94.
415. Байе Ш. Христианство в Галлии и утверждение варваров / Ш. Байе // Общая история европейской культуры. – СПб.: Изд-во В. Тихомирова, 1913. – Т. VII. – 837 с.
416. Бальтазар Х.У. фон. О простоте христиан / Х.У. Бальтазар фон // Символ, 1993. – Т. 29. – С. 57-65.
417. Барди Г. Святой Кесарий / Г. Барди // Арелатские проповедники V-VI вв. Сб-к исслед. и перев. – М.: Империиум Пресс, 2004. – С. 301-314.
418. Барсов Н.И. Из истории христианской проповеди в IV в. / Н.И. Барсов. – М.: Ун-ая тип-ия, 1889. – 376 с.

419. Бартольд В.В. О христианстве в Туркестане в домонгольский период / В.В. Бартольд. – СПб.: 2-я Имп-ая тип-ия, 1893. – 216 с.
420. Бахова А. Англия и англичане. Их прошлое и настоящее / А. Бахова. – Ростов-на-Дону: Феникс, 1995. – 247 с.
421. Безобразов П. Материалы для истории Византийской империи: I. Неизданные монастырские уставы / П. Безобразов // Журнал Министерства народного просвещения, 1887. – № 254. – С. 65-78.
422. Безрогов В.Г. Ранние монастырские общины Британских островов: св. Колумба и обитель на острове Иона / В.Г. Безрогов // Общности и человек в средневековом мире. – М.; Саратов: СГПУ, 1992. – С. 120-122.
423. Беляев А. Любовь Божественная: Опыт раскрытия главнейших христианских догматов из начала любви Божественной / А. Беляев. – М.: Тип-ия МДА, 1884. – XXII+327+VI с.
424. Арабы, ислам и Халифат в раннее средневековье / Е.А. Беляев. – М.: АН СССР, 1965. – 351 с.
425. Бемон Ш., Моно Г. История Европы в средние века (395-1270 гг.) / Ш. Бемон, Г. Моно. – Пг.: Нева, 1915. – 541 с.
426. Берти М. Древние кельты / М. Берти. – М.: Прогресс, 1993. – 339 с.
427. Богданов А. Смирение по Иоакиму / А. Богданов // Наука и религия, 1996. – № 2. – С. 20-23.
428. Богородский Н. Учение Св. Иоанна Дамаскина об исхождении Святого Духа, изложенное в связи с тезисами Боннской конференции 1875 г. / Н. Богородский. – СПб: Тип-ия СПбДА, 1879. – VII+148 с.
429. Боднарюк Б. Харизма пустелі. Витоки, становлення, духовно-аскетична і місіонерська практика християнського чернецтва III-XI ст. / Б. Боднарюк. – Чернівці: Прут, 2012. – 895 с.
430. Боднарюк Б. Статут Св. Бенедикта Нурсійського: структурно-текстовий аналіз змісту / Б. Боднарюк // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології: Збірник наукових праць / Чернівецький національний університет ім. Ю.Федьковича, кафедра етнології, античної та середньовічної історії. – Чернівці: Золоті литаври, 1998. Т. 1. – С. 30-50.

431. Боднарюк Б. Ірландське та англійське місіонерство V-VIII ст. і поширення бенедиктинського статуту / Б. Боднарюк // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології: Збірник наукових праць / Чернівецький національний університет ім. Ю.Федьковича, кафедра етнології, античної та середньовічної історії. Чернівці: Золоті литаври, 1999. – Том 2. – С. 36-53.
432. Боднарюк Б. Витоки і формування інституту орденського чернецтва у Західній Європі (перша половина VI ст.) / Б. Боднарюк // Науковий вісник Чернівецького університету: Збірник наукових праць. Вип. 73-74. – Чернівці: Рута, 2000. – С. 66-79
433. Боднарюк Б. Цезаропапізм і папоцезаризм як два шляхи розвитку Християнської Церкви в структурі державної влади / Б. Боднарюк // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології: Збірник наукових праць / Чернівецький національний університет ім. Ю.Федьковича, кафедра етнології, античної та середньовічної історії. – Чернівці: Золоті Литаври, 2001. – Т. 1. – С. 46-56.
434. Боднарюк Б. Життя і побут єгипетських пустельників IV-V ст. / Б. Боднарюк // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології: Збірник наукових праць / Чернівецький національний університет ім. Ю.Федьковича, кафедра етнології, античної та середньовічної історії. – Чернівці: Золоті Литаври, 2001. – Т. 2. – С. 15-41.
435. Боднарюк Б. Імперія і Пустеля: антиномічне протистояння християнської аскетичної ідеї та імперського соціуму в IV-VII ст. / Б. Боднарюк // Науковий вісник Чернівецького університету: Збірник наукових праць. Вип. 123-124. Історія. Політичні науки. Міжнародні відносини. – Чернівці: Рута, 2002. – С. 262-272.
436. Боднарюк Б. Елліністичні та гностичні витоки ранньохристиянської аскези (Логос Філона і Гносис Валентина) / Б. Боднарюк // Науковий вісник Чернівецького університету: Збірник наукових праць. Вип. 173-174. Історія. Політичні науки. Міжнародні відносини. – Чернівці: Рута, 2003. – С. 211-221.

437. Боднарюк Б. Етапи і напрямки розвитку чернечого місіонерства в Європі (доба Раннього Середньовіччя) / Б. Боднарюк // Буковинський історико-етнографічний вісник. – Чернівці: Прут, 2004. – Вип. 6. – С. 35-46.
438. Боднарюк Б. Ранньохристиянська аскетика Сходу у вимірі елліністичної світоглядної традиції (III-IV ст.) / Б. Боднарюк // Науковий вісник Чернівецького університету: Збірник наукових статей. Історія. Політичні науки. Міжнародні відносини. – Вип. 229-230. – Чернівці: Рута, 2004. – С. 88-95.
439. Боднарюк Б. Святий Антоній Великий і зародження християнського чернецтва в Єгипті у IV ст. / Б. Боднарюк // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології: Збірник наукових праць Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича, кафедра етнології, античної та середньовічної історії. – Чернівці: Прут, 2005. – Том 1 (19). – С. 7-30.
440. Боднарюк Б. Св. Пахомій Великий і формування в Єгипті киновітного чернецтва протягом IV – першої половини V ст. (I) / Б. Боднарюк // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології: Збірник наукових праць / Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича, кафедра етнології, античної та середньовічної історії. – Чернівці: Прут, 2005. – Том 2 (20). – С. 7-31.
441. Боднарюк Б. Традиційний устрій та внутрішня організація киновій Св. Пахомія Великого (II) / Б. Боднарюк // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології: Збірник наукових праць / Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича, кафедра етнології, античної та середньовічної історії. – Чернівці: Прут, 2006. – Том 1 (21). – С. 37-66.
442. Боднарюк Б. Інститут криторства в монастирях ранньосередньовічної Візантії: витоки, правові засади і майнова специфіка / Б. Боднарюк // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології: Збірник наукових праць / Чернівецький національний університет імені

- Юрія Федьковича, кафедра етнології, античної та середньовічної історії. – Чернівці: Золоті литаври, 2006. – Том 2 (22). – С. 26-53.
443. Боднарюк Б. Православна аскеза та чернече подвижництво на теренах Галлії у V-VI ст. / Б. Боднарюк // Буковинський журнал. – № 4, 2006. – С. 178-190.
444. Боднарюк Б. Формування самітництва в Палестині наприкінці III – в IV ст.: подвижницька діяльність Св. Іларіона Великого та Св. Харитона Сповідника (I) / Б. Боднарюк // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології: Збірник наукових праць / Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича, кафедра етнології, античної та середньовічної історії. – Чернівці: Золоті литаври, 2007. – Том 1 (23). – С. 38-54.
445. Боднарюк Б. Італійські собори 340-348 рр на тлі релігійного протистояння в християнському середовищі Римської імперії / Б. Боднарюк // Історична панорама: Збірник наукових статей ЧНУ. Спеціальність “Історія” – Чернівці: Рута, 2007. – Випуск 3. – С. 6-21.
446. Боднарюк Б. Палестинське чернецтво IV ст.: становлення і особливості розвитку за часів подвижництва Св.Іларіона Великого та Св.Харитона Сповідника (II) / Б. Боднарюк // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології: Збірник наукових праць / Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича, кафедра етнології, античної та середньовічної історії. – Чернівці: Золоті литаври, 2007. – Том 2 (24). – С. 23-38.
447. Боднарюк Б. Традиція аскетичного подвигу в ранньохристиянській рецепції / Б. Боднарюк // Науковий вісник Одеського державного економічного університету: Збірник наукових статей. Економіка, політологія, історія. – Одеса, 2007. – № 9 (46). – С. 157-171.
448. Боднарюк Б. Зародження чернечого самітництва в Галлії у V ст. (на прикладі “Vita Partum Jurensium”) (I) / Б. Боднарюк // Старожитності 2006-2008. Харківський історико-археологічний щорічник. – Харків: НТМТ, 2008. – С. 67-77.

449. Боднарюк Б. Лаври Палестини в останній третині V – у першій чверті V ст.: причини та наслідки початку занепаду / Б. Боднарюк // Сумська старовина, 2008. – № XXV. – С. 189-196.
450. Боднарюк Б. Утворення Кельтської Церкви, її чернецтво і агіографія (V–VIII ст.) / Б. Боднарюк // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології: Збірник наукових праць / Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича, кафедра етнології, античної та середньовічної історії. – Чернівці: Прут, 2008. – Том 1 (25). – С. 83-113.
451. Боднарюк Б. Аскетичне подвижництво Св.Євфимія Великого: від Фарану до хан-ес-Сахль / Б. Боднарюк // Науковий вісник Чернівецького університету: Збірник наукових статей. Історія. Політичні науки. міжнародні відносини. – Чернівці: Рута, 2008. – Вип. 308-381. – С. 67-71.
452. Боднарюк Б. Структурні і типологічні аспекти святості в аскетичній традиції християнського чернечого подвижництва (на прикладі ранньої англосаксонської агіографії) / Б. Боднарюк // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології: Збірник наукових праць / Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича, кафедра етнології, античної та середньовічної історії. – Чернівці: Зелена Буковина, 2008. – Том 2 (26). – С. 81-102.
453. Боднарюк Б. Самітницьке житло отців-пустельників IV ст.: будівництво, планування та облаштування / Б. Боднарюк // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології: Збірник наукових праць / Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича, кафедра етнології, античної та середньовічної історії. – Чернівці: Зелена Буковина, 2009. – Том 1 (27). – С. 35-50.
454. Боднарюк Б. Самота як головна вимога аскетичної практики а ранньохристиянському анахоретизмі (на прикладі подвижництва авви Євагрія) / Б. Боднарюк // Волинські історичні записки: Збірник наукових праць. – Житомир: Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2010. – Т.5. – С.146-159.

455. Боднарюк Б. Зародження чернечого самітництва в Галлії у V ст. (на прикладі) “Vita partum iurensium” (II) / Б. Боднарюк // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології: Збірник наукових праць / Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича, кафедра етнології, античної та середньовічної історії. – Чернівці – Вижниця: Черемош, 2011. – Том 1 (31). – С. 90-103.
456. Боднарюк Б. Чернецтво Палестини у другій половині VI ст.: початок занепаду аскетичних традицій і практики подвижництва (I) / Б. Боднарюк // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології: Збірник наукових праць / Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича, кафедра етнології, античної та середньовічної історії. – Чернівці – Вижниця: Черемош, 2011. – Том 2 (32). – С. 47-59.
457. Боднарюк Б. Чернецтво Палестини у другій половині VI ст.: початок занепаду аскетичних традицій і практики подвижництва (II) / Б. Боднарюк // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології: Збірник наукових праць / Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича, кафедра етнології, античної та середньовічної історії. – Чернівці – Вижниця: Черемош, 2012. – Том 1 (33). – С. 60-77.
458. Боднарюк Б. Боротьба палестинського чернецтва з єретичними рухами в V – першій половині VI ст. (несторіанське питання) / Б. Боднарюк // Волинські історичні записки: Збірник наукових праць. – Житомир: Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2012. – Т.8. – С. 100-109.
459. Боднарюк Б. Чернецтво Палестини у другій половині VI ст.: початок занепаду аскетичних традицій і практики подвижництва (III) / Б. Боднарюк // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології: Збірник наукових праць / Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича, кафедра етнології, античної та середньовічної історії. – Чернівці – Вижниця: Черемош, 2012. – Том 2 (34). – С. 52-65.
460. Боднарюк Б. Становлення християнського аскетизму в III ст. і його зв'язок з дохристиянською аскетичною практикою / Б. Боднарюк //

- Середньовічна Європа: погляд з кінця XX ст.: Матеріали Міжнародної наукової конференції / Чернівецький національний університет ім. Ю.Федьковича; Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича. – Чернівці: Золоті литаври, 2000. – С. 69-74.
461. Боднарюк Б. Особливості розвитку чернецтва і чернечих орденів у Західній Європі. Формування християнської аскетичної ідеї / Б. Боднарюк // Матеріали IV Буковинської Міжнародної історико-краєзнавчої конференції, присвяченої 125-річчю заснування Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича, 5 жовтня 2000 р., Чернівці. – Чернівці: Золоті литаври, 2001. – С. 192-196.
462. Боднарюк Б. Місіонерська практика християнського чернецтва в період Раннього Середньовіччя (на прикладі Англії та Центрально-Східної Європи) / Б. Боднарюк // Матеріали V конгресу Міжнародної асоціації українців: Соціально-гуманітарні науки / Упоряд. і відп. ред. В.Балух. – Чернівці: Рута, 2004. – С. 174-181.
463. Боднарюк Б. Західна агіографія V – VI ст.: чудеса квієтизму та аскетична інтенція / Б. Боднарюк // На перехрестях світової науки. Матеріали III Міжнародної наукової конференції “Вікно у європейську науку”, присвяченої 140-річчю від дня народження Раймунда Фрідріха Кайндля. Чернівці, 20-21 травня 2006 р. – Чернівці: Прут, 2006. – С. 261-266.
464. Боднарюк Б. Початки християнського місіонерства в Галлії у V – VI ст. (на прикладі соборного руху) // Матеріали Буковинської Міжнародної історико-краєзнавчої конференції, присвяченої 130-річчю заснування Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича. У двох томах. Том.2: Всесвітня історія. Спеціальні історичні дисципліни. Політологія. Міжнародні відносини. – Чернівці: Книги – XXI, 2006. – С. 15-21.
465. Боднарюк Б. Житло християнських аскетів в I – V ст. / Б. Боднарюк // Матеріали Волинської міжнародної історико-краєзнавчої конференції, присвяченої 90-річчю Житомирського державного університету імені

- Івана Франка (Житомир, 2-3 жовтня 2009 р.). – Житомир: Вид-во ЖДУ і ім. І.Франка, 2009. – С. 121-124.
466. Боднарюк Б. Самота як головна вимога аскетичної практики в ранньохристиянському анахоретизмі / Б. Боднарюк // Матеріали III Волинської міжнародної історико-краєзнавчої конференції (Житомир, 12-13 листопада 2010 р.). – Житомир: Вид-во ЖДУ ім. І.Франка, 2010. – С. 252-253.
467. Боднарюк Б. Боротьба палестинського чернецтва з єретичними рухами в V – першій половині VI ст. (несторіанське питання) / Б. Боднарюк // Матеріали IV Волинської міжнародної історико-краєзнавчої конференції, присвяченої 10-річчю заснування історичного факультету Житомирського державного університету імені Івана Франка (м. Житомир, 18-19 листопада 2011 р.): Збірник наукових праць. – Житомир: Вид-во ЖДУ ім. І.Франка, 2011. – С. 176-177.
468. Боднарюк Б. Зародження та ареал поширення сирійського чернецтва в IV-VI ст. / Б. Боднарюк // Матеріали V Волинської міжнародної історико-краєзнавчої конференції (Житомир, 9-10 листопада 2012 р.). – Житомир: Вид-во ЖДУ ім. І.Франка, 2012. – С. 255-257.
469. Боднарюк Б. Сарабаїтизм і поширення маргіналізованої аскетичної практики у східному чернечому середовищі IV ст. / Б. Боднарюк // Проблеми історії та археології України: Матеріали VIII Міжнародної наукової конференції (Харків, 9-10 листопада 2012 р.). – Харків: НТМТ, 2012. – С. 49.
470. Бокль Г.Т. История цивилизации в Англии: В 2-х т. / Г.Т. Бокль. – СПб.: Тип-ия И. Темлякова, 1906. – Т. I. – XXV+583 с.
471. Болотов В.В. Житие блаж. Афу, епископа Пемджского / В.В. Болотов // Христианское Чтение, 1886. – № 3. – С. 81-104; № 4. – С. 75-97.
472. Болотов В.В. Из истории церкви сиро-иерусалимской / В.В. Болотов // Христианское Чтение, 1899. – № 1 (январь). – С. 801-834; № 2 (февраль). – С. 714-738; № 3 (март). – С. 750-772; № 4 (апрель). – С. 804-825; № 5

- (май). – С. 710-732; № 6 (июнь). – С. 690-716; 1900. – № 1 (январь). – С. 570-593; № 3 (март). – С. 685-707.
473. Бондаренко Г.В. Мурху мокку Махтени: христианизация древней Ирландии и происхождение национальной святости / Г.В. Бондаренко // Кельтская церковь. Мат-лы конференции в МГУ 24 апреля 2006 г. / Отв. ред. Н.Ю. Чехонадская. – М.: Деловой ритм, 2006. – С. 9-21.
474. Браун П. Тіло і суспільство. Чоловіки, жінки і сексуальне зречення в ранньому християнстві / П. Браун. – К.: Мегатайп, 2003. – 520 с.
475. Буланин Д.М. Житие Антония Великого / Д.М. Буланин // Словарь книжников и книжности Древней Руси. – Л.: Наука, 1987. – Вып. 1 (XI – 1-я полов. XIV в.). – С.132-135.
476. Бурова И.И. 2000 лет истории Англии / И.И. Бурова. – СПб.: Летний сад, 2002. – 688 с.
477. Ванькова А.Б. К вопросу о численности монахов в Египте во второй половине IV в. / А.Б. Ванькова // Вестник древней истории, 1998. – №4. – С. 164-174.
478. Ванькова А.Б. Некоторые замечания о статусе монахов и монастырей по светскому и церковному законодательству IV в. / А.Б. Ванькова // Вестник древней истории, 2000. – №1. – С. 152-168.
479. Варнава (Беляев), еп-оп. Основы искусства святости: опыт изложения православной аскетики: В 4-х т. / Варнава (Беляев), еп-оп. – Нижний Новгород: Братство Лавры Св. Александра Невского, 1995. – Т. 1. – 509 с.
480. Варнава (Беляев), еп-оп. Преподобная Синклитикия Александрийская, её жизнь и поучения / Варнава (Беляев), еп-оп. // Варнава (Беляев), еп-оп. Преподобная Синклитикия Александрийская, её жизнь и поучения. Малая аскетика. – Нижний Новгород: Братство Лавры Св. Александра Невского, 1997. – С. 5-64.
481. Василий (Кривошеин), архиеп. Аскетическое и богословское учение Св. Григория Паламы / Василий (Кривошеин), архиеп. // Василий (Кривошеин), архиеп-оп. Богословские труды: 1952 – 1983 гг. – Нижний Новгород: Братство Лавры Св. Александра Невского, 1996. – С. 114-208.

482. Васильев А.А. История средних веков / А.А. Васильев. – М.: Наука, 1993. – 573 с.
483. Васильевский В.Г. Николая, епископа Мефонского, и Феодора Продрома, писателей XII столетия, Жития Мелетия Нового / В.Г. Васильевский // Православный палестинский сборник, 1886. – Т. VI. – Вып. 2. – С. 16-75.
484. Власто А.П. Запровадження християнства у слов'ян. Вступ до середньовічної історії слов'янства / А.П. Власто. – К.: НПК, 2004. – 492 с.
485. Войтенко А.А. “Житие преп. Антония Великого” свт. Афанасия Александрийского и начало христианского монашества / А.А. Войтенко А.А. // Византийский временник, 2001. – Т. 60 (85). – С. 83-98.
486. Войтенко А.А. Антоний Великий (Египетский) / А.А. Войтенко А.А. // Православная энциклопедия / Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. – М.: Церковно-научный центр “Православная энциклопедия”, 2001. – Т. II. – С. 659-662.
487. Воронов А.Д. О латинских проповедниках на Руси Киевской в X и XI веках / А.Д. Воронов // Чтения в историческом обществе Нестора-летописца / Под ред. В.С. Иконникова. – К.: Тип-ия Имп-го ун-та, 1879. – Кн. 1. 1873-1877 гг. – С. 1-21.
488. Гарнак А. Монашество. Его идеалы и его история / А. Гарнак. – СПб.: Тип-ия А. Сабурова, 1906. – 128 с.
489. Гейки К.Т. Святая Земля и Библия / К.Т. Гейки. – СПб.: Тип-ия А. Фишера, 1891. – XI+527+III с.
490. Гергенрёдер Х. История Церкви / Х. Гергенрёдер. – М.: Тип-ия А. Сабурова, 1904. – XXXII, 871 с.
491. Гиббон Э. История упадка и разрушения Римской империи: В 7-ми т. / Э. Гиббон. – М.: Терра, 1995. – Т. 3. – 683 с.
492. Гизо Ф.-П. История цивилизации во Франции: В 4-х т. / Ф.-П. Гизо. – М.: Тип-ия А. Сабурова, 1881. – Т. 3-4. – 821 с.
493. Глаголев С. Очерки по истории религии: В 4-х ч. / С. Глаголев. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергеева Лавра, 1902. – Ч.1. – 395 с.

494. Глебов А.Г. Англия в раннее Средневековье / А.Г. Глебов. – Воронеж: ВГПИ, 1998. – 295 с.
495. Глебов А.Г. К проблеме формирования органов публичной власти у англосаксов в VI-IX вв.: Королевский совет (II) / А.Г. Глебов // Средние века, 2002. – Вып.63. – С. 4-11.
496. Гольдсмит О. Сокращённая история Англии от нашествия Георга III: В 2-х ч. / О. Гольдсмит. – СПб.: 1-я Имп-ая тип-ия, 1820. – Ч.1. – XXI, 371 с.
497. Горский А. Св. Кирилл, архиепископ Иерусалимский / А. Горский А. // Прибавление к творениям Святых Отцов. – СПб.: Тип-ия СПбДА, 1884. – Т. XIV. – С. 112-165.
498. Горский А. Жизнь Св. Афанасия / А. Горский. – М.: Благовест, 2001. – 95 с.
499. Граменицкий Д.С. К вопросу о происхождении и содержании франкского иммунитета / Д.С. Граменицкий // Средние века, 1946. – Вып. 2. – С. 121-142.
500. Грин Дж. Р. История английского народа / Дж. Р. Грин. – М.: РИПОЛ, 2005. – 584 с.
501. Гуревич А.Я. Из истории народной культуры и ереси: лжепророки и церковь во франкском государстве / А.Я. Гуревич // Средние века, 1975. – Вып. 38. – С. 135-148 с.
502. Гурьев П. Феодор Мопсуестский / П. Гурьев. – М.: Тип-ия МДА, 1890. – VII+358 с.
503. Гусакова О.В. О некоторых аспектах истории церковной политики в англо-саксонской Британии / О.В. Гусакова // История и культура средних веков: актуальные проблемы. – СПб.: СПбГУ, 2002. – С. 14-26.
504. Гусев Д. Святой Феофил Антиохийский / Д. Гусев. – Казань: Изд-ие Каз.ДА, 1898. – XV+311 с.
505. Давыдова С.А. Свет Фиваиды. Собрание рассказов о жизни восточно-христианского монашества V-VI веков / С.А. Давыдова. – СПб.: Сатис-Держава, 2003. – 252 с.

506. Данилова Г.М. Возникновение феодальных отношений у франков. VI-VII вв. / Г.М. Данилова. – Петрозаводск: ПГПИ, 1959. – 312 с.
507. Дворник Ф. Миссии греческой и западной церкви на Востоке в средние века / Ф. Дворник // XIII Международный конгресс исторических наук. – М.: Наука, 1970. – Вып. 5. – С. 283-291.
508. Декарт Р. Страсти души / Р. Декарт // Декарт Р. Сочинения: В 2-х т.- М.: Мысль, 1989ю – Т. 1. – С. 481-572.
509. Дмитриевский А. Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного Востока: В 3-х т. / А. Дмитриевский. – К.: Тип-ия КДА, 1895. – Т. I. Туріка. – XXXII+836+VII с.
510. Доброклонский А.П. Преп. Феодор, исповедник и игумен Студийский: В 2-х ч. / А.П. Доброклонский. – Одесса: Экономическая типография, 1913. – Ч. 1-2. – XX, 1098 с.
511. Дресвянская Г.Я. Овальная церковь в христианской общине в Старом Мерве / Г.Я. Дресвянская // Труды Южно-Туркменской археологической комплексной экспедиции. – Ашхабад, 1974. – Т. XV. – С. 112-125.
512. Дьяконов А.П. Иоанн Ефесский и его церковно-исторические труды / А.П. Дьяконов. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2006. – 656 с.
513. Желтов М.С. Богослужение египетского монашества IV-V веков / М.С. Желтов // История египетских монахов / Пер. Н.А. Кульковой. – М.: Православный Свято-Тихоновский богословский институт, 2001. – С.107-116.
514. Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению: Этикобогословское исследование / С.М. Зарин. – К.: Общество любителей православной литературы, 2006. – 695 с.
515. Зверева В.В. Интерпретация “Церковной истории англо-саксов” Беда Достопочтенного в историографии XIX века: Комментарии Чарльза Платмера / В.В. Зверева // Текст в гуманитарном издании: Мат. межвуз. науч. конф. 22-24 апреля 1997 г., Москва / РГГУ. – М.: РГГУ, 1997. – С. 49-55.

516. Зверева В.В. Проблема понимания божественной власти в англосаксонской христианской культуре / В.В. Зверева // Мир власти: Традиция, символ, миф: Мат. межвуз. науч. конф. 17-19 апреля 1997 г., Москва / РГГУ. – М.: РГГУ, 1997. – С. 30-33.
517. Зверева В.В. Христианизация Британии в сочинениях Беды Достопочтенного / В.В. Зверева // Средние века, 2002. – Вып.63. – С.218-240.
518. Зеленко В.А. Англия. Культурно-исторический очерк / В.А. Зеленко. – Пг.: Сфинкс, 1918. – 393 с.
519. Иваницкий В.Ф. Филон Александрийский. Жизнь и обзор литературной деятельности / В.Ф. Иваницкий. – К.: Тип-ия “Петр Барский в Киве”, 1911. – VIII, 606 с.
520. Иванов К.А. Средневековый монастырь и его обитатели / К.А. Иванов. – М.: Центрполиграф, 2003. – 186 с.
521. Иванов К.А. Средневековое папство и его представители / К.А. Иванов. – Пг.: Заря, 1915. – 230 с.
522. Иванов С.А. Византийское миссионерство. Можно ли сделать из “варвара” христианина? / С.А. Иванов. – М.: Центрполиграф, 2003. – 376с.
523. Иванов С.А. Византийская религиозная миссия VIII-XI вв. с точки зрения византийцев / С.А. Иванов // Христианство в странах Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы на пороге второго тысячелетия. – М.: Индрик, 2002. – С.9-34.
524. Иванов С.А. Миссия восточнохристианской церкви к славянам и кочевникам: эволюция методов / С.А. Иванов // Славяне и их соседи. Вып.10. Славяне и кочевой мир. – М.: РАН, 2001. – С.16-39.
525. Иванова О.В. Распространение христианства у славян в Византии (VII-X вв.) / О.В. Иванова // Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси на пороге второго тысячелетия. – М.: Наука, 1988. – С.9-29.

526. Иванова О.В. Славяне и Фессалоника во второй половине VII в. по данным “Чудес св. Димитрия” / О.В. Иванова // Славянские древности. – К., 1980. – С.85-98.
527. Извеков И.А. Преп. Антоний Великий / И.А. Извеков // Христианское Чтение, 1879. – Ч.II. – С.66-130, 272-317.
528. Исаченко А.В. К вопросу об ирландской миссии у паннонских и моравских славян / А.В. Исаченко // Вопросы славянского языкознания, 1963. – М.: Наука, 1965. – Вып. 7. – С. 43-72.
529. История Ирландии / Под ред. Л.И. Гольмана. – М.: Наука, 1980. – 393 с.
530. Исцунко Д.С. Церковные и монастырские уставы / Д.С. Исцунко. – М.: МДА, 1976. – 288 с.
531. Ищенко Д.С. “Устав Студийский” по списку XII в. / Д.С. Ищенко // Источники по истории русского языка. – М.: Наука, 1976. – С.90-127.
532. Ищенко Д.С. Огласительные поучения Феодора Студита в Византии и у славян / Д.С. Ищенко // Византийский временник, 1979. – Т.40. – С.109-131.
533. Ісіченко І., архієп. Монашество Давнього Єгипту / І. Ісіченко, архієп. – Харків: Акта, 2002. – 216 с.
534. Ісіченко І., архієп. Християнський Єгипет/ І. Ісіченко, архієп. // Дзеркало тижня, 2003. – № 1 (11-17 січня). – С. 5.
535. Каждан А.П. Византийский монастырь XI-XII вв. как социальная группа / А.П. Каждан // Византийский временник, 1971. – Т. 31. – С. 48-70.
536. Каждан А.П. Григорий Антиох / А.П. Каждан // Византийский временник, 1965. – Т. XXVI. – С. 72-84.
537. Казанский П.С. История православного монашества на Востоке: В 2-х ч. / П.С. Казанский. – М.: Православный паломник, 2000. – Ч. 1. Монашество в Египте. – 462 с.
538. Казанский П.С. Об источниках для истории монашества египетского в IV и V веках / П.С. Казанский // Прибавления к творениям свв. Отцев. – М.: Тип-ия МДА, 1871. – Ч.24. – С. 518-645.

539. Казанский П.С. Общий очерк жизни иноков египетских в IV и V веках / П.С. Казанский // Сидоров А. И. Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. – М.: Православный паломник, 1998. – С.396-525.
540. Казанский П.С. Письмо о монашестве / П.С. Казанский // Прибавления к изданию творений святых отцев в русском переводе. – М.: Тип-ия МДА, 1850. – Ч.9. – С.240-245.
541. Казанский П.С. Подвижники Скитской пустыни в Египте / П.С. Казанский // Прибавления к изданию творений святых отцев в русском переводе. – М.: Тип-ия МДА, 1855. – Ч.14. – С. 31-73.
542. Карпінська Л. Світоглядна модель “руського християнства” / Л. Карпінська // Католицький щорічник, 1998. – К., 2000. – С.128-139.
543. Карсавин Л.П. История европейской культуры: В 5-ти т. / Л.П. Карсавин. – СПб.: Алетейя, 2003. – Т. I. Римская империя, христианство и варвары. – 334 с.
544. Карсавин Л.П. Монашество в средние века / Л.П. Карсавин. – М.: Высшая школа, 1992. – 192 с.
545. Кекелидзе К. Эпизод из начальной истории египетского монашества / К. Кекелидзе // Труды Киевской Духовной Академии, 1911. – Т. I. – С.178-192.
546. Киновия // Христианство. Энциклопедический словарь / Под ред. С.С. Аверинцева, А.Н. Мешкова, Ю.Н. Попова: В 3-х т. – М.: Большая Российская Энциклопедия, 1993. – Т. II. – С. 731-734.
547. Кипарисов В. О церковной дисциплине / В. Кипарисов. – Сергиев-Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1897. – 350 с.
548. Кіча Д., свящ. (ЧСВВ). Декілька слів про життя і твори святого Антонія Великого / Д. Кіча, свящ.// Духовна спадщина Святих Отців. Витяг з Філокалії. Св. Антоній Великий (251-356). – Львів: Місіонер, 1997. – С. 3-27.
549. Климюк И. Иаков Афраат. Его жизнь, творения и учение / И. Климюк // Учёно-богословские и церковно-проповеднические опыты студентов

- Киевской Духовной Академии LXIII курса 1910 года. – К.: Тип-ия КДА, 1911. – С. 253-384.
550. Клигширн У.Е. Кесарий Арелатский. Создание христианского общества в позднеантичной Галлии / У.Е. Клигширн // Арелатские проповедники V-VI вв. Сб-к исслед. и перев. – М.: Имперіум Пресс, 2004. – С. 208-254.
551. Ковалевский М.М. История Великобритании / М.М. Ковалевский. – СПб.: 2-ая Имп-ая тип-ия, 1911. – 628 с.
552. Кожевников В.А. О значении христианского подвижничества в прошлом и настоящем / В.А. Кожевников. – СПб.: Тип-ия СПб ДА, 1910. – XVIII+381+III с.
553. Коржевский В., иером. Пропедевтика аскетике. Компендиум по православной святоотеческой психологии / В. Коржевский, иером. – М.: Российская Академия Образования, 2004. – 646 с.
554. Корсунский А.Р. Образование раннефеодального государства в Западной Европе / А.Р. Корсунский. – М.: АН СССР, 1963. – 381 с.
555. Корсунский А.Р., Гюнтер Р. Упадок и гибель Западной Римской империи и возникновение германских королевств (до середины VI века) / А.Р. Корсунский, Р. Гюнтер. – М.: Наука, 1984. – 332 с.
556. Кочев Н. Христианство и политика Византии в отношении балканских стран в эпоху образования раннефеодальных государств / Н. Кочев // Этносоциальная и политическая структура раннефеодальных славянских государств и народностей. – М.: Наука, 1987. – С.195-203.
557. Кривец Е. Христианский Египет / Е. Кривец // Христианский Египет. Сб. ст. / Под общ. ред. О. Голосовой. – М.: Лепта-Пресс, 2005. – С. 7-219.
558. Кузнецова А.М. Агиография как зеркало христианизации. Некоторые вопросы исследования раннесредневековых житий святых – миссионеров Центральной и Восточной Европы / А.М. Кузнецова // Зарубежные славяне в прошлом и настоящем. М.: Языки русской культуры, 1999. – С. 9-21.
559. Кузнецова А.М. Миссии Латинской Церкви: Опыт христианского Запада и Центральная и Юго-Восточная Европа на рубеже второго тысячелетия /

- А.М. Кузнецова // Христианство в странах Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы на пороге второго тысячелетия. – М.: Индрик, 2002. – С. 35-59.
560. Кузнецова Т.Ф. Картина мира и образы культуры / Т.Ф. Кузнецова // Культура: теории и проблемы. – М.: МГУ, 1995. – С. 114-125.
561. Курэ А. Палестина до её завоевания арабами в половине VII века / А. Курэ. – М.: Тип-ия А. Свешникова, 1905. – XII+621+III с.
562. Всеобщая история с IV столетия до нашего времени: В 8-ми т. / Э. Лависс, А. Рамбо. – М.: Тип-ия Общественная польза, 1897. – Т. 1. – 968 с.
563. Лапин П. Собор, как высший орган церковной власти / П. Лапин. – Казань: Изд-ие Каз.ДА, 1909. – 636 с.
564. Ларионов В.Л. Англосаксонское завоевание Британии и борьба за политическое господство (середина IV-VII вв.) / В.Л. Ларионов. Автореф. дис. на соиск. учёной степени к.и.н. – М.: МГУ, 1993. – 16 с.
565. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада / Ж. Ле Гофф. – М.: Прогресс, 1992. – 358 с.
566. Лебедев А.П. Новые и старые источники истории первоначального монашества / А.П. Лебедев // Богословский Вестник, 1892. – № 4. – С. 5-173.
567. Лебек С. Происхождение франков. V-IX века. Новая история средневековой Франции / С. Лебек. – М.: Скарабей, 1993. – Т. 1. – 420 с.
568. Леонид, архиеп. Пустыня Святого Града / Леонид, архиеп. // Душеполезное Чтение, 1872. – Август. – С. 81-424; Сентябрь. – С. 72-96.
569. Литаврин Г.Г. Введение христианства в Болгарии (IX – начало X в.) / Г.Г. Литаврин // Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси на пороге второго тысячелетия. – М.: Наука, 1988. – С.30-67.

570. Литаврин Г.Г. Византия и славяне / Г.Г. Литаврин. – СПб.: Алетейя, 1999. – 551 с.
571. Лінч Дж. Середньовічна Церква / Дж. Лінч. – К.: Основи, 1994. – 492 с.
572. Лобачевский Ст., свящ. Св. Антоний Великий (его жизнь, писания и нравственно-подвижническое учение) / Ст. Лобачевский, свящ. – Одесса: Тип-ия Е.И. Фесенко, 1906. – XXVI+283 с.
573. Лопарев Хр.М. Агиография VIII-IX веков как источник византийской истории / Хр.М. Лопарев // Известия Юрьевского университета, 1915. – № 23. – С. 167-176.
574. Лопарев Хр.М. Греческие жития святых VIII и IX веков. Опыт научной классификации памятников агиографии с образом их и точки зрения исторической и историко-литературной / Хр.М. Лопарев. – Пг.: Нева, 1914. – Ч. I. – 134 с.;
575. Лопарев Хр.М. Жития византийских святых VII-IX вв. / Хр.М. Лопарев // Византийский временник, 1914. – Т. 17. – С. 32-62; 1915. – Т. 18. – С. 51-78; 1915. – Т. 19. – С. 1-64.
576. Лосский В.П. Богословие и боговидение / В.П. Лосский. – М.: Патриаршее подворье, 2000, – 585 с.
577. Лурье В.М. Призвание Авраама. Идея монашества и её воплощение в Египте / В.М. Лурье. – СПб.: Алетейя, 2000. – 244 с.
578. Лурье В.М. Кельтская церковь вне общения с Римом: к определению круга источников / В.М. Лурье // Кельтская церковь. Мат-лы конференции в МГУ 24 апреля 2006 г. / Отв. ред. Н.Ю. Чехонадская. – М.: Деловой ритм, 2006. – С. 53-66.
579. Лэм А. Англосаксонская раса: Государства народов англосаксонской расы в настоящем и будущем / А. Лэм. – М.: Тип-ия А. Сабурова, 1906. – XVII+538 р.
580. Лютардт. Х.Э. Апология христианства / Х.Э. Лютардт.. – СПб.: Изд-ие книгопродавца И.Л. Тузова, 1892. – XXV+988 с.

581. Ляпидевский П. Галльские епископы в период Меровингский / П. Ляпидевский. – М.: Тип-ия А. Свешникова, 1870. – 404 с.
582. Мажуга В.И. Королевская власть и церковь во Франкском государстве VI в. / В.И. Мажуга // Политические структуры эпохи феодализма в Западной Европе VI-XVII вв. – Л.: Наука, 1990. – С. 61-84.
583. Малицкий Н. Борьба Галльской Церкви против пап за независимость / Н. Малицкий. – М.: Тип-ия А. Свешникова, 1903. – 381 с.
584. Мамардашвили М. Картезианские размышления [Размышление 14-е и 15-е] / М. Мамардашвили. – М.: Культура, 1993. – С. 312-350.
585. Мануйлова Д.Е. Церковь как социальный институт / Д.Е. Мануйлова. – М.: Наука, 1978. – 64 с.
586. Меженин В.М. Хроника Титмара Мерзебургского как источник по истории раннесредневековой Англии / В.М. Меженин // Античность и раннее средневековье. Социально-политические и этно-культурные процессы. – Нижний Новгород: НГУ, 1991. – С. 34-48.
587. Мейендорф И., прот. История Церкви и восточно-христианская мистика / И. Мейендорф, прот. – М.: Благовест, 2000. – 547 с.
588. Мейендорф И., прот. Православное богословие в современном мире / И. Мейендорф, прот. // Иоанн Мейендорф, прот. Православие в современном мире. – Н.-Й.: УМКА-Press, 1981. – С. 165-203.
589. Мейендорф И., прот. Церковь, общество, культура в православном церковном предании / И. Мейендорф, прот. // Иоанн Мейендорф, прот. Православие в современном мире. – Н.-Й.: УМКА-Press, 1981. – С. 205-281.
590. Мельникова Е.А. Меч и лира: Англосаксонское общество в истории и эпосе / Е.А. Мельникова. – М.: Наука, 1987. – 302 с.
591. Мельникова Е.А. Некоторые проблемы англосаксонской героической эпопеи “Беовульф” / Е.А. Мельникова. Дис. на соиск. учёной степени канд. фил. наук. – М.: МГУ, 1970. – 18 с.

592. Мещерская Е.Н. Легенда об Авгаре и апотропические тексты на греческом языке / Е.Н. Мещерская // Палестинский сборник, 1978. – Вып. 26 (89). – С. 98-113.
593. Мещерская Е.Н. Патерики в сирийской письменности / Е.Н. Мещерская // Палестинский сборник, 1987. – Вып. 29 (92). – С. 24-25.
594. Милкова Е. Крещение Ирландии и ирландская Церковь V-IX веков / Е. Милкова // Альфа и Омега, 1995. – № 4 (7). – С. 155-172.
595. История Христианской Церкви: В 2-х т. / А. Миллер. – М.: Республика, 1992. – Т. 1. – 516 с.
596. Миллот К.Ф.К., аббат. Начальные основания французской истории от Кловиса до Лудовика Четвертагонадесять: В 3-х т. / К.Ф.К. Миллот, аббат. – СПб.: Синод. тип-ия, 1788. – Т. I. – 634 с.
597. Михайлова Т. Святой Колумба Ирландский / Т. Михайлова // Альфа и Омега, 1997. – № 3 (14). – С. 239-244.
598. Мишле Ж. Краткая история Франции до французской революции. / Ж. Мишле / Пер. с фр. К .Пуговкин. – СПб.: Тип-ия Департамента внешней торговли, 1838. – VI+330 с.
599. Монталамбер А. Монахи Запада / А. Монталамбер. – Брюссель: Христианин, 1971. – 658 с.
600. Монашеское движение на Западе в V-VI вв. – Рим: TOD, 1995. – 272 с.
601. Мурьянов М.Ф. Золотой пояс Шимона / М.Ф. Мурьянов // Византия. Южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа. – М.: Наука, 1984. – С. 191-210.
602. Назаренко А.В. Когда же княгиня Ольга ездила в Константинополь? / А.В. Назаренко // Византийский временник, 1989. – Т.50. – С.72-85.
603. Назаренко А.В. Немецкие латиноязычные источники IX-XI веков / А.В. Назаренко. – М.: Наука, 1993. – 371с.
604. Никитин А.Б. Христианство в Центральной Азии (древность и средневековье) / А.Б. Никитин // Восточный Туркестан и Средняя Азия. История. Культура. Связи. – М.: АН СССР, 1984. – С. 61-78.

605. Никитин П.В. Греческий “Скитский” Патерик и его древний латинский перевод / П.В. Никитин // Византийский временник, 1916. – Вып. 22. – С. 127-121.
606. Николаев Д.С. “Исповедь” св. Патрика и христианская автобиографическая традиция: методика самооправдания / Д.С. Николаев // Кельтская церковь. Материалы конференции в МГУ 24 апреля 2006 г. / Отв. ред. Н.Ю. Чехонадская. – М.: Деловой ритм, 2006. – С. 67-75.
607. Олесницкий А.А. Святая земля: В 3-х т. / А.А. Олесницкий. – СПб.: 2-я Императорская тип-ия, 1881. – Т. 2. – V+384+XII с.
608. Омельницкий М.П. Образ святого в англо-саксонской литературной и агиографической традиции (на материалах поэмы “Guthac” А” и “Vita sancti Guthlaci” Феликса Кроуландского / М.П. Омельницкий. – М.: Реал-А, 1997. – 291 с.
609. Омельницкий М.П. Святые и чудотворцы древней Англии / М.П. Омельницкий. – Lewiston-Queenston-Lampeter, 2001. – 338 с.
610. Пайкова А.В. Легенды и сказания в памятниках сирийской агиографии / А.В. Пайкова // Палестинский сборник, 1990. – Вып. 30 (93). – 130 с.
611. Пайкова А.В. Тунисская версия легенды о семи спящих отроках Ефесских / А.В. Пайкова // Палестинские памятники и проблемы истории культуры народов Востока. – М.: АН СССР, 1983. – С. 165-174.
612. Палладий (Добронравов Н.К.), еп-оп. Св. Пахомий Великий и первое иноческое общежитие: Очерк по истории пастырства в монастырях / Палладий (Н.К. Добронравов), еп-оп. – Казань: Изд-ие Каз.ДА, 1899. – XV+305 с.
613. Парамонава М.Ю. Генеалогия святого: мотивы религиозной легитимации правящей династии в ранней святовацлавской агиографии / М.Ю. Парамонава // Одиссей, 1995. – М.: МГУ, 1996. – С. 178-204.

614. Парамонова М.Ю. Имперская концепция Оттона III и его политика в отношении славянских государств / М.Ю. Парамонава // Из истории древнего мира и средних веков. – М.: АН СССР, 1987. – С.80-97.
615. Парамонова М.Ю. Центральная Европа накануне 1000 года: святой в политической игре центральноевропейских правителей / М.Ю. Парамонава // Одиссей, 1997. – М.,1998. – С.41-59.
616. Певницкий В.А. Арелатские проповедники V-VI вв. (Св. Гонорат и Иларий Арелатские) / В.А. Певницкий // Труды Киевской Духовной Академии, 1870. – Т. 1. – С. 611-676.
617. Певницкий В.А. Арелатские проповедники V-VI вв. Кесарий Арелатский / В.А. Певницкий // Труды Киевской Духовной Академии, 1870. – Т. 2. – С. 568-670.
618. Пекар Атанасій о. (ЧСВВ). Досконалий християнин. Чернечий ідеал Св. Василя Великого / Пекар Атанасій о. – Львів: Місіонер, 2005. – 254 с.
619. Переверзев А. Отношение Ветхого Завета к браку и девству / А. Переверзев // Христианское Чтение, 1903. – № 11. – С. 587-598.
620. Петров В.В. Иоанн Скотт Эриугена и дворцовая церковь Карла Великого в Аахене / В.В. Петров // Вестник междунар. слав. ун-та, 1997. – Вып. 2. – С. 26-31.
621. Петрушевский Д.М. Очерки по истории средневекового общества и государства / Д.М. Петрушевский. – М.: URSS, 2003. – 478 с.
622. Пигулевская Н.В. Культура Сирийцев в средние века / Н.В. Пигулевская. – М.: АН СССР, 1979. – 331 с.
623. Пигулевская Н.В. Мар Аба I: К истории культуры VI в н.э. / Н.В. Пигулевская // Советское востоковедение, 1947. – Вып. V. – С. 73-84.
624. Пигулевская Н.В. Месопотамия на рубеже V-VI вв. н.э. Сирийская хроника Иешу Стилита как исторический источник / Н.В. Пигулевская. – М.-Л.: АН СССР, 1940. – 176 с.

625. Пигулевская Н.В. Сирийская легенда об Александре Македонском / Н.В. Пигулевская // Палестинский сборник, 1952. – Вып. 3 (66). – С. 61-94.
626. Пигулевская Н.В. Сирийский законник: История памятника / Н.В. Пигулевская // Ученые записки ЛГУ, 1952. – № 128. Серия востоковедческие науки. – Вып. 3. – С. 51-74.
627. Пигулевская Н.В. Сирийский текст и греческий перевод Мартирия Тарбо / Н.В. Пигулевская // Пигулевская Н.В. Ближний Восток. Византия. Славяне. – Л.: Наука, 1976. – С. 222-227.
628. Пигулевская Н.В. Хроника Псевдо-Дионисия Тельмахрского / Н.В. Пигулевская // Пигулевская Н.В. Ближний Восток. Византия. Славяне. – Л.: Наука, 1976. – С. 119-128.
629. Пигулевская Н.В. Шапур II и советник Гухиштазад / Н.В. Пигулевская // Ближний и Средний Восток: Сб-ст. в честь 70-летия И.П. Петрушевского. – М.: АН СССР, 1968. – С. 97-111.
630. Пигулевская Н.В. Эдесская хроника / Н.В. Пигулевская // Палестинский сборник, 1959. – Вып. 4 (67). – С. 87-108.
631. Поляковская М.А. Городские владения провинциальных монастырей в поздней Византии / М.А. Поляковская // Византийский временник, 1964. – Т. 24. – С. 202-208.
632. Полянский П. Первое Послание святого Апостола Павла к Тимофею. Опыт историко-экзегетического исследования / П. Полянский. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1897. – 573 с.
633. Пономарёв П. Аскетизм / П. Пономарёв // Православная Богословская Энциклопедия, или Богословский энциклопедический словарь / Изд. под ред. проф. А. П. Лопухина. – СПб.: Брокгауз-Эфрон, 1901. — Т. 2. – С. 53-75.
634. Пономарев П. Догматические основы христианского аскетизма: По творениям восточных писателей-аскетов IV века / П. Пономарев. – Казань: Изд-ие Каз.ДА, 1899. – XXXVII+518+III с.

635. Попов И.В. Мистическое оправдание аскетизма в творениях преподобного Макария Египетского. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1905. – XI+365+V с.
636. Попов И.В. Религиозный идеал Св. Афанасия / И.В. Попов. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1904. – XVI+284 с.
637. Попов К.М. Блаженный Диадокх (V-го века), епископ Фотики Древнего Эпира и его творения / К.М. Попов // Диадокх Блаженный. Творения блаж. Диадокха // Труды КДА (том XXIII). – К.: Тип-ия КДА, 1903. – Т. I. – С. 2-105.
638. Попова Т.В. Античная биография и византийская агиография / Т.В. Попова // Античность и Византия. – М.: АН СССР, 1975. – С. 242-258.
639. Поселянин Е. Пустыня. Очерки из жизни фиваидских отшельников: В 2-х ч. / Е. Поселянин. – Краматорск: ЗАО Тираж – 51, 2002. – 384 с.
640. Предтеченский С.И. Развитие влияния папского престола на дела западных церквей до конца IX в. / С.И. Предтеченский. – Казань: Изд-ие Каз.ДА, 1891. – 395 с.
641. Преображенский П., прот. Сочинения древнехристианских апологетов / П. Преображенский, прот. – СПб: Изд-ие книгопродавца И.Л. Тузова, 1895. – 272 с.
642. Примогенов Н. Устав иноческой жизни святителя Василия Великого и сравнение его с уставом преподобного Пахомия / Н. Примогенов // Сб-к соч-ий студентов Казанской Академии, 1900. – Вып. I. – С. 34-45.
643. Пфистер Ш. Мерovingский период / Ш. Пфистер // Общая история европейской культуры. – СПб.: 2-я Имп-ая тип-ия, 1913. – С. 362-417.
644. Райт В. Краткий очерк истории сирийской литературы / В. Райт / Пер. с англ. К. А. Тураевой; под ред. и с дополн. П. К. Коковцова. – СПб.: Брокгауз-Эфрон, 1902. – XIII+292 с.
645. Ренан Э. Христианская Церковь / Э. Ренан. – М.: ОФМ, 2003. – 710 с.
646. Реньё Л. Повседневная жизнь отцов-пустынников IV века / Л. Реньё. – М.: Молодая гвардия; Палимпсест, 2008. – 334 с.

647. Робертсон Дж. История Христианской Церкви: В 2-х т. / Дж. Робертсон. – СПб.: Тип-ия бр. Тишкиных, 1881. – Т.1. – XI+1182+V с.
648. Рождественских Н. Христианская апологетика / Н. Рождественских. – СПб.: Типография дома призрения малолетних бедных, 1893. – Т.1. – 472 с.
649. Рожков В. Очерки по истории Римско-католической церкви / В. Рожков. – М.: Колокол, 1994. – 304 с.
650. Ронин В.К. Принятие христианства в Карантанском княжестве / В.К. Ронин // Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси на пороге второго тысячелетия. – М.: Наука, 1988. – С.104-121.
651. Ронин В.К. Христианизация полабских славян / В.К. Ронин // Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси на пороге второго тысячелетия. – М.: Наука, 1988. – С.187-206.
652. Савело К.Ф. Раннефеодальная Англия / К.Ф. Савело. – Л.: ЛГУ, 1977. – 224 с.
653. Сахаров Н.И. Киновия и идиоритм на Афоне / Н.И. Сахаров // Сообщения Императорского Православного Палестинского Общества, 1908. – Вып. 19. – Ч. 1. – С. 58-102.
654. Светлов П. Основы христианской догматики в аскетической традиции / П. Светлов. – М.: Тип-ия А. Сабурова, 1916. – 302 с.
655. Светлов П. Христианское вероучение в апологетическом изложении: в 2-х т. / П. Светлов. – Киев: Тип-ия КДА, 1914. – Т.1. – 327 с.
656. Серафим (Роуз), пресв. Православная Галлия / Серафим (Роуз), пресв. // Св. Григорий Турский. Vita Patrum. Житие Отцов. – М.: Русский Паломник, 2005. – С. 71-178.
657. Сергей, архим. Лавсаик и история египетских монахов / Сергей, архим. // Чтения в Обществе Любителей Духовного Просвещения, 1882. – Ч.1. – С.202-276.

658. Сидоров А.И. Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества / А.И. Сидоров. – М.: Православный паломник, 1998. – XIV+525 с.
659. Сидоров А.И. Становление культуры святости. Древнее монашество в истории и литературных памятниках / А.И. Сидоров // У истоков культуры святости. Памятники древнецерковной аскетической и монашеской письменности. – М.: Паломник, 2002. – С. 15-130.
660. Сладкопевцев П. Древние сирийские обители и прославившие их святые подвижники / П. Сладкопевцев. – СПб.: Императорское Палестинское общество, 1902. – Вып. I. – С. 5-11.
661. Сладкопевцев П. Древние палестинские обители и прославившие их святые подвижники / П. Сладкопевцев. – СПб.: Императорское Палестинское общество, 1895-1896. – Вып.1-4.
662. Смирнов Н.П. Терапевты и сочинение Филона Иудея “О жизни созерцательной” / Н.П. Смирнов. – К.: Изд-во КДА, 1909. – 120 с.
663. Смирнов С.И. Духовный отец в Древней Восточной Церкви / С.И. Смирнов. – М.: Православный Свято-Тихоновский богословский институт, 2003. – 526 с.
664. Соколов Л. Психологический элемент в аскетических творениях и его значение для пастырей Церкви / Л. Соколов. – Вологда: Губ-ая тип-ия, 1898. – 208 с.
665. Сокольский И.П. Англо-саксонская сельская община / И.П. Сокольский. – Харьков: Унив-ая тип-ия, 1872. – IV+162 с.
666. Соловьёв А.И., прот. Старчество по учению святых отцов и аскетов / А.И. Соловьёв, прот. – Семипалатинск, 1900. – 155 с.
667. Солодовников В.В. Процесс Претекстата / В.В. Солодовников // Путь Богопознания, 2000. – Вып. 6. – С. 32-46.
668. Солодовников В.В. Ранние соборы. Меровингская Галлия VI-VIII вв. / В.В. Солодовников. – М.: Духовное возрождение, 2004. – 428 с.

669. Солодовников В.В. Соборные решения Галльской Церкви в царствование Хлодвига – основателя династии Меровингов / В.В. Солодовников // Путь Богопознания, 1998. – Вып. 3. – С. 25-54.
670. Сорочан С.Б., Зубарь В.М., Марченко Л.В. Жизнь и гибель Херсонеса / С.Б. Сорочан, В.М. Зубарь, Л.В. Марченко. – Харьков: Майдан, 2000. – 828 с.
671. Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть / Софроний (Сахаров), архим. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2006. – 400 с.
672. Спасский А.А. Пахомий и Феодор, первые основатели киновитского подвижничества по греческим и коптским сказаниям: критические наброски / А.А. Спасский // Богословский вестник, 1908. – № 1. – С. 54-81.
673. Спасский А.А. Пахомий и Феодор, первые основатели киновитского подвижничества по греческим и коптским сказаниям: критические наброски / А.А. Спасский // Богословский вестник, 1908. – № 2. – С. 63-125.
674. Старостенко Т. Хрещення Русі в контексті русько-візантійських відносин кінця X століття / Т. Старостенко // Католицький щорічник, 1998. – К., 2000. – С.148-159.
675. Суворов С.Н. К вопросу о тайной исповеди и духовниках в Восточной Церкви / С.Н. Суворов. – Ярославль: Губ-ая тип-ия, 1886. – IV+207 с.
676. Суприянович А.Г. Христианство в Римской Британии / А.Г. Суприянович // Античный вестник. – Омск, 1993. – Вып. 1. – С. 139-142.
677. Терновский С.А. Очерки из церковно-исторической географии Области восточных патриархов Православной Церкви до IX века / С.А. Терновский. – Казань: Типо-лит. Имп-го ун-та, 1899. – Вып. 1. – 340 с.

678. Тер-Петросян Л.А. Сборник Маруты Майферкатского как историко-литературный памятник: Автореф... дис. канд. филол. наук / Л.А. Тер-Петросян. – Л.: ЛГУ, 1972. – 18 с.
679. Тис-Крохмалюк Ю. Ірляндські основоположники монастирів у VII столітті / Ю. Тис-Крохмалюк // Визвольний шлях. – Кн. 6/90 (164), Червень, 1961. – Лондон. – С. 564-568.
680. Толстая С.М. Христианство и народная культура: механизмы взаимодействия / С.М. Толстая // Славяне и их соседи: Славянский мир между Римом и Константинополем. – М.: Индрик, 2000. – С.120-126.
681. Тржештик Д. Великая Моравия и возникновение государства Пржемысловцев (Святополк и Борживой) / Д. Тржештик // Великая Моравия, её историческое и культурное значение. – М.: Наука, 1985. – С. 160-174.
682. Трифон (Туркестанов), митроп. Древнехристианские и оптинские старцы / Трифон (Туркестанов), митроп. – М.: Мартис, 1997. – 254 с.
683. Троицкий И.И. Обзорение источников начальной истории монашества / И.И. Троицкий. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1906. – С. 354-397.
684. Трубецкой Е.Н. Религиозно-политический идеал западного христианства в V веке / Е.Н. Трубецкой. – М.: Тип-ия МДА, 1892. – 254 с.
685. Трубецкой С.Н. Курс истории древней философии / С.Н. Трубецкой. – М.: Русский двор, 1997. – 576 с.
686. Тьерри Ам. Несторий и Евтихий. Из истории еретических движений в Восточной Римской империи V века / Ам. Тьерри. – М.: Терра, 1998. – 408 с.
687. Тьерри О. Рассказы из времен Меровингов / О. Тьерри. – СПб.: Летний сад, 1994. – 203 с.

688. Уколова В.И. Античное наследие и культура раннего средневековья (конец V – середина VIII века) / В.И. Уколова. – М.: Наука, 1989. – 327 с.
689. Уколова В.И. Представление об истории на рубеже античности и средневековья / В.И. Уколова // Идеино-политическая борьба в средневековом обществе. – М.: МГУ, 1984. – С. 36-45.
690. Урбина И.О., де. Сирийская патрология / И.О. Урбина, де. – М.: ПСТГУ, 2011. – 283 с.
691. Успенский Ф.И. Археологические памятники Сирии / Ф.И. Успенский // Известия Русского Археологического института в Константинополе, 1902. – Т. VII. – Вып. 2-3. – 302 с.
692. Фединяк С., о. (ЧСВВ). Через Каппадокию і Понт / С. Фединяк, о. – Рим: Слово Боже, 1957. – 303 с.
693. Феодор (Поздеевский), архиеп. Смысл христианского подвига / Феодор (Поздеевский), архиеп. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995. – 391 с.
694. Феодор (Поздеевский), иером. Аскетические воззрения преподобного Иоанна Кассиана Римлянина / Феодор (Поздеевский), иером. – Казань: КазДА, 1907. – XXVI+537 с.
695. Феодосий (Олтаржевский П.Н.), еп-оп. Палестинское монашество в IV-VI вв. / Феодосий (Олтаржевский П.Н.), еп-оп. – К.: Изд-ие С.В. Кульженко, 1899. – XXIV+312 с.
696. Фихман И.Ф. Египет на рубеже двух эпох. Ремесленники и ремесленный труд в IV – середине VII вв. / И.Ф. Фихман / Отв. ред. В.В.Струве. – М.: Наука, 1965. – 306 с.
697. Флоренский П., свящ. Антоний романа и Антоний предания / П. Флоренский, свящ. // Богословский Вестник, 1907. – № 3. – С. 88-125.
698. Флоренский П., свящ. О духовной истине / П. Флоренский, свящ. – М.: Православный паломник, 2007. – 321 с.

699. Флоренский П., свящ. Столп и утверждение истины. Опыт православной феодицеи в 12 письмах / П. Флоренский, свящ. – М.: Православный паломник, 2009. – 563 с.
700. Восточные Отцы VI-VIII веков: В 2-х ч. / Г.В. Флоровский, прот. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1999. – Ч. I. – 240 с.; Ч. II. – 260, 40 с.
701. Флоря Б.Н. Принятие христианства в Великой Моравии, Чехии и Польше / Б.Н. Флоря // Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси на пороге второго тысячелетия. – М.: Наука, 1988. – С.122-158.
702. Флоря Б.Н. Христианство в Древнепольском и Древнечешском государстве во второй половине X – первой половине XI в. / Б.Н. Флоря // Христианство в странах Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы на пороге второго тысячелетия. – М.: РАН, 2002. – С.190-266.
703. Флоря Б.Н., Турилов А.А., Иванов С.А. Судьбы кирилло-мефодиевской традиции после Кирилла и Мефодия / Б.Н. Флоря, А.А. Турилов, С.А. Иванов. – СПб: Евразия, 2000. – 390 с.
704. Фокин А.Р. Преп. Иоанн Кассиан / А.Р. Фокин // Арелатские проповедники V-VI вв. Сб-к исслед. и перев. – М.: Империиум Пресс, 2004. – С. 330-361.
705. Фокин А.Р. Проспер Аквитанский / А.Р. Фокин // Арелатские проповедники V-VI вв. Сб-к исслед. и перев. – М.: Империиум Пресс, 2004. – С. 362-382.
706. Фортунатов А.А. К вопросу о судьбах латинской образованности в варварских королевствах / А.А. Фортунатов // Средние века, 1946. – Вып. 2. – С. 114-134.
707. Фрейденберг М.М. Монастырская вотчина в Византии XI-XII вв. / М.М. Фрейденберг // Ученые записки Великолукского пединститута, 1959. – Т. IV. – Вып. 2. – С. 61-78.

708. Фроссар А. Соль земли: О главнейших монашеских орденах / А. Фроссар. – Брюссель: Христианин, 1973. – 125 с.
709. Фюстель де Куланж Н.-Д. История общественного строя древней Франции / Н.-Д. Фюстель де Куланж. – В 6-ти т. – СПб.: 2-я Имп-ая тип-ия, 1903. – Т. 2. – 609 с.
710. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер / Пер. с нем. В.В. Биbihина. — Харьков: Фолио, 2003. — IX, 503 с.
711. Хитрово М. Жизнь пустынных отцов / М. Хитрово. – СПб.: СПбДА, 1898. – 335 с.
712. Хольц Л. История христианского монашества / Л. Хольц. – СПб.: Изд-во Святого Креста ОФМ, 1993. – 424 с.
713. Хор Ф.Р. Западные Отцы / Ф.Р. Хор. – М: Русский Паломник, 2005. – 416 с.
714. Хоружий С. Orientale Lumen: кратко о теме и предыстории / С. Хоружий // Вопросы философии, 1996. – № 4. – С. 69-71.
715. Хоружий С. Владимир Соловьёв и мистико-аскетическая традиция Православия / С. Хоружий // Богословские труды, 1997. – Т. 33. – С. 234-235.
716. Хоружий С. К феноменологии аскезы / С. Хоружий. — М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1998. – 353 с.
717. Хосроев А. О подлинности “Посланий” Антония / А. Хосроев // Хосроев А. Из истории раннего христианства в Египте. На материале Коптской библиотеки из Наг-Хаммади. – М.: Присцельс, 1997. – С. 286-311.
718. Хосроев А.Л. Из истории раннего христианства в Египте (На материале коптской библиотеки из Наг Хаммади) / А.Л. Хосроев. – М.: Присцельс, 1997. – 326 с.
719. Хосроев А.Л. Пахомий Великий (Из ранней истории общежительного монашества в Египте) / А.Л. Хосроев. – СПб.: Нестор-История, 2004. – 506 с.

720. Хрисанф (Телегин), еп-оп. Религии древнего мира в их отношении к христианству: В 3-х т. / Хрисанф (Телегин), еп-оп. – СПб.: Тип-ия СПбДА, 1873. – Т. 1. – XXXV+514 с.; 1875. – Т.2. – 538 с.; 1878. – Т. 3. – 397 с.
721. Царевский А. Св. Иоанн Дамаскин как православный богослов и церковный песнопевец / А. Царевский. – Казань: Изд-ие Каз.ДА, 1901. – XII+357+V с.
722. Чарді Ф. Койнонія. Богословсько-духовний путівник монашої спільноти / Ф. Чарді. – Львів: Місіонер, 2002. – 362 с.
723. Черчилль У.С. Рождение Британии / У.С. Черчилль. – Смоленск: Русичь. – 2002. – 584 с.
724. Шайтан М. Ирландские эмигранты в средние века / М. Шайтан // Средневековый быт / Под ред. О.А. Добиаш-Рождественской, А.Н. Хоментовской и Г.П. Федотова. – Л.: ЛГИМК, 1925. – С. 179-205.
725. Шафф Ф. История Христианской Церкви: В 7-ми т. / Ф. Шафф. – СПб.: Библия для всех, 2007. – Т. I. Апостольское христианство. 1-100 г. по Р.Х. – 585 с.
726. Шафф Ф. История Христианской Церкви: В 7-ми т. / Ф. Шафф. – СПб.: Библиополис, 2007. – Т. III. Никейское и посленикоевское христианство. От Константина Великого до Григория Великого. 311-590 г. по Р.Х. – 688 с.
727. Шевченко И. Оснащение византийского миссионера по Житию Панкратия / И. Шевченко // Palaeoslavica, 1999. – Vol.7. – С.318-322.
728. Шестаков С. Житие Симеона Дивногорца в его первичной редакции / С. Шестаков // Византийский временник, 1908. – Т. XV. – Вып. 2. – С. 332-345; Вып. 3. – С.346-356.
729. Шиманский Г.И. Христианская добродетель целомудрия и чистоты: По учению Святых Отцов и подвижников Православной Церкви / Г.И. Шиманский. – М.: Благовест, 1997. – 273 с.

730. Широкова Н.С. Кельтские друиды / Н.С. Широкова. – Л.: Наука, 1984. – 393 с.
731. Широкова Н.С. Социально-политическая организация сословия друидов / Н.С. Широкова // Из истории античного общества. – Горький: ГГУ, 1975. – Вып. 1. – С. 64-82.
732. Шкунаев С.В. “Похищение быка из Куальнге” и предания об ирландских героях / С.В. Шкунаев // Похищение быка из Куальнге. – М.: Наука, 1985. – С. 4-23.
733. Шкунаев С.В. Герои и хранители ирландских преданий / С.В. Шкунаев // Предания и мифы средневековой Ирландии. – М.: Наука, 1991. – С. 3-15.
734. Шкунаев С.В. Община и общество западных кельтов / С.В. Шкунаев. – М.: Наука, 1989. – 237 с.
735. Шпидлик Ф. Духовная традиция восточного христианства / Ф. Шпидлик. – М.: Паолине, 2000. – 496 с.
736. Штокмар В.В. История Англии в средние века / В.В. Штокмар. – СПб.: Алетейя, 2000. – 203 с.
737. Шервуд Е.А. От англосаксов к англичанам (к проблеме формирования английского народа) / Е.А. Шервуд. – М.: Наука, 1988. – 212 с.
738. Энгельс Ф. Франкский период / Ф. Энгельс // Энгельс Ф. Полн. собр. соч. – М.: Госполитиздат, 1937. – Т. XVI. – Ч. 1. – С. 278-424.
739. Яннарас Х. Вера Церкви. Введение в православное богословие / Х. Яннарас / Пер. с новогреч. Г. В. Вдовиной; под ред. А. И. Кырлежева. – М.: Центр по изучению религий, 1992. – 191 с.
740. Abels R.P. Lordship and military obligation in Anglo-Saxon England / R.P. Abels. – Berkeley: Univ. Press, 1988. – 315 p.
741. Adair J.R. Introducing Christianity / J.R. Adair. – Abingdon: Routledge, Taylor and Francis Group, 2007. – 512 p.
742. Adams H.W.J. Saint Antony of Egypt / H.W.J. Adams // Cistercian Studies Quarterly, 1979. – Vol. 14. – P. 156-170, 269-279.

743. Albertz R. *The History and Literature of the Sixth Century B.C.E.* / R. Albertz. – Boston: Brill Academic Publishers, 2004. – XXII+466 p.
744. Alcock L. *Economy, society and warfare among the Britons and Saxons* / L. Alcock. – Cardiff: Univ. Press, 1987. – 651 p.
745. Alexander M. *The Earliest English Poems* / M. Alexander. – L.: Thames and Hudson, 1966. – XIX+382 p.
746. Allison T. *English Religious life in the VIII century* / T. Allison. – L.: Thames and Hudson, 1929. – 465 p.
747. Anatolios K. *Athanasius The Coherence of his Thought* / K. Anatolios. – L.: Routledge, Taylor and Francis Group, 1998. – 272 p.
748. Anderson A.O. *Early Sources of Scottish History* / A.O. Anderson. – Edinburgh: Univ. Press, 1922. – Vol. 1. – XVI+581 p.
749. Anderson A.O. *Scotland in Early Christian Times* / A.O. Anderson. – Edinburgh: Univ. Press, 1881. – XXXIII+766 p.
750. Anderson G.K. *The Literature of Anglo-Saxons* / G.K. Anderson. – Princeton: Univ. Press, 1949. – 468 p.
751. Arnold C.J. *An archaeology of the early Anglo-Saxon kingdoms* / C.J. Arnold. – L.: Thames and Hudson, N.Y.: Harper and Row, 1997. – 582 p.
752. *The Generation of Identity in Late Medieval Hagiography* / G. Ashton. – L.: Routledge, Taylor and Francis Group, 1999. – 224 p.
753. Atija A.S. *A History of Eastern Church* / A.S. Atija. – L.: Thames and Hudson, 1850. – 523 p.
754. Aune D.E. *The Cultic Setting of Realized Eschatology in Early Christianity. Supplements to Novum Testamentum 28* / D.E. Aune. – Leiden: Brill, 1977. – XIV+ 338 p.
755. Baarda T. *The Gospel Quotations: Aphrahat's Text of the Fourth Gospel* / T. Baarda. – Amsterdam: Sati, 1975. – XI+315 p.
756. Backus I. *The Reception of the Church Fathers in the West-From the Carolingians to the Maurists: In 2 vol.* / I. Backus. – Boston: Brill Academic Publishers, 2001. – Vol. 1. – XXX+470 p.; Vol. 2. – VIII+606 p.

757. Badger G. The Nestorians and their rituals: In 2 vol. / G. Badger. – L.: Adam and Gharles Blak, 1852. – Vol. I. – XXX+475 p.; Vol. II. – 510 p.
758. Baedeker K. Egypt and the Sudan. Handbook for Travelers / K. Baedeker. – Leipzig: Univ. Press, 1914. – 420 p.
759. Bagnall R.S., Frier B.W. The Demography of Roman Egypt / R.S. Bagnall, B.W. Frier. – Cambr.: Cambr. Univ. Press, 1994. – 371 p.
760. Bainton R.H. Christendom: A short History of Christianity and its Impact on Western civilization / R.H. Bainton. – N.Y.: Harper and Row, 1964. – 380 p.
761. Bainton R.H. Early and Medieval Christianity / R.H. Bainton. – L.: Adam and Gharles Blak, 1962. – 603 p.
762. Barley M.W., Hanson R.P.C. Christianity in Britain / M.W. Barley, R.P.C. Hanson. – Leicester: Univ. Press, 1968. – 401 p.
763. Barnard L.W. Studies in Church History and Patristics / L.W. Barnard. – Thessalonike: Patriarchal Institute for Patristic Studies, 1978. – 421 p.
764. Barnes T.D. Angel of Light or Mystic Initiate? The Problem of the Life of Anthony / T.D. Barnes // Journal of Theological, Studies, 1986. – P. 353-368.
765. Barosse T. Religious Community and the Primitive Church / T. Barosse // Review for Religious, 1966. – № 25. – P. 971-985.
766. Bassett S. The Origins of Anglo-Saxon Kingdoms / S. Bassett. – Leicester: Univ. Press, 1989. – 437 p.
767. Baur C. John Chrysostom and His Times: In 2 vol. / C. Baur. – Westminster, Maryland: Newman Press, 1959. – Vol. I. – XI+536+IV p.
768. Beck H.G.J. The Pastoral Care of Souls in South-East France during the Sixth Century / H.G.J. Beck. – Rome: Edizioni liturgiche, 1950. – 275 p.
769. Bell H.I. Jews and Christians in Egypt. The Jewish Troubles in Alexandria and the Athanasian Controversy / H.I. Bell. – Oxf.: Univ. Press, 1924. – 516 p.
770. Berman C.H. Medieval Religion / C.H. Berman. – Abingdon: Routledge, Taylor and Francis Group, 2005. – 416 p.

771. Bethune-Baker J.F. An introduction to the early history of Christian doctrine / J.F. Bethune-Baker. – L.: Routledge, Taylor and Francis Group, 1903. – 412 p.
772. Bettiolo P. Syriac Literature / P. Bettiolo // *Patrology. The Eastern Fathers* / Ed. A. Di Berardino. – Cambr.: Cambr. Univ. Press, 2006. – P. 431-452.
773. Bieler L. Ireland, Harbinder of the Middle Ages / L. Bieler. – L.: Thames and Hudson, 1963. – 350 p.
774. Bieler L. The Celtic Hagiographer / L. Bieler // *Studia Patristica*, 1962. – Vol. 5. – P. 246-260.
775. Binchy D.A. Irish Benedictines in Medieval Germany / D.A. Binchy // *Studies*, 1929. – Vol. XVIII. – P. 191-207.
776. Bindley T.H. The Epistle of the Gallican Churches / T.H. Bindley. – L.: Thames and Hudson, 1900. – XXVI+740 p.
777. Blair J.W. The Anglo-Saxon age / J.W. Blair. – Oxf.: Oxf. Univ. Press, 2000. – 357 p.
778. Blair P.H. An introduction to Anglo-Saxon England / P.H. Blair. – Cambr.: Cambr. Univ. Press, 1959. – 530 p.
779. Blair P.H. The world of Bede / P.H. Blair. – N.Y.: Harper and Row, 1990. – 317 p.
780. Blair P.H. Venerabilis Bede / P.H. Blair. – Durham: ZaK, 1979. – 342 p.
781. Blanton V. Signs of Devotion. The Cult of St. Aethelthryth in Medieval England, 695-1615 / V. Blanton. – L.: Penn State Press, 2007. – 368 p.
782. Blockmans W., Hoppenbrouwers P. Introduction to Medieval Europe, 300-1550 / W. Blockmans, P. Hoppenbrouwers. – L.: Routledge, Taylor and Francis Group, 2007. – 392 p.
783. Bolton W.F. The Background and Meaning of Guthlac / W.F. Bolton // *The Journal of English and Germanic Philology*, 1962. – № 61. – P. 595-603.
784. Bonser W. Survivals of paganism in Anglo-Saxon England / Bonser W. // *Birmingham Archaeological Society. Transactions and proceedings for 1932*. – Vol. 56. – P. 37-47.

785. Bourniquel C. Irland / C. Bourniquel. – P.: Singe, 1957. – P. 88.
786. Boyd R. The Player of the Community / R. Boyd // Way, 1970. – № 10. – P. 220-229.
787. Bracken J. Community and Religious Life: A Question of Interpretation / J. Bracken // Review for Religious, 1972. – №31. – P. 732-741.
788. Bradley S.A.J. Anglo-Saxon Poetry and Anthology of Old English Poems / S.A.J. Bradley. – Oxf.: Oxf. Univ. Press, 1983. – XVI+344 p.
789. Brakke D. Athanasius and Ascetism / D. Brakke. – Baltimor-London, 1995. – 356 p.
790. Brakke D. The Greek and Syriac Versions of The Life of Antony / D. Brakke // Le Museon, 1994. – Vol. 107. – P. 29-53.
791. Brawn P. The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity / P. Brawn. – Chicago: University of Chicago Press, 1981. – 188 p.
792. Breen A. Christianity and Humanism: Studies in History of Ideas / A. Breen. – Ferdman: W.B. Eerdmans Pub. Co., 1968. – 283 p.
793. Brettler M.Z. The Creation of History in Ancient Israel / M.Z. Brettler. – L.: Routledge, Taylor and Francis Group, 1998. – 272 p.
794. Brooke C. The Saxon and Norman kings / C. Brooke. – L.: Thames and Hudson, 1963. – 236 p.
795. Brooke Z.N. Lay investiture and its relation to the conflict of impire and papacy / Z.N. Brooke. – Oxf.: Oxf. Univ. Press, 1939. – 305 p.
796. Brooks E.W. Lives of the eastern saint / E.W. Brooks // Patrologia Orientalis. – P.: Imprimeurs-Editeurs, 1923. – 855 p.
797. Brooks N. Anglo-Saxon myths, state and church. 400-1066 / N. Brooks. – L.: Thames and Hudson, 2000. – 920 p.
798. Brown D. Anglo-Saxon England / D. Brown. – L.: Thames and Hudson, 1978. – 455 p.
799. Brown G.H. Bede the Venerable / G.H. Brown. – Boston: B.O.K., 1987. – 291 p.

800. Brown P. *The Cult of the Saints* / P. Brown. – Chicago: University of Chicago Press, 1981. – 320 p.
801. Bryer A. *The Late Byzantine Monastery in Town and Countryside* / A. Bryer // *Studies in Church History*, 1979. – T. 16. – P. 219-241.
802. Budge E.A.W. *The Book of Paradise being the histories and sayings of the monks and ascetics of Egyptian desert* / E.A.W. Budge. – L.: Egypt Exploration Fund, 1904. – 201 p.
803. Burghardt W.J. *The Image of God in Man according to Cyril of Alexandria* / W.J. Burghardt. – Woodstock: Woodstock College Press, 1957. – 310 p.
804. Burkitt F.C. *Early Christianity outside the Roman Empire* / F.C. Burkitt. – Cambr.: Cambridge Univ. Press, 1899. – XXI+610 p.
805. Burkitt F.C. *Early eastern Christianity St. Margaret's lectures on the syriac speaking church* / F.C. Burkitt. – L.: Egypt Exploration Fund, 1904. – XI+569 p.
806. Burn-Murdoch H. *The development of the papacy* / H. Burn-Murdoch. – L.: Faber and Faber Limited, 1954. – 454 p.
807. Bury J.B. *A history of later Roman Empire from Arcadius to Irene (395 A.D. to 800 A.D.): In 2 v.* / J.B. Bury. – L.; N.-Y.: Harper and Row, 1889. – Vol. I. – 567 p.
808. Bury J.B. *The life of Saint Patrick and his place in history* / J.B. Bury. – L.: Thames and Hudson, 1905. – 339 p.
809. Butler C. *Benedictine Monachism. Studies in Benedictine Life and Rule* / C. Butler. – Cambr.: Cambr. Univ. Press, 1962. – 387 p.
810. Butler C. *The Lausiaca of Palladius* / C. Butler. – Cambr.: Cambr. Univ. Press, 1898. – XXI+309 p.
811. Byrne F.J. *Celtic Kingdoms* / F.J. Byrne. – Dublin: D.U.P.: Four Courts Press, 1998. – 240 p.
812. Byrne F.J. *Irish King and High-Kings* / F.J. Byrne. – Dublin: D.U.P.: Four Courts Press, 1998. – 240 p.

813. Cairns D. *The Image of God in Man* / D. Cairns. – N.Y.: Collins, 1953. – 376 p.
814. Callisti N. *Ecclesiastici historie*: In 2 vol. / N. Callisti. – Roma: Edizioni liturgiche, 1892. – Vol. II. – 815 p.
815. Cameron A. *Ascetic Closure and the End of Antiquity* / A. Cameron // *Asceticism* Ed. by V.L. Wimbush, R. Valantasis, with the assistance of G.L. Byron, W.S. Love. – Oxf.: Oxford Univ. Press, 1995. – P. X-XXVIII.
816. Campbell J. *The Anglo-Saxons* / J. Campbell. – Oxf.: Oxf. Univ. Press, 1982. – 358 p.
817. Carney J. *Studies in Irish Literature and History* / J. Carney. – Dublin: D.U.P., 1955. – XXIII+540 p.
818. Carney J. *The problem of Saint Patrick* / J. Carney. – Dublin: Univ. Press, 1961. – 270 p.
819. Caspari Suiceri. *Thesaurus Ecclesiasticus*: In 4 vol. / Suiceri Caspari. – Romae: Edizioni liturgiche, 1884. – Vol. 2. – 456 p.
820. Cassar B., Oliver B. *The Shield of Europe* / B. Cassar, B. Oliver. – L.: Thames and Hudson, 1997. – 332 p.
821. Chadwick H. *Early Christian Thought and the Classical Tradition* / H. Chadwick. – Oxf.: Clarendon Press, 1984. – 176 p.
822. Chadwick H. *Pachomios and the Idea of Sanctity* / H. Chadwick // *The Byzantine Saint*. – Birmingham, 1981. – P. 1-18.
823. Chadwick H. *The Ascetic Ideal in the History of the Church* / H. Chadwick // W.J. Sheils, ed. *Monks, Hermits, and the Ascetic Tradition*. – Oxf.: Basil Blackwell, 1985. – P. 1-24.
824. Chadwick N.K. *Celtic Britain* / N.K. Chadwick. – L.: Thames and Hudson, 1964. – 283 p.
825. Chadwick N.K. *Early Scotland* / N.K. Chadwick. – Cambr.: Cambr. Univ. Press, 1949. – 615 , X p.
826. Chadwick N.K. *The Age of the Saints in the early Celtic Church* / N.K. Chadwick. – N.Y.: Harper and Row, 1963. – 474 p.

827. Chadwick N.K. *The Druids* / N.K. Chadwick. – Cardiff: University of Wales Press, 1966. – 205 p.
828. Chadwick O. *John Cassian. A Study in Primitive Monasticism* / O. Chadwick. – Cambr.: Cambr. Univ. Press, 1950. – 365 p.
829. Charanis P. *The Slavic Element in Byzantine Asia Minor in the Thirteenth Century* / P. Charanis // *Byzantion*, 1946 – 1948. – Vol. 18. – P. 70-81.
830. Charanis P.N. *The Monk as an element of Byzantine Society* / P.N. Charanis // *Dumbarton Oaks Papers*. – Washington, 1971. – № 25. – P. 116-134.
831. Chauvire R. *Histoire de Irlande* / R. Chauvire. – P.: Lamie, 1949. – 183 p.
832. Chitty D.J. *A Note on the Chronology of Pachomian Foundations* / D.J. Chitty // *Studia Patristica*, 1957. – Vol. II. – P. 379-385.
833. Chitty D.J. *Pachomian Sources Reconsidered* / D.J. Chitty // *Journal of Ecclesiastical History*, 1954. – № 5. – P. 38-77.
834. Chitty D.J. *Pachomian Sours once more* / D.J. Chitty // *Studia Patristica*, 1970. – Vol. X. – P. 54-64.
835. Chitty D.J. *Some Notes, mainly Lexical on the Sources of the Life of Pachomius* / D.J. Chitty // *Studia Patristica*, 1962. – Vol. V. – P. 266-269.
836. Chitty D.J. *The Books of the Old Men* / D.J. Chitty // *Eastern Churches Review*, 1973. – № 5. – P. 44-57.
837. Chitty D.J. *The Desert a City. An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire* / D.J. Chitty. – N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1966. – 364 p.
838. Chitty DJ. *Historia Monachorum of Egyptian* / D.J. Chitty. – N.Y.: Société des Bollandistes, 1961. – 138 p.
839. *Christianity in Britain. 300-700* / Ed. M.W. Borley. – Leicester: Leicester U.P., 1968. – 221 p.
840. *Chronicon civile et ecclesiasticum anonymi auctoris* / Ed. by E.I. Rahmani. – Mons Libanus, 1904. – 144 p.
841. Clark C. *Aelfric and Abbo* / C. Clark // *English Studies*, 1968. – Vol. XVI. – P. 30-36.

842. Clark E.A. *The Origenist Controversy. The Cultural Construction of an Early Christian Debate* / E.A. Clark. – Princeton: Univ. Press, 1992. – 445 p.
843. Clark G. *Beowulf* / G. Clark. – Boston: B.O.K., 1990. – 574 p.
844. Clarke G. *Basil the Great, a Study in Monasticism* / G. Clarke. – L.: Egypt Exploration Fund, 1913. – 525 p.
845. Clarke W.K.L. *St. Basil the Great. A study in Monasticism* / W.K.L. Clarke. – Cambr.: Univ. Press, 1913. – XXIII+234+IV p.
846. Clemons P. *Learning and Literature in Anglo-Saxon England* / P. Clemons. – Cambr.: Cambr. Univ. Press, 1985. – 492 p.
847. Cockayne T.O.L. *Wortcunning and Starcraft of Early England: In 2 vol.* / T.O.L. Cockayne. – L.: Thames and Hudson, 1864. – Vol. 1. – 226 p.
848. Colish M.L. *The Fathers and Beyond. Church Fathers between Ancient and Medieval Thought* / M.L. Colish. – Abingdon: Ashgate Publishing Direct Sales, 2008. – 348 p.
849. Colgrave B. and Mynor R.A.B. (eds.). *Bede's Ecclesiastical History of the English people* / B. Colgrave and R.A.B. Mynor. – L.: Thames and Hudson, 1969. – XXI+438 p.
850. Constantelos D.J. *Byzantine Philanthropy and Social Welfare* / D.J. Constantelos. – New Brunswick: Foss, 1968. – XIV+451 p.
851. Cooper-Marsdin A.C. *The History of the Island of Lerins* / A.C. Cooper-Marsdin. – Cambr.: Univer. Press, 1914. – 218 p.
852. Copley G.J. *Archaeology and place-names in the fifth and sixth centuries* / G.J. Copley. – Oxf.: Oxf. Univ. Press, 1986. – XV+ 580 p.
853. Crawford S.J. *Anglo-Saxon Influence on Western Christendom* / S.J. Crawford. – L.: Thames and Hudson, 1962. – 329 p.
854. Cross F.L. *The Ancient Library of Qumran* / F.L. Cross. – N.-Y.: Augsburg Fortress Pub, 1995. – 204 p.
855. Cross J.E. *Aspect of Microsom and Macrosom in Old English Literature* / J.E. Cross // *Comparative Literature*, 1962. – № 14. – P. 1-22.

856. Cross J.E. Oswald and Byrhtnoth / J.E. Cross // *English Studies*, 1965. – Vol. XIV. – P. 93-109.
857. Cross J.E. The Ethic of War in Old English / J.E. Cross // *England Before the Conquest: Studies in Primary Sources Presented to Dorothy Whitelock* / Edited by Peter A.M. Clemoes and Kathleen Hughes. – Cambr.: University Press, 1971. – P. 269-282.
858. Cruden S. The Early Christian and Pictish Monuments of Scotland / S. Cruden. – Edinburgh: Univ. Press, 1957. – 387 p.
859. Crum W.E., White H.G.E. The Monastery of Epiphanius at Thebes / W.E. Crum, H.G.E. White. – N.Y.: Walter de Gruyter, 1926. – Vol.1-2. – 734 p.
860. Culleton E. Celtic and early Christian Wexford, AD 400-1166 / E. Culleton. – Dublin: D.U.P.: Four Courts Press, 2000. – 240 p.
861. Cureton W. History of the Martyrs in Palestine by Eusebius, bishop of Caesarea / W. Cureton. – L.; P.: J. Vrin, 1851. – XII+459 p.
862. Cureton W. Spicilegium syriacum / W. Cureton. – L.: F. and J. Rivington, 1855. – XV+103 p.
863. Curta F. Southeastern Europe in the Middle Ages, 500-1250 / F. Curta. – Cambr.: Cambridge University Press, 2006. – 381 p.
864. Cutts E. Parish priests and their peoples in the middle ages in England / E. Cutts. – N.Y.: Harper and Row, 1970. – 216 p.
865. Daly L.J. Benedictine Monasticism / L.J. Daly. – N.Y.: Harper and Row, 1965. – 348 p.
866. Davis P.H.C. A History of Medieval Europe: From Constantine to Saint Louis / P.H.C. Davis. – L.: Pearson education limited, 1961. – 476 p.
867. De Cosson A. Mareotis / A. De Cosson. – L.: Thames and Hudson, 1935. – V+218 p.
868. Deanesley M. The Anglo-Saxon Church and Papacy / M. Deanesley // *The English church in the middle ages*. – N.Y.: Harper and Row, 1965. – P. 26-62.

869. Deanesley M. *The Pre-Conquest Church in England* / M. Deanesley. – L.: Thames and Hudson, 1963. – 279 p.
870. Dillon M. *Early Irish Literature* / M. Dillon. – Chicago: Univ. Press, 1948. – 738 p.
871. Dittrich Z.R. *Christianity in Great Moravia* / Z.R. Dittrich. – Groningen: Univ. Press, 1962. – 495 p.
872. Dom Connoly A., Burkitt F.C. *Aphraates and monasticism* / A. Dom Connoly, F.C. Burkitt // *The journal of theological studies*, 1905. – № 10 (october). – P. 81-96.
873. Duckett E.S. *Anglo-Saxon saints and scholars* / E.S. Duckett. – N.Y.: Harper and Row, 1948. – 363 p.
874. Dudley G.R. and Webster G. *The Rebellion of Boudicca* / G.R. Dudley and G. Webster. – L.: Thames and Hudson, 1962. – 803 p.
875. Duke J.A. *The Columban church* / J.A. Duke. – Oxf.: Oliver & Boyd, 1957. – 240 p.
876. Dunn M. *Evangelism or repentance? The Re-Christianisation of the Peloponese in the Ninth and Tenth Centuries* / M. Dunn // *Renaissance and Renewal in Christian History*. – Oxf.: Oxf. Univ. Press, 1977. – 368 p.
877. Early J. *Typology and Iconographic Style in Early Medieval Hagiography* / J. Early // *Studies in Literary Imagination*, 1975. – Vol. 8. – P. 16-35.
878. Elm S. “Virgins of God”. *The Making of Ascetism in Late Antiquity* / S. Elm. – Oxf.: Oxf. Univ. Press, 1994. – 546 p.
879. Erickson C. *The medieval vision: Essays in history and perception* / C. Erickson. – N.-Y.: Oxf. Univ. Press, 1976. – 247 p.
880. Esler P.F. *The Early Christian World* / P.F. Esler. – Abingdon: Routledge, Taylor and Francis Group, 2004. – Vol. 1-2. – 1334 p.
881. Esmonde-Cleary A.S. *The Ending of Roman Britain* / A.S. Esmonde-Cleary. – L.: Routledge, Taylor and Francis Group, 2001. – 264 p.
882. Evdokimov P. *Orthodoxia* / P. Evdokimov. – N.Y.: Walter de Gruyter, 1962. – 455 p.

883. Evelyn W.H.G. *The Monasteries of the Wadi'n Natrun. Part II: The History of the Monasteries of Nitria and Scetis* / W.H.G. Evelyn. – N.Y.: Harper and Row, 1932. – XII+476 p.
884. Evelyn W.H.G. *The Monasteries of the Wadi'n Natrûn. Part III: The Architecture and Archaeology* / W.H.G. Evelyn. – N.Y.: Harper and Row, 1933. – XIV+423 p.
885. Farag F.R. *Sociological and Moral Studies in the Field of Coptic Monasticism* / F.R. Farag. – Leiden: Brill, 1964. – X+392 p.
886. Farrar R.S. *Structure and Function in Representative Old English Saints' Lives* / R.S. Farrar // *Neophilologus*, 1973. – № 57. – P. 83-92.
887. Ferguson E. *Encyclopedia of Early Christianity* / E. Ferguson. – L.: Routledge, Taylor and Francis Group, 1998. – 1212 p.
888. Ferguson E. *Recent Studies in Early Christianity: In 6 vol.* / E. Ferguson. – L.: Routledge, Taylor and Francis Group, 1999. – Vol. 5. *Forms of Devotion: Conversion, Worship, Spirituality, and Asceticism.* – 380 p.
889. Ferguson E., Scholer D., Finney P.C. *Studies in early Christianity: In 18 vol.* / E. Ferguson, D. Scholer, P.C. Finney. – L.: Routledge, Taylor and Francis Group, 1999. – Vol. 15. *Worship in Early Christianity.* – 392 p.
890. Ferguson E., Scholer D., Finney P.C. *Studies in early Christianity: In 18 vol.* / E. Ferguson, D. Scholer, P.C. Finney. – L.: Routledge, Taylor and Francis Group, 1999. – Vol. 16. *Christian Life: Ethics, Morality, and Discipline in the Early Church.* – 376 p.
891. Ferguson E., Scholer D., Finney P.C. *Studies in early Christianity: In 18 vol.* / E. Ferguson, D. Scholer, P.C. Finney. – L.: Routledge, Taylor and Francis Group, 1999. – Vol. 1. *Personalities of the Early Church.* – 432 p.
892. Ferguson E., Scholer D., Finney P.C. *Studies in early Christianity: In 18 vol.* / E. Ferguson, D. Scholer, P.C. Finney. – L.: Routledge, Taylor and Francis Group, 1999. – Vol. 2. *Literature of the Early Church.* – 368 p.

893. Ferguson E., Scholer D., Finney P.C. Studies in early Christianity: In 18 vol. / E. Ferguson, D. Scholer, P.C. Finney. – L.: Routledge, Taylor and Francis Group, 1999. – Vol. 7. Church and State in the Early Church. – 432 p.
894. Ferreiro A. “Frequenter legere”. The Propagation of Literacy, Education and Divine Wisdom in Caesarius of Aries / A. Ferreiro // The Journal of Ecclesiastical History, 43 (1992). – P. 5-15.
895. Fine J. A. The Early Medieval Balkans / J. Fine. – Ann Arb., 1983. – 315 p.
896. Fisher D.F.V. Anglo-Saxon age: 400-1042 / D.F.V. Fisher. – L.: Thames and Hudson, 1973. – 949 p.
897. Fitzgerald W.F.P. Why Community? / W.F.P. Fitzgerald // Supplement to Doctrine and Life, 1970. – № 8. – P. 19-25.
898. Fleming R. Monastic lands and England’s defense in the Viking age / R. Fleming // English historical review, 1985. – Vol. 100. – № 395. – P. 247-265.
899. Fletcher R. The Conversion of Europe from Paganism to Christianity 371-1386 A.D. / R. Fletcher. – L.: Thames and Hudson, 1997. – XVIII+445 p.
900. Flew N. The Idea of Perfection in Christian Theology / N. Flew. – L.: Wipf & Stock Pub, 2005. – 440 p.
901. Flower R. The Irish Tradition / R. Flower. – Oxf.: Oxf. Univ. Press, 1947. – 720 p.
902. Foot S. Monastic Life in Anglo-Saxon England, 600-900 / S. Foot. – Cambr.: Cambridge University Press, 2006. – 414 p.
903. Fox Sr., Margaret M. The Life and the Times of St. Basil the Great as Revealed in His Works / Sr. Fox, M. Margaret. – Washington: D.C., The Cath. Univ. Press, 1939. – 376 p.
904. Frank K.S. John Cassian on John Cassian / K.S. Frank // Sources Chretiennes, 1968. – № 30. – P. 418-433.
905. Frazee Ch.A. Late Roman and Byzantine Legislation on the Monastic Life from Jourth to the Eighth Centuries / Ch.A. Frazee Ch. A. // Church History, 1982. – №51. – P. 121-140.

906. Frend W.H.C. *The Rise of Christianity* / W.H.C. Frend. – Philadelphia: Fortress Press, 1984. – 1022 p.
907. Fuhrmann H., Jasper D. *Papal letters in the early Middle Ages* / H. Fuhrmann, D. Jasper. – L.: The Catholic University of America Press, 2008. – Vol. 1. – 238 p.; Vol. 2. – 226 p.
908. Galatariotou C. *Byzantine Ktetorika Typika: A Comparative Study* / C. Galatariotou // *Revue des etudes byzantines*, 1987. – T. 45. – P. 77-138.
909. Ghirsham R. *Iran from the Earliest Times to the Islamic Conquest* / R. Ghirsham. – Harmondsworth; Middlesex: Penguin, 1954. – 368 p.
910. Gillet H.M. *Saint Bede the Venerable* / H.M. Gillet. – L.: Thames and Hudson, 1935. – 224 p.
911. Goehring J. *The Origins of Monasticism* / J. Goehring // *Eusebius, Christianity and Judaism* / Ed. H.W. Attridge, C. Hata. – Leiden: Brill, 1992. – P. 222-260.
912. Goehring J. *Ascetics, Society, and the Desert. Studies in Early Egyptian Monasticism* / J. Goehring. – Harrisburg: Trinity Press Intern., 1999. – 483 p.
913. Goehring J. *Chalcedonian Power Politics and the Demise of Pachomian Monasticism* / J. Goehring // *Occasional Papers of the Institute for Antiquity and Christianity*, 1989. – № 15. – P. 1-15.
914. Goehring J. *The Fourth Letter of Horsiesius and the bSituation in the Pachomian Community following the Death of Theodore* / J. Goehring // *Harvard Theological Review*, 1999. – № 93. – P. 221-240.
915. Goehring J. *The Letter of Ammon and Pachomian Monasticism* / J. Goehring. – Berlin – N.Y.: Walter de Gruyter, 1986. – 431 p.
916. Goehring J. *Withdrawing from the Desert: Pachomius and the Development of Village Monasticism in Upper Egypt* / J. Goehring // *Harvard Theological Review*, 1996. – № 89. – P. 267-285.
917. Goffart W. *The Narrators of Barbarian History* / W. Goffart. – Princeton (New Jersey), 1988. – 725 p.

918. Goodwin C.W. The Anglo-Saxon Version of the Life of St. Guthlac / C.W. Goodwin. – L.: Thames and Hudson, 1848. – 209 p.
919. Gorham G.C. The History and Antiquities of Eynesbury and St. Neots / G.C. Gorham. – L.: Thames and Hudson, 1824. – X+288 p.
920. Gougand L. Christianity in Celtic Lands / L. Gougand. – L.: Thames and Hudson, 1932. – 543 p.
921. Gould G. A Note on the Apophthegmata Patrum / G. Gould // Journal of Theological Studies, 1986. – № 37. – P. 211-245.
922. Graebner M. The Slavs in Byzantine Population Transfers of the Seventh and Eighth Centuries / M. Graebner // Etudes Balkaniques, 1975. – Vol. XI. – Part.1. – P. 40-54.
923. Gretsch M. Aelfric and the Cult of Saints in Late Anglo-Saxon England / M. Gretsch. – Cambr.: Cambridge University Press, 2006. – 314 p.
924. Griffith S.H. Ephraem, the Deacon of Edessa, and the Church of the Empire / S.H. Griffith // Diakonia: Studies in Honor of Robert T. Meyer. – Washington D.C.: Catholic University of America Press, 1986. – P. 22-52.
925. Griggs C.W. Early Egyptian Christianity from its Origins to 451 C.E. / C.W. Griggs. – Leiden: Preto, 1990. – 270 p.
926. Grillmeier A. Christ in Christian tradition / A. Grillmeier. – L.: Albion, 1965. – Vol. I. – 458 p.
927. Grundmann H. Religious movements in the Middle Ages) / H. Grundmann. – L.: University of Notre Dame Press, 1996. – 462 p.
928. Hamlin A., Hughes K. The modern traveller to the early Irish Church / A. Hamlin, K. Hughes. – Dublin: D.U.P.: Four Courts Press, 2004. – 160 p.
929. Hanson R.P.C. Saint Patrick / R.P.C. Hanson. – Oxf.: Oxf. Univ. Press, 1968. – 254 p.
930. Hardy E.R. (Jr.). Christian Egypt: Church and People / E.R. Hardy (Jr.). – N.Y.: O.U.P, 1962. – VIII+381 p.
931. Harpham G.G. The Ascetic Imperative in Culture and Criticism / G.G. Harpham. – Chicago: University of Chicago Press, 1987. – 440 p.

932. Harvey S.A. *Women in Early Syrian Christianity* / S.A. Harvey // *Images of Women in Antiquity*, 1987. – № 5. – P. 288-298.
933. Haslam F. *Early medieval towns in Britain: c.700 to 1140* / F. Haslam. – L.: Thames and Hudson, 1985. – 878 p.
934. Hausherr I. *Gregorius, monachus Cypride Theoria sancta* / I. Hausherr. – Roma: Edizioni liturgiche, 1937. – 351 p.
935. Heffernan T. *Sacred Biography, Saints and Their Biographers in the Middle Ages* / T. Heffernan. – N.Y.: Harper and Row, 1988. – 474 p.
936. Heffernan T. *Sacred Biography: Saints and their biographies in the Middle Ages* / T. Heffernan. – Oxf.: Oxf. Univ. Press, 1988. – 552 p.
937. Henry F. *Irish High Crosses* / F. Henry. – Dublin: D.U.P., 1964. – 367 p.
938. Herman E. *The Secular Church* / E. Herman // *Cambridge Medieval History*, 1966. – Vol. 4. – P. 104-133.
939. Herrin J. *The Formation of Christendom* / J. Herrin. – Princeton: Princeton Univ. Press, 1989. – 530 p.
940. Hill T.D. *Imago Dei: Genre, Symbolism and Anglo-Saxon Hagiography* / T.D. Hill // *Holy Men and Holy Women. Old English Prose Saints, Lives and Their Contexts* / Edited by Paul E. Szarmach. – Albany: State University of New York Press, 1996. – P. 35-50.
941. Hill T.D. *The Middle-Way: “Ideal Wuldor” and “Edesa” in the Old English “Guthlac “A”* / T.D. Hill // *Review of English Studies*, 1979. – № 30. – P. 182-187.
942. Hillgarth J.N. *Visigothic Spain and Early Christian Ireland* / J.N. Hillgarth // *Proceedings of the Royal Irish Academy*, 1962. – Vol. 62. – Sec. № 6. – P. 176-190.
943. Hillman E. *Religious Community* / E. Hillman // *Supplement to Doctrine and Life*, 1991. – № 30. – P. 3-10.
944. Hoare F.R. *The Wetem Fasthers* / F.R. Hoare. – N.Y.: Harper and Row, 1954. – 277 p.

945. Hoddinott R.F. Early Byzantine Churches in Macedonia and Southern Serbia / R.F. Hoddinott // Study of the Origins and the Initial Development of East Christian Art. – L.: Thames and Hudson, 1963. – 420 p.
946. Hodgkin T. The letters of Cassiodorus / T. Hodgkin. – L.: Henry Frowde Amen Corner, Paternoster Row, 1886. – XXVIII+560 p.
947. Hodkin R.H. History of the Anglo-Saxon: In 2 vol. / R.H. Hodkin. – Oxf.: Oxf. Univ. Press, 1939. – Vol. I. – XXIX+545 p.
948. Howlett D. The Book of letters of Saint Patrick the bishop / D. Howlett. – Dublin: D.U.P.: Four Courts Press, 1994. – 134 p.
949. Hughes K. The church in early Irish society / K. Hughes. – Ithaca; N.Y.: Cornell University Press, 1966. – 308 p.
950. Hummer H.J. Politics and Power in Early Medieval Europe. Alsace and the Frankish Realm, 600-1000 / H.J. Hummer. – Cambr.: Cambridge University Press, 2006. – 318 p.
951. Hunt W. The History of English Church / W. Hunt. – L.: Thames and Hudson, 1907. – X, 681 p.
952. Innemee K.C. Ecclesiastical Dress in the Medieval Near East / K.C. Innemee. – Leiden: Brill, 1992. – 612 p.
953. Jacks L.V. St. Basil and Greek Literature / L.V. Jacks. – Washington: D.C., The Cath. Univ. of America, 1922. – IX+517 p.
954. Jackson K.H. A Celtic Miscellany / K.H. Jackson. – L.: Thames and Hudson, 1951. – XXXI+659 p.
955. Jackson K.H. The Oldest Irish Tradition: A Window on the Iron Age / K.H. Jackson. – Cambr.: Cambr. Univ. Press, 1964. – 570 p.
956. Jackson K.H. Language and History in Early Britain / K.H. Jackson. – Edinburgh: Univ. Press, 1953. – 290 p.
957. Jalland T.G. The church and the papacy / T.G. Jalland. – Mass.: The Mediaeval academy of America, 1948. – 333 p.
958. Jams E. The origins of France from Clovis to the Capetians, 500-1000 / E. Jams. – N.Y.: Harper and Row, 1981. – 585 p.

959. Johnson A.Ch., West L.C. Roman Egypt / A.Ch. Johnson, L.C. West. – Princeton: Princeton Univ. Press, 1949. – 256 p.
960. Jones A.H.M. The Later Roman Empire, 284-602 / A.H.M. Jones. – Oxf.: Basil Blackwell, 1964. – XII+302 p.
961. Judge E.A. The earliest attested monk / E.A. Judge // New Documents Illustrating Early Christianity. – Macquarie University, Australia, 1981. – Vol. 1. – P. 138-150.
962. Kahlos M. Debate and Dialogue. Christian and Pagan Cultures. C. 360-430 / M. Kahlos. – Abingdon: Ashgate Publishing Direct Sales, 2007. – 224 p.
963. Kailistos W. The Origins of the Jesus Prayer: Diadochus, Gaza, Cinai / W. Kailistos // The Study of Spirituality. – Cambr.: Cambr. Univ. Press, 1986. – P. 31-47.
964. Early Christian Creeds / I.N.D. Kelly. – L.: Continuum International Publishing Group, 1950. – 460 p.
965. Kelly I.N.D. Early Christian Doctrines / I.N.D. Kelly. – L.: Revised edition, 1958. – XII+511 p.
966. Kennedy C.W. The Earliest English Poems / C.W. Kennedy. – Oxf.: Oxf. Univ. Press, 1943. – VIII+357 p.
967. Kenney J.F. The Sources for the Early History of Ireland / J.F. Kenney. – N.Y.: Harper and Row, 1929. – 630 p.
968. Kinvig R.H. A history of the Isle of Man / R.H. Kinvig. – Liverpool: MAX, 1950. – 410 p.
969. Caesarius of Aries: The Making of a Christian Community in Late Antique Gaul / W.E. Klingshirn. – Cambr.: Univer. Press, 1994. – 480 p.
970. Klingshirn W.E. Caesarius's Monastery for Women in Aries and the Composition and Function of the “Vita Caesariu” / W.E. Klingshirn // Revue Benedictine , 100 (1990). – P. 441-481.
971. Knowles D. Christian Monasticism / D. Knowles. – L.: Mcgraw-Hill, 1969. – 315 p.

972. Knowles D. *From Pachomius to Ignatius* / D. Knowles. – Oxf.: Oxf. Univ. Press, 1966. – 106 p.
973. Knowles D. *Great Historical Enterprises* / D. Knowles. – L.: Thomas Nelson & Sons, 1963. – 245 p.
974. *Die Vita St. Hilarii Arelatensis: Eine eidographische Studie* / B. Kolon. – Paderborn: Univ. Press, 1925. – 153 p.
975. Kupan I.P. *Theodert of Cyrus* / I.P. Kupan. – Abingdon: Routledge, Taylor and Francis Group, 2006. – 296 p.
976. Labrousse M. *Saint Honorat* / M. Labrousse. – Bellefontaine: Roud, 1995. – 345 p.
977. Laisthner M.L.W. *Thought and letters in Western Europe. AD. 500-900* / M.L.W. Laisthner. – L.: Thames and Hudson, 1931. – 984 p.
978. Laistner M.L.W. *Thought and Letters in Western Europe A.D. 500-900* / M.L.W. Laisthner. – L.: Thames and Hudson, 1957. – 918 p.
979. Landis D.J. *A Scriptural and Patristic Understanding* / D.J. Landis // *The Greek Orthodox Theological Review*, 1990. – Vol. 35. – P. 31-54.
980. Layton B. *Social Structure and Food Consumption in an Early Christian Monastery* / B. Layton // *Le Museon*, 2002. – Vol. 115. – P. 25-55.
981. Lee A.D. *Pagans and Christians in Late Antiquity* / A.D. Lee. – L.: Routledge, Taylor and Francis Group, 2000. – 352 p.
982. Levene A. *The Early Syrian Fathers on Genesis* / A. Levene. – L.: Taylor's Foreign Press, 1951. – XIV+386 p.
983. Levison W. *England and Continent in the Eight Century* / W. Levison. – Oxf.: Oxf. Univ. Press, 1946. – 603 p.
984. Levison W. *England and the Continent in the eighth century* / W. Levison. – Oxf.: Oxf. Univ. Press, 1973. – 220 p.
985. Lindenmann K. *Toward a Definition of Community* / K. Lindenmann // *Review for Religious*, 1970. – №29. – P. 833-842.
986. Lindsay T.F. *Sf. Benedict: His Life and Work* / T.F. Lindsay. – L.: Allen and Unwin, 1949. – 321 p.

987. Linehan P., Nelson J.L. *The Medieval World* / P. Linehan, J.L. Nelson. – L.: Routledge, Taylor and Francis Group, 2001. – 768 p.
988. Ling T.J.M. *The Judean Poor and the Fourth Gospel* / T.J.M. Ling. – Cambr.: Cambridge University Press, 2006. – 288 p.
989. Lipp F.R. “Guthlac “A””: An Interpretation / F.R. Lipp // *Mediaeval Studies*, 1971. – № 33. – P. 46-62.
990. Lipp F.R. *Aelfric’s Old English Prose Style* / F.R. Lipp // *Studies in Philology*, 1969. – № 66. – P. 689-718.
991. Little L.K. *Religions Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe* / L.K. Little. – L.: Cornell University Press, 1978. – 267 p.
992. Lloyd. J.E. *History of Wales* / J.E. Lloyd.. – L.: Thames and Hudson, 1939. – 388 p.
993. Logan F.D. *A History of the Church in the Middle Ages* / F.D. Logan. – Abingdon: Routledge, Taylor and Francis Group, 2002. – 384 p.
994. Logan F.D. *A History of the Medieval Church: An Introduction* / F.D. Logan. – L.: Routledge, Taylor and Francis Group, 2000. – 272 p.
995. Loomis C.G. *Saint Edmund and the Lodbrok Legend* / C.G. Loomis // *Harvard Studies and Notes*, 1933. – Vol. XV. – P. 1-23.
996. Loomis C.G. *The Growth of Saint Edmund Legend* / C.G. Loomis // *Harvard Studies and Notes*, 1932. – Vol. XIV. – P. 83-113.
997. Loomis C.G. *The Mirade Tradition in the Venerable Bede* / C.G. Loomis // *Speculum: A Journal of Medieval Studies*, 1946. – Vol. 21. – Part 4. – P. 404-418.
998. Louth A. *Maximus the Cinfessor* / A. Louth. – L.: Routledge, Taylor and Francis Group, 1996. – 240 p.
999. Loyn H.R. *Gesith and thegns in Anglo-Saxon England from the seventh to the tenth century* / H.R. Loyn // *English Historical Reviu*, 1955. – Vol.70. – P. 106-129.

1000. Maas M. John Lydus and the Roman Past. Antiquarianism and Politics in the Age of Justinian / M. Maas. – L.: Routledge; Taylor and Francis Group, 1992. – 220 p.
1001. MacCormack S.G. Christ and Empire. Time and Ceremonial in Sixth-Century Byzantium / S.G. MacCormack // *Bizantion*, 1982. – № 52. – P. 287-309.
1002. MacCoull L.S.B. Types in Coptic Legal Papyri / L.S.B. MacCoull // *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, 1989. – T. 75. – № 106. k.a. – P. 408-421.
1003. Maclean A.J., Browne W.H. The Catholicos of the East and his People / A.J. Maclean, W.H. Browne. – L.: Duckworth, 1892. – 650 p.
1004. MacNeil E. Saint Patrick / E. MacNeil. – Dublin, L.: Dublin Univ. Press, 1964. – P. 22.
1005. MacNeill E. Celtic Ireland / E. MacNeil. – Dublin: Dublin Univ. Press, 1921. – 450 p.
1006. MacNeill E. Phases of Irish History / E. MacNeil. – Dublin: Dublin Univ. Press, 1921. – 205 p.
1007. MacShamhrain A. The Island of St. Patrick: church and ruling dynasties in Fingal and Meath, 400-1148 / A. MacShamhrain. – Dublin: D.U.P.: Four Courts Press, 2004. – 192 p.
1008. Mangold B. De monachatus originibus / B. Mangold. – Berolini: K und T, 1906. – 372 p.
1009. Man H. The lives of the popes: In 5 v. / H. Man. – L.: Allen and Unwin, 1908. – Vol. III. – 503 p.
1010. Markus R.A. Chronicle and Theology: Prosper of Aquitaine. The Inheritance of Historiography / R.A. Markus. – Exter: Line Books, 1986. – 386 p.
1011. Mason A.J. The five theological orations of Gregory of Nazianze / A.J. Mason. – Oxf.: Oxf. Univ. Press, 1899. – 390 p.

1012. Mathisen R.W. Hilarius, Germanus and Lupus. The Aristocratic Background of the Chelidonius Affair / R.W. Mathisen // Phoenix, 1979. – № 33. – P. 160-169.
1013. Mayr-Harting H. The Coming of Christianity to Anglo-Saxon England / H. Mayr-Harting. – L.: Thames and Hudson, 1972. – 431 p.
1014. McCann J. The Rule of Saint Benedict / J. McCann. – L.: Sheed and Ward, 1952. – 301 p.
1015. McDonald J.I.H. The Crucible of Christian Morality / J.I.H. McDonald. – L.: Routledge, Taylor and Francis Group, 1998. – 256 p.
1016. McGuckin A. Christian Ascetism and the Early School of Alexandria / A. McGuckin // Monks, Hermits and the Ascetic Tradition / Ed. by W.J. Sheils. – Oxf.: Oxf. Univ. Press, 1986. – P. 301-325.
1017. McLynn N. Politics and Religions Culture in Late Antiquity / N. McLynn. – Abingdon: Ashgate Publishing Group, 2009. – 334 p.
1018. Meinardus O. Christian Egypt ancient and modern / O. Meinardus. – Cairo: Dor, 1977. – XVIII+565+II p.
1019. Meinardus O. Monks and Monasteries of the Egyptian Deserts / O. Meinardus. – Cairo: Dor, 1961. – X+492 p.
1020. Meyvaert P. The Art of Words: Bede and Theodulf / P. Meyvaert. – Abingdon: Ashgate Publishing Group, 2008. – 352 p.
1021. Miller S.H. The Remains of St. Neot Removed to Whittlesea from Crowland / S.H. Miller // Fenland Notes and Queries, 1898. – № 4. – P. 72-83.
1022. Milman H.H. History of Ancient Christianity / H.H. Milman. – L.: Egypt Exploration Fund, 1844. – XXIII+571 p.
1023. Moberg A. The Book of the Himyarites / A. Moberg. – Lund; Leipzig: A.S. L.: Thames and Hudson, 1924. – 354 p.
1024. Moorhead J. Gregory the Great / J. Moorhead. – Abingdon: Routledge, Taylor and Francis Group, 2005. – 192 p.
1025. Morrison F.W. St. Basil and his rule / F.W. Morrison. – L.: William Heinemann, 1912. – 305 p.

1026. Morrison K.F. Tradition and Authority in the Western Church, 300-1140 / K.F. Morrison. – Princeton: Univ. Press, 1969. – 518 p.
1027. Murphy Sr., Margaret G. St. Basil and Monasticism / Sr. Murphy, G. Margaret. – Washington: D.C., The Cath. Univ. of America, 1922. – 1930. – VII+305 p.
1028. Murray R. Symbol of Church and Kindom: A Study in Early Syrian Tradition / R. Murray. – Cambr.: Cambridge Univ. Press, 1975. – 504 p.
1029. Murray R. The Exhortation to Candidates for Ascetical Vows at Baptism in the Ancient Syrian Church / R. Murray // New Testament Studies, 1974-1975. – № 21. – P. 59-80.
1030. Murray R. The Features of the Earliest Christian Ascetism / R. Murray // Christian Spirituality. Essays in Honour of G.Rupp. – L.: Allen and Unwin, 1975. – P. 91-112.
1031. Musurillo H. The Problem of Ascetical Fasting in the Greek Patristic Writes / H. Musurillo // Traditio, 1956. – № 12. – P. 26-45.
1032. Nau F. Hagiographie syriaque / F. Nau. – L.: Athlone Press, 1902. – IX+478 p.
1033. Neale I. History of the holy Eastern Church / I. Neale. – L.: Joseph Masters, 1850. – 352 p.
1034. Nelson J.L. Frankish World / J.L. Nelson. – Cambr.: Cambr. Univ. Press, 1996. – 561 p.
1035. Nelson J.L. Politics and ritual in Early Medieval Europe / J.L. Nelson. – L.: Thames and Hudson, 1986. – 214 p.
1036. A Confraternity of the Comnenian Era / J. Nesbitt, J. Wiita // Byzantinische Zeitschrift, 1975. – Bd. 86. – S. 360-384.
1037. Nigg W. Warriors of God: the Greet Religious Orders and their Founders / W. Nigg. – N. Y.: Alfred A. Knopf, 1959. – 353 p.
1038. Noble Th.F.X. From Roman Provinces to Medieval Kingdoms / Th.F.X. Noble. – L.: Routledge, Taylor and Francis Group, 2006. – 432 p.

1039. O’Rahilly T.F. *Early Irish History and Mythology* / T.F. O’Rahilly. – Dublin: Dublin Univ. Press, 1928. – 366 p.
1040. O’Rahilly T.F. *The two Patricks* / T.F. O’Rahilly. – Dublin: Dublin Univ. Press, 1977. – 331 p.
1041. Obolensky D. *The Byzantine Commonwealth. Eastern Europe. 500 – 1453* / D. Obolensky. – L.: Thames and Hudson, 1974. – 328 p.
1042. Ogilvy J.D.A. *Books, known to the English, 597-1066* / J.D.A. Ogilvy. – Cambr.: Cambr. Univ. Press, Mass, 1967. – 541 p.
1043. Ogilvy J.D.A. *The place of Wearmouth and Jarrow in Western Cultural History* / J.D.A. Ogilvy. – Jarrow Lecture, 1968. – 201 p.
1044. Olsen A. “De Historiis Sanctorum”: A Generic Study of Hagiography / A. Olsen // *Genre*, 1980. – P. 412-428.
1045. Oman Sir C. *England before the Norman Conquest* / C. Oman Sir. – L.: Thames and Hudson, 1937. – 278 p.
1046. Osborn E. *Clement of Alexandria* / E. Osborn. – Cambr.: Cambridge University Press, 2005. – 274 p.
1047. Oswald C. *Northumbrian King to European Saint* / C. Oswald / Edited by Clare Standiff and Eric Cambridge. – L.: Thames and Hudson, 1995. – IX+334+III p.
1048. Overbeck J.J. *St. EpheamiSyri, Rabulae episcopi Edesseni, Balaei aliorumque opera selecta* / J.J. Overbeck. – Oxonii: Sonos, 1865. – V+315 p.
1049. Parish H.L. *Monks, Miracles and Magic* / H.L. Parish. – Abingdon: Routledge, Taylor and Francis Group, 2005. – 240 p.
1050. Pelican J. *Jesus through the Centuries: His Place in the History of Culture* / J. Pelican. – New Haven – L.: Thames and Hudson, 1985. – 410 p.
1051. Pelican J. *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine: In 5 v.* / J. Pelican. – Chicago; Univ. Chicago Press, 1989. – Vol. 1-5. – XI+361 p.
1052. Perkins J. *The Suffering Self* / J. Pelican. – L.: Routledge, Taylor and Francis Group, 1995. – 264 p.

1053. Petri Diacon. *Historia Ordini Benedictini / Diacon Petri // Continuatio chronici ordinis Benedictinum.* – Romae: TOB, 1906. – 637 p.
1054. Picard J.-M. *Aquitaine and Ireland in the Middle Ages / J.-M. Picard.* – Dublin: D.U.P.: Four Courts Press, 1994. – 272 p.
1055. Plummer C. *Vitae Sanctorum Hiberniae / C. Plummer.* – Oxf.: Oxf. Univ. Press, 1910. – XXIV+362 p.
1056. Pohlsander H.A. *The Emperor Constantine / H.A. Pohlsander.* – L.: Routledge, Taylor and Francis Group, 1996. – 128 p.
1057. Potthast A. *Regesta pontificum romanorum / A. Potthast.* – Berolini: Rudolf de Decker, 1874. – Vol. I. – 940 p.
1058. Pratt D. *The Political Thought of King Alfred the Great / D. Pratt.* – Cambr.: Cambridge University Press, 2007. – 408 p.
1059. Quasten J. *Patrology: In 4 v. / J. Quasten.* – Utrecht-Antwerpen: Ave Maria Pr, 1975. – Vol. III. *The Golden Age of Greek Patristic Literature from the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon.* – 463 p.
1060. Răducă V. *Monahismul egiptean. De la singurătate la obște / V. Răducă.* – București: NEMIRA, 2003. – 371 c.
1061. Ramsay Sir J.H. *The Foundations of England: In 2 vol. / J.H. Ramsay Sir.* – L.: Thames and Hudson, 1898. – Vol. I. – XIV+625 p.
1062. Ramsey B. *Ambrose / B. Ramsey.* – L.: Routledge, Taylor and Francis Group, 1997. – 256 p.
1063. Rankinn D.I. *From Clement to Origen. The Social and Historical Context of the Church Fathers / D.I. Rankinn.* – Abingdon: Ashgate Publishing Direct Sales, 2006. – 182 p.
1064. Readings B. *Anglo-saxon History / B. Readings.* – L.: Routledge, Taylor and Francis Group, 2000. – 300 p.
1065. Rebenich S. *Jerome / S. Rebenich.* – L.: Routledge, Taylor and Francis Group, 2002. – 200 p.
1066. Richards J. *The Consul of God: the Life and Times of Gregory the Great / J. Richards.* – L.: Routledge, 1980. – 309 p.

1067. Richards J. *The Papes and the Papacy on the Early Middle Ages, 476-752* / J. Richards. – L.: Routledge, 1979. – 890 p.
1068. Richarson H.G., Sayles G.O. *The law and legislation in medieval England from Aethelbert to Magna Carta* / H.G. Richarson, G.O. Sayles. – Edinburg: Univ. Press, 1966. – X+399 p.
1069. Richter M. *Ireland and Her Neighbours in the Seventh Century* / M. Richter. – Dublin: D.U.P., 1999. – VIII+395 p.
1070. Richter M. *Medieval Ireland: The Enduring Tradition* / M. Richter. – L.: Thames and Hudson, 1988. – 806 p.
1071. Ridyard S.J. *The Royal Saints of Anglo-Saxon England. A Study of West Saxon and East Anglian Cults* / S.J. Ridyard. – Cambr.: Cambr. Univ. Press, 1988. – VIII+258+III p.
1072. Rivard D.A. *Blessing the World. Ritual and Lay Piety in Medieval Religion* / D.A. Rivard. – L.: The Catholic University of America Press, 2008. – 336 p.
1073. Robinson F.C. *God, Death and Loyalty in the “Battle of Maldon”* / F.C. Robinson. – Ithaca: Cornell University Press, 1979. – 514+VIII p.
1074. Robinson N.F. *Monasticism in the Orthodox Church* / N.F. Robinson. – L. – Milwaukee: Wise., The Yong Churchman Co., 1916. – XXXII+485 p.
1075. Rodgers R.H. *An introduction to Palladius* / R.H. Rodgers. – L.: University of London, 1975. – XV+177 p.
1076. Roettinger G.T. *Saint Benedict and this Times* / G.T. Roettinger. – Lonis, 1951. – 417 p.
1077. Rollason D.W. *Anglo-Saxon England* / D.W. Rollason. – Oxf.: Oxf. Univ. Press, 1983. – 790 p.
1078. Rollason D.W. *Saints and Relics in Anglo-Saxon Eangland* / D.W. Rollason. – Oxf.: Oxf. Univ. Press, 1989. – VIII+275 p.
1079. Rollason D.W. *The Midrith Legend. A Study in Early Medieval Hagiography in England* / D.W. Rollason. – Leicester: Univ. Press, 1982. – 404+XIV p.

1080. Rousseau Ph. Pachomius. The Making of a Community in Fourth-Century Egypt / Ph. Rousseau. – Berkeley: University of California Press, 1985. – 250 p.
1081. Rousseau Ph. Ascetics, Authority, and the Church in the Age of Jerome and Cassian, Second Edition / Ph. Rousseau. – Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2010. – XXXVII+273 p.
1082. Rubenson S. The Letters of St. Antony. Origenist Theology, Monastic Tradition and the Making of a Saint / S. Rubenson. – Lund, 1990. – 388 p.
1083. Rubenson S. The Letters of St. Antony: Monasticism and the Making of a Saint: (Revised and Enlarged Version) / S. Rubenson. – Minneapolis: Univ. Press, 1995. – 347 p.
1084. Ruffuer H. The Fathers of the Desert: In 2 vol. / H. Ruffuer. – N.Y.: Crossroad, 1850. – Vol. I. – XXXII+516 p.; Vol. II. – XXXII+610 p.
1085. Runciman S. The Eastern Schism. A study of the Papacy and the eastern churches during the XI at XII centuries / S. Runciman. – Oxf.: Oxf. Univ. Press, 1955. – 570 p.
1086. Ryan J. Irish monasticism: origin and early development / J. Ryan. – Dublin: D.U.P., 1986. – 371 p.
1087. Sawyer P.H. From Roman Britain to Norman England / P.H. Sawyer. – L.: Thames and Hudson, 1978. – 201 p.
1088. Schoedel W.R. Enclosing, not Enclosed: The Early Christian Doctrine of God / W.R. Schoedel // Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition. In Innorem R.M.Grant. – P.: TOD, 1979. – P. 426-452.
1089. Scragg D. The Vercelli Homilies and Related Texts / D. Scragg // Early English Text Society, 1992. – № 300. – P. 291-312.
1090. Sisam K. Studies in the History of English Literature / K. Sisam. – Oxf.: Oxf. Univ. Press, 1953. – 522 p.
1091. Sival H. Ausonius of Bordeaux. Genesis of a Gallic Aristocracy / H. Sival. – L.: Routledge; Taylor and Francis Group, 1993. – 264 p.

1092. Skeat W.W. *Aelfric's Lives of Saints. Being a Set of Sermons on Saints' Days Formerly Observed by the English Church* / W.W. Skeat // Edited from British Museum Cott. MS. Julius. E. VII with Variants from Other Manuscripts. – L.: Thames and Hudson, 1881. – Vol. 76. – P. 115-148.
1093. Smith R.P. *Thesaurus syriacus* / R.P. Smith. – Oxonii: Sonos, 1901. – T. II. – Col. 3263-3345.
1094. Sotinel C. *Church and Society in Late Antique Italy and Beyond* / C. Sotinel. – Abingdon: Ashgate Publishing Group, 2010. – 330 p.
1095. Spiegel G. *History, Historicism and the Social Logic of the Text in the Middle Ages* / G. Spiegel. – L.: Thames and Hudson, 1990. – 470 p.
1096. Stanley E.G. *The Search for Anglo-Saxon Paganism* / E.G. Stanley // *Notes and Queries*, 1964. – № 209. – P. 204-463.
1097. Stanley E.G. *The Search for Anglo-Saxon Paganism* / E.G. Stanley // *Notes and Queries*, 1965. – № 210. – P. 203-327.
1098. Stender-Petersen A. *The Varangians and the Cave Monastery* / A. Stender-Petersen. – Aarhus, 1953. – 403 p.
1099. Stenton F.M. *Anglo-Saxon England* / F.M. Stenton. – L.: Thames and Hudson, 1965. – 661 p.
1100. Stenton F.M. *The first century of English Feudalism* / F.M. Stenton. – Oxf.: Oxf. Univ. Press, 1932. – 532 p.
1101. Stevenson W.H. *Asser's Life of King Alfred. Together With the Annals of Saint Neots Erroneously Ascribed to Asser* / W.H. Stevenson. – Oxf.: Oxf. Univ. Press, 1904. – XVI+471+V p.
1102. Stewart C. *Cassian the Monk* / C. Stewart. – Oxf.: Universal Press, 1998. – 410 p.
1103. Straw C. *Gregory the Great: Perfection in Imperfection* / C. Straw. – Berkeley: University of California Press, 1988. – 309 p.
1104. Strong F.B. *The history of the theological term: substance* / F.B. Strong // *Journal of theological studies*, 1901. – P. 508-524.

1105. Sutcliffe E.F. *The Monks of Qumran* / E.F. Sutcliffe. – Westminster: Tyndale Press, 1960. – 415 p.
1106. Swete H.B. *On the history of the doctrine of the procession of the Asceticism* / H.B. Swete. – L.: Allen and Unwin, 1884. – 359 p.
1107. Talbot A.-M. *An Introduction to Byzantine Monasticism* / A.-M. Talbot // *Illinois Classical Studies*, 1987. – T. 12. – P. 229-241.
1108. Talbot A.-M. *Monastic Typikon* / A.-M. Talbot // *Oxford Dictionary of Byzantium* / Ed. A. Kazhdan: In 3 vols. – N.Y.-Oxf.: Univ. Press, 1991. – Vol. 2. – P. 2132-2134.
1109. Talbot A.-M. *The Byzantine Family and the Monastery* / A.-M. Talbot // *Dumbarton Oaks Papers*, 1990. – T. 44. – P. 119-129.
1110. Taylor I. *Ancient Christianity: In 2 vol.* / I. Taylor. – L.: Egypt Exploration Fund, 1844. – Vol. I.
1111. *The course of Irish history.* – Dublin: Univ. Press, 1993. – 447 p.
1112. *Britain and Ireland in early Christian Times: AD 400-800* / C. Thomas. – L.: Thames and Hudson, 1971. – 844 p.
1113. Thompson B. *The Old English Poem of St. Guthlac* / B. Thompson. – Leeds: B and R, 1931. – 330+XIII p.
1114. Thompson E.A. *The Early Germans* / E.A. Thompson. – Oxf.: Oxf. Univ. Press, 1965. – 318 p.
1115. Thorpe B. *Analecta Anglo-Saxonica: A Selection in Prose and Verse from Anglo-Saxon Authors of Various ages, with a Glossary* / B. Thorpe. – L.: Thames and Hudson, 1834. – 347+XXI p.
1116. Toynbee J.M.C. *Christianity in Roman Britain* / J.M.C. Toynbee // *Journal of the British Archeological Assotiation*, 1953. – Vol. XVI. – P. 3-15.
1117. Toynbee J.M.C. *Study of History* / J.M.C. Toynbee. – Somervell: Univ. Press, 1951. – 404 p.
1118. Toynbee J.M.C. *Christianity in Roman Britain* / J.M.C. Toynbee // *Journal of the British Archaeological Association*, 1953. – Vol. 16. – P. 1-24.

1119. Tregenza L.A. *The Red Sea Mountains of Egypt* / L.A. Tregenza. – Oxf: Oxford University Press, 2004. – 490 p.
1120. Troeltsch E. *The social teaching of the Christian churches* / E. Troeltsch. – Louisville; Kentucky: Westminster John Knox Press, 1992. – Vol. I. – XIX+378 p.
1121. Ullmann W. *The growth of papal government in the Middle Age* / W. Ullmann. – L.: Thames and Hudson, 1955. – 462 p.
1122. Veilleux A. *Monasticism and Gnosis in Egypt* / A. Veilleux // *The Roots of Egyptian Christianity* / Ed. by B.A. Pearson and J.E. Goehring. – Philadelphia: Fortress Press, 1986. – P. 271-306.
1123. Veilleux A. *Pachomian Koinonia. Vol. 1. The Life of Saint Pachomius and His Disciples* / A. Veilleux. – Kalamazoo: Cisternian Publication Inc., 1980. – 393 p.
1124. Veilleux A. *Pachomian Koinonia. Vol. 2. Pachomian Chronicles and Rules* / A. Veilleux. – Kalamazoo: Cisternian Publication Inc., 1981. – 410 p.
1125. Veilleux A. *Pachomian Koinonia. Vol. 3. Instructions, Letters, and Others Writings of Saint Pachomius and His Disciples* / A. Veilleux. – Kalamazoo: Cisternian Publication Inc., 1982. – 376 p.
1126. Vine A.R. *The Nesiorian Churches* / A.R. Vine. – L.: Egypt Exploration Fund, 1937. – XIV+503 p.
1127. Voobus A. *History of Asceticism in the Syrian Orient: In 2 v.* – Louvain: Secrétariat du Corpus SCO, 1958 / A. Voobus. – Vol. 1. – 1234 p.
1128. Walker W. *A history of the Christian church* / W. Walker. – N.Y.: Nabu Press, 2010. – 664 p.
1129. Wallace-Handrill J.M. *The Frankish Church* / J.M. Wallace-Handrill. – Oxf.: Oxf. Univ. Press, 1985. – 543 p.
1130. Wallis-Budge E.A. *The Book of Covernors: In 2 v.* / E.A. Wallis-Budge. – L.: Gorgias PressLlc, 2003. – Vol. I-II. – 1362 p.
1131. Ward B. *The Venerable Bede* / B. Ward. – Harrisburg: DOR, 1990. – 311 p.

1132. Ware K. The Sacrament of Baptism and the Ascetic Life in the Teaching of Mark the Monk / K. Ware // *Studia Patristica*, 1970. – P. 436-470.
1133. Watts A. Myth and Ritual in Christianity / A. Watts. – N.Y.: Grove Press, Inc, 1964. – 278 p.
1134. Weaver R.H. Divine Grace and Human Agency. A Study of the Semi-Pelagian Controversy / R.H. Weaver. – Macon, Georgia, 1998. – P. 117-154.
1135. Wensinck A.J. Legends of eastern saint, chiefly from syriac sources / A.J. Wensinck. – Leyden, 1912. – Vol. I: The Story of Archelidos. – XXIII+315 p.; Vol. II: The Story of Archelidos. – VIII+286 p.
1136. Whitaker J. The Life of St. Neot the Oldest of the Brothers of Alfred / J. Whitaker. – L.: Thames and Hudson, 1809. – XVII+369+IV p.
1137. White C.L. Aelfric. A New Study of his Life and Writings / C.L. White // *Yale Studies in English*, 1898. – № 2. – P. 31-66.
1138. Whitelock D. The Old English Bede. Sir Israel Gollancz Memorial Lecture / D. Whitelock // *PBA*, 1963. – № 48. – P. 57-90.
1139. Wigram W.A. An Introduction to the History of the Assyrian Church (100-640 A.D.) / W.A. Wigram. – L.: Gorgias Press, 2004. – 318 p.
1140. Wigram W.A. The Separation of the Monophysites / W.A. Wigram. – L.: Gorgias Press, 2012. – 208 p.
1141. Williams A. Kingship and government in pre-conquest England. 500-1066 / A. Williams. – N.Y.: Harper and Row, 1999. – 916 p.
1142. Williams C.S.C. Tatian and the Text of Mark and Mathew / C.S.C. Williams // *The Journal of Theological Studies*, 1942. – № 43. – P. 37-42.
1143. Willis G.G. Saint Augustine and the Donatist controversy / G.G. Willis. – L.: SPCK, 1950. – XIX+267 p.
1144. Wilson D.M. Anglo-Saxon Art from the seventh century to the Norman Conquest / D.M. Wilson. – L.: Thames and Hudson, 1984. – 659 p.
1145. Wilson D.M. The Archaeology of Anglo-Saxon England / D.M. Wilson. – L.: Thames and Hudson, 1976. – 512 p.

1146. Wimbush V.L., Valantasis R.C. Introduction / V.L. Wimbush, R.C. Valantasis // *Asceticism* / Ed. by V.L. Wimbush, R.C. Valantasis, with the assistance of G.L. Byron, W.S. Love. – Oxf.: Oxf. Univ. Press, 1995. – P. 81-96.
1147. Wood I. The Mission of Augustine of Canterbury to the English / I. Wood // *Speculum*, 1994. – Vol. 69. – P. 154-170.
1148. Wood I. The Missionary Life Saints and the Evangelisation of Europe 400-1050 / I. Wood. – L.V., 1951. – 667 p.
1149. *The Merovingian Kingdoms: 450-751* / J. Wood. – L., N.Y.: Univ. Press, 1994. – 488 p.
1150. Woodhead L. *An Introduction to Christianity* / L. Woodhead. – Cambr.: Cambridge University Press, 2004. – 448 p.
1151. Workman H.B. *The Evolution of the Monastic Ideal* / H.B. Workman. – L.: Thames and Hudson, 1913. – 364 p.
1152. Zettel P.H. *Saints' Lives in Old English: Latin Manuscripts and Vernacular Accounts: Aelfric* / P.H. Zettel // *Peritia*, 1982. – № 1. – P. 17-37.