УДК 248: 271
ББК 86.29 (4 Укр)

Микола Кугутяк
(м. Івано-Франківськ, Україна)

ІСИХАЗМ І УКРАЇНСЬКА АСКЕТИЧНА ТРАДИЦІЯ В ЖИТТІ МОНАХІВ ВЕЛИКОГО СКИТУ

До святих, які на землі,
що шляхетні вони, –
до них все жадання!
Псалом 16:3

У статті простежено відродження української аскетичної традиції в житті монахів Великого Скиту (Манява), а також роль і місце у цьому процесі ісихазму – подвижницької течії світового православ'я. Розкрито особливості кіновійної та усамітнено-пустельницької форм соціальної організації скитських ченців.

Ключові слова: *Великий Скит (Манява), Іов і Феодосій Скитські, ісихазм, аскетична традиція, кіновія, пустельництво.*

З часу виникнення християнського чернецтва в Єгипті, Палестині й Сирії в III–V ст., як реакції на глобальні кризові явища пізньоантичного суспільства, воно оформилось у два основні напрями – анахоретство* і кіновітство**. Їх засновниками вважають, відповідно, св. Антонія Великого (250–356) і св. Пахомія Великого (292–346).

Зародившись у Єгипті, Палестині, Синаї та Сирії, аскетична чернеча традиція у своїх двох основних формах розвивалася в історичному, етнокультурному й географічному вимірах. Подвижницький метод богопізнання на основі набутої духовної практики і містичного досвіду одержав теоретичне обґрунтування в працях ряду знаменитих синайських подвижників, зокрема Іоанна Ліствичника (VII ст.), Ісихія Пресвітера (VIII ст.), Філофея Синайського (IX ст.) та інших[1].

Завоювання Єгипту, Палестини, Сирії в другій половині VII ст. арабами-мусульманами, а згодом сельджуками, гоніння християн спричинили переміщення центру монастирського руху до Візантії, зокрема на Афон. З IX ст. Свята Гора стала важливим осередком східного, православного чернецтва.

Як і на Сході, тут утвердилися дві основні форми монастирського подвижництва: пустельницька (анахоретська) і кіновітська (лаврська), які представляли монахи Петро Афонський і Євфимій Фессалонікійський. Згідно з хрисовулом (грамотою) імператора Василія I з 885 р., Афон був призначений для проживання тільки аскетів і заборонений для перебування пастухів та інших мирян, які нелегально поселялися в "Саду Богородиці"[2].

Засновником спільнотного життя монахів на Афоні став сповідник і друг імператора Никифора Фоки преподобний Афанасій Афонський, який заклав у 963 р. фундамент знаменитого монастиря Велика Лавра. Відлюдне пустельництво реорганізовувалось у чернечі братії, лаври, на зразок кіновітських монастирів св. Пахомія, де важлива роль відводилась, поруч з усамітненням, рукоділлю монахів і їх спільному проживанню. Ініціатива Афанасія викликала обурення і спротив святогірських старців, які виступали за збереження на Святій Горі пустельницької аскези в її найсуворішій формі, повного відходу людини від світу, усамітнення і мовчання. Опозицію Афанасію очолив відомий афонський пустельник Павло Ксиропотамський.

---

* Анахорет у перекладі з грецької означає "пустельник", "відлюдник", тобто людина, яка віддалилась, відійшла, покинула світ людей.

** Кіновія у перекладі з грецької – спільне життя, гуртожиток.

© М. Кугутяк, 2016

Візантійський імператор Іоанн Цимисхій підтримав права великих кіновітських монастирів відповідно до поглядів Афанасія, який залучив до Великої Лаври багатьох монахів, що раніше жили усамітнено в окремих келіях.

Розпочата Афанасієм реформа знайшла своє продовження в X ст. у будівництві ряду великих монастирів – Ватопедського, Іверського, Ксенофонтового, Філофеєвого, Дохіарового та інших. В XI ст. на Афоні утвердився спільнотний спосіб чернечого життя. Кількість монастирів швидко зростала й сягала 180. Більшість із них були невеликими скитами або просто келіями, а не монастирями в сучасному розумінні. Самі терміни "келлії" і "скит" походять від назв пустельних місцевостей у Єгипті, де були перші поселення монахів.

У скити, поширені на Афоні, об'єднувалися групи монахів, які жили в келіях. Скити поділялись на осібножительні (ідеоритмічні) та ті, де проживали кілька ченців. Керівництво скиту здійснювалось дикеєм пожиттєво в кіновітстві, або ж його обирали старці в ідеоритмі щорічно 8 травня. Монахи осібножительних скитів жили окремо, кожен вів своє господарство, сам дбав про їжу й одяг. Спільними були богослужіння та кладовище. Ідеоритмічних монастирів, хоч і поширених на Афоні, було менше, ніж спільнотних. У келіях, побудованих на зразок дерев'яних хат з храмом, монахи жили групами по 3–6 чоловік. Як правило, вони займалися сільським господарством або ж ремеслом, з чого й жили.

Найсуворішою формою чернечої аскези були пустині, аскетерії, що знаходились далеко від людських поселень у важкодоступній місцевості біля гори Афон. Здавна відомими пустинями були: Керасія, Агіос-Васіліос, Мікра-Агіо-Анна, Катунакія, Карулія. За традицією аскети жили в невеликих викутих у скелях печерах, хижах чи гірських ущелинах, відділених одне від одної крутими скелями і глибокими прірвами. До них можна було добратись лише вузькими стежками чи ланцюговими містками. До деяких печер аскетів доступу не було. Пустельники, які в них жили, день і ніч перебували в молитві до Бога. Скити, келії, каліви та пустині підпорядковувались великим кіновітським монастирям.

Система управління на Афоні ґрунтувалась на статутах 971–972 рр., 1046 р., 1394 р.; за ними найвища влада належала Священному зібранню, до якого входили настоятелі всіх монастирів. Адміністративну владу здійснював Священний Кінот, який складався з представників від монастирів. Він знаходився в поселенні Карея, що відігравало роль адміністративного центру півострова.

За першим статутом під назвою "Трагос" (Козел), оскільки написаний на шкірі козла, головою всього Афона була Священна Епістасія (виконавча влада) в складі 4 членів; очолював її прот (перший, головуючий), повноваження якого не були чітко виписані. Обрання прота відбувалось на зібранні настоятелів монастирів[3].

У XII ст. заснування монастирів було обмежене, зате поширеним стало будівництво в обителях нових окремих келій. Хрисовулом імператора Олексія I від 1089 р. заборонялось перебування на Святій Горі будь-якої істоти жіночої статі.

Афонські монастирі часто потерпали від нападів сарацинів і каталонських піратів, у результаті яких багато було знищено або пограбовано, а монахів побито.

В XI–XII ст. на Святій Горі поселялися, поруч із греками, монахи інших національностей – серби, грузини (івери), русини. Очевидно, в числі перших на Афон з Київської Русі прибув преподобний Антоній, який, за Афонським патериком, був на Святій Горі в 1008–1011 рр. і в 1017–1027 рр.[4]. Згодом він став засновником чернецтва на Русі.

Києво-Печерський патерик і "Житіє преподобного Феодосія Печерського", написані літописцем Нестором наприкінці XI ст., свідчать про те, що на Русі в XI–XIII ст.

були відомі дві основні форми чернецтва. Одну з них, печерно-пустельницьку, яку російський дослідник Я. Щапов характеризував як єгипетсько-сирійську, започатковано на Русі Антонієм; другу, палестино-константинопольську (спільнотну), заклав преподобний Феодосій[5]. У Києво-Печерському монастирі, як і на Русі загалом, вони співіснували. Ці два потоки духовного життя, доповнюючи один одного впродовж віків, визначали основні форми й онтологічну сутність чернечої традиції в Україні.

Відомості про перші монастирі на Русі, зокрема в Києві, дійшли до нас із 1037 р. в період князювання Ярослава Володимировича, коли "чорноризци почаша множитися и монастирове починаху бити"[6]. У "Повісті временних літ" ідеться про те, що князь Ярослав Володимирович заклав два монастирі – святого Георгія (чоловічий) і святої Орини (жіночий). За прикладом візантійських імператорів київський князь заснував монастирі на честь святих покровителів, тим самим на Русі було започатковано традицію будівництва княжих монастирів. Юридично княжі монастирі залежали виключно від князя, вони повністю ним забезпечувались і практично були ктиторськими[*]. У Києві та його околицях княжі династії мали свої родові чернечі обителі, що передавалися з покоління в покоління. Очевидно, вони були невеликі й не потребували значної кількості монахів. З часом ктиторство поширилось на бояр, вельмож, церковних ієрархів.

На відміну від ктиторських монастирів, пустельницькі обителі закладали монахи-анахорети. У класичному варіанті це проявилось під час заснування Печерського монастиря, який уперше згадується в літописі за 1051 р. Монастир виник не завдяки князям чи багатим ктиторам, а в результаті подвижництва монахів-печерників.

У повісті "Чого ради прозвався Печерський монастир", а також у "Житії Феодосія" монах Нестор повідомляє про те, що преподобний Антоній після повернення з Афона довго скитався по монастирях. За однією з легендарних версій, Антоній деякий час жив у печерному монастирі біля с. Лядова, що на Дністрі[7].

Згодом преподобний Антоній поселився біля княжого села Берестово в печері, викопаній монахом Іларіоном, майбутнім київським митрополитом, перебував день і ніч у праці й молитві. За значенням для Київської Русі Нестор порівнює Антонія Печерського з Антонієм Великим (Єгипетським), у пам'ять про якого одержав чернече ім'я. До печери Антонія сходились послідовники, які прагнули наслідувати його. З печерництва почав свій чернечий подвиг і преподобний Феодосій та інші сподвижники Антонія. Так виник підземний монастир з печерною церквою і 12 ченцями, постриженими Антонієм.

Зростання чисельності монахів привело до побудови наземного монастиря. На першого ігумена Антоній спочатку благословив монаха Варлаама, а згодом Феодосія; сам поселився в окремій печері під новим монастирем, з якої не виходив до кінця свого життя.

Позитивним для подальшого розвитку Печерського монастиря було те, що монахи не залежали від князів і мали змогу самостійно організовувати внутрішнє чернече життя. На перших порах монастир керувався усними настановами Антонія, а під час богослужінь дотримувались Типікону Великої церкви Св. Софії у Константинополі. З переходом наземного Печерського монастиря на кіновітську систему організації чернечого життя постала проблема його статуту, який, як правило, складався з двох частин: богослужебної (Типік) і дисциплінарної, де викладалися правила життя монахів.

На той час були відомі три основні статути для спільнотних монастирів: Єрусалимський, складений Савою Освяченим (VI ст.), поширений на Сході; Студитський Теодора (Феодора) Студита (IX ст.), якого дотримувались у Константинопольському

[*] Ктитор з грецької – будівничий, засновник ("строїтель") монастиря чи церкви. В Україні з часом термін утратив своє первісне значення і був перенесений на церковного старосту – титаря.

патріархаті; Афонський – статут Афанасія Афонського (X ст.). Усі вони були складені на основі статутів Пахомія Єгипетського і Василія Великого.

Будучи ігуменом Печерського монастиря, Феодосій запровадив Студитський статут, переписаний зі списку монаха Студитського монастиря Михаїла, який прибув до Києва з Константинополя з митрополитом Григорієм біля 1065 р., згодом доповнений списком монаха Печерського монастиря Єфрема. Літописець Нестор у зв'язку з цим зазначав: "І постановив (Феодосій. – *М. К.*) у своєму монастирі, як сповняти монастирську службу і як класти поклони, і читати, і стояти в церкві, і всі церковні правила, і як сидіти під час трапези і що їсти в які дні, все по уставу"[8]. З Печерського монастиря Студитський статут поширився по інших монастирях України, хоча не завжди його в повному обсязі дотримувались. Із запровадженням статуту для ченців установлювалися суворі правила поведінки. Ігумен Феодосій особисто стежив за дотриманням статутних норм спільнотного монашого життя. Оскільки кожен чернець мав свою келію, то ходити до чужих вважалося гріхом. Заборонялись розмови монахів після вечірньої молитви. Кожен був зобов'язаний молитись у своїй келії.

Особливо вимогливим був Феодосій у дотриманні трапезного чину, який мав здійснюватись у визначений час і тільки в трапезній. Тримати їжу в келіях суворо заборонялось. Якщо Феодосій знаходив у келіях своїх учнів продукти, зайвий одяг чи інші речі, то "кидав у піч як диявольське і гріховне"[9].

За монастирським статутом монахам зоборонялося їсти м'ясо протягом року. Лише в скоромні дні вживали рибу й сир. У суботу й неділю їли варену кашу з гороху або сочевиці. Іноді на обід подавали варену пшеницю, змащену медом. Продукти купляли в місті за гроші, виручені від продажу виробів монашого рукоділля[10].

У Печерському монастирі за Феодосія праця була обов'язковою для всіх, зокрема й для ігумена, оскільки виступала основним джерелом матеріального утримання монахів. Давні монастирські статути зобов'язували ченців жити з праці своїх рук і дарунків від мирян не брати. На цьому наголошувалось у статутах Василія Великого та Феодора Студита. Останній навчав усякий надлишок віддавати бідним. Ідеологи чернечої аскези мали на меті цілковитий відхід від світу й не допускали навіть часткову залежність від нього. Прихильники пустельництва, найсуворішої форми подвижництва, дотримувались таких вимог, однак кіновійним монастирям з великою кількістю ченців, у тому числі хворих, калік, старих, утриматися власними силами було важко. Митрополит Іларіон (І. Огієнко) писав: "Перші монахи міцно держалися свого приречення (обіту) "нестяжання" (безкорисности), але світ помалу стукався у монастирі і давав про себе знати. І вже в Греції на X вік зовсім защепився звичай брати приноси від світських осіб і цих приносів з часом ставало все більше та більше... Монастирі стали приймати дарунки від світу – і це був початок зміни старої монашої ідеології... і в Україну ця ідеологія монашої безкорисливости чистою не прийшла. Ігумен Печерського монастиря в Києві Феодосій, учень преп. Феодора Студита, уже спокійно брав приноси від людей. Феодосій багато роздавав принесеного бідним, поставив шпиталя, відвідував з їжею в'язниці і т. ін. І народилося велике протиріччя в монастирській ідеології: монахи втікали від світу, щоб жити працею рук своїх, а цей світ сам уперся в монастирі і приніс їм зовсім світське – став давати їм матеріальні приношення, які зробили працю монаха непотрібною. За малими приношеннями пішли більші, а потому стали дарувати монастирям і земельні маєтки, які сильно стали монастирям на дорозі до Бога"[11].

Два різні підходи до розуміння чернечого аскетичного ідеалу у вигляді суворого усамітненого подвижництва й спільнотного, більш поміркованого кіновійного монастирського устрою існували в Україні до XVIII ст.

Слава Печерського монастиря привертала увагу представників усіх прошарків суспільства. З пожертвами для обителі йшли князі, бояри, купці, воїни та прості миряни, які дарували гроші, будинки, землю і навіть села. Іпатіївський літопис за 1158 р. повідомляв про те, що князь Ярополк Ізяславович подарував Печерському монастиреві ряд сіл. Його дочка зробила пожертву у вигляді п'яти сіл з челяддю. Печерський монастир значно розбагатів, вів велику харитативну й культурно-освітню діяльність.

Загалом джерела монастирських доходів були різними, але основними залишались добровільні пожертви вірних. Для відомих у народі монастирів значною статтею доходів були пожертви за посмертний молитовний спомин душі або ж за поховання на території обителі. В Києво-Печерському патерику йдеться про обіцянку преподобних Антонія і Феодосія, що кожен монах чи мирянин, похований у монастирі, буде помилуваний і спасе свою душу[12]. Згодом у народі склалось повір'я про те, що кожен, хто буде похований у монастирі, врятується. Значного поширення набули записи в монастирські пом'яники, синодики – окремі книги, куди вносили імена всіх, хто робив пожертву монастирю за поминання душі.

Закладені Феодосієм статутні норми спільнотного устрою Печерського монастиря після його смерті протримались недовго. Дослідники відзначають відхід Печерської обителі від суворих кіновійних засад Студитського статуту.

З поширенням християнства монастирі виникали в різних регіонах Русі, зокрема в Галичі. Якщо в Києві в княжий період існувало 22 монастирі, то в столиці Галицько-Волинської Русі, за літописними й археологічними даними, їх було біля 10.

У відомих літописних джерелах нема інформації про те, які типи монашества були поширеними в Галицькій Русі. Очевидно, у XII–XIII ст. переважали невеликі обителі, засновані на келіотській системі, з незначною кількістю подвижників. Найпоширенішою формою монашої аскези на початковому етапі її розвитку було анахоретство, пустельництво. Це засвідчено загальним досвідом раннього християнського чернецтва. Виняток становили окремі княжі (ктиторські) монастирі, засновані в Галичі та його околицях, які дотримувалися спільнотної статутної регламентації внутрішнього монастирського життя. Загалом ця проблема потребує окремого спеціального вивчення на основі археологічних досліджень і літописних джерел.

Суперечливими даними володіє сучасна наука стосовно чисельності, типологічних моделей і архітектурно-конструктивних особливостей такого самобутнього явища, як печерне подвижництво Верхнього та Середнього Подністров'я. При цьому слід зазначити, що печерні пам'ятки Подністров'я, Криму й Києва слід розрізняти за специфікою ґрунтових і скельних будівель та ландшафтно-геологічними особливостями.

Дослідження скельно-печерних пам'яток Подністров'я почалося в середині XIX ст. і з великими перервами триває до наших днів. Із загального числа праць середини XIX – початку XX ст. варто виокремити роботи І. Вагилевича, Я. Головацького, А. Кіркора, Г. Оссовського, В. Деметрикевича, А. Грушецького, В. Антоновича, Б. Януша (В. Карповича), Я. Пастернака.

Про чернечі печерні пам'ятки Верхнього та Середнього Подністров'я доповідав Я. Головацький на Першому археологічному з'їзді в Москві (1869). Детальніше він зупинився на печерних комплексах у Розгірчому, Бубнищі. Про печерний монастир у с. Рукомиш Я. Головацький писав: "Тут згадаю про печеру святого Онуфрія біля колишнього монастиря у с. Рукомиш, поблизу Бучача Чортківського повіту. В одній з таких печер влаштовані житлові келії та невелика церква"[13].

Найбільш масштабними були дослідження Г. Оссовського, який у 80–90-х рр. XIX ст. зумів обстежити близько 80 печерних пам'яток Подністров'я[14]. Значний вклад у ви-

вчення лівобережжя Дністра зробив київський дослідник В. Антонович. Він обстежив 30 пам'яток, значна частина яких виявилася печерними обителями з багатими петрогліфічними комплексами язичницького та християнського періодів. Особливу увагу вченого привернули печерні монастирі біля сіл Нагоряни, Лядова і Буша. Про останній з них В. Антонович писав: "Про монастир цей ми знаходимо свідчення у двох литовсько-руських літописах. Літописи ці розповідають історію завоювання Подолії князями Коріятовичами у другій половині XIV століття… З цього уривка видно, що монастир у Бакоті існував раніше приходу Коріятовичів; він виник, очевидно, в той час, коли Бакота була адміністративним і вічовим центром тієї частини Подолії, якою керували Галицькі князі"[15].

Скупульозним дослідником печерних утворень Подністров'я був В. Деметрикевич. Із обстежених ним 10 пам'яток 7 виявилися так званими "печерами і гротами монахів". "Гроти в 7 місцевостях, – писав він, – тобто в Розгірчу, Страдчу, Монастирку Більчанськім, Сільцю, Спасі, Межигірцях і Крехові були викуті руськими ченцями, або щонайменше штучно перебудовані"[16]. В. Деметрикевич порівнював їх з відповідними пам'ятками Криму та слідом за російськими вченими кінця XIX ст. М. Кондаковим та І. Толстим вважав, що вони походять з XI–XII ст.

На увагу заслуговують дослідження Б. Януша (В. Карповича), який у праці "Доісторичні старожитності Східної Галичини", написаній польською мовою, подав опис ряду печерних пам'яток. В окремій розвідці, присвяченій монастирському печерному комплексу біля с. Розгірче, віднесеному ним до княжого періоду, В. Карпович повідомляв про 45 печерних пам'яток у Галичині, з яких 22 ідентифікував як монастирі[17]. Княжим періодом датував також печерний монастир біля с. Страдч відомий український археолог Я. Пастернак у своїй "Археології України".

Наприкінці XX – на початку XXI ст. дослідження печерно-пустельницьких пам'яток Подністров'я набуло нової динаміки. До їх вивчення долучились Л. Мацкевий, Б. Рідуш, М. Рожко, І. Винокур, В. Артюх, П. Нечитайло та інші. Виявлення та обстеження кількох десятків нових печерних комплексів Подністров'я значно розширило дослідницьку базу проблеми. Наявні в цілому ряді печерних об'єктів (Стінка, Непоротове, Стіна, Жванець, Нагоряни, Оксанівка) наскельні петрогліфи християнського змісту дали змогу дослідникам "припустити порівняно ранню появу печерної церковної архітектури на Дністрі", а компаративний аналіз із аналогічними християнськими петрогліфічними комплексами Румунії та Болгарії уможливив датувати їх VIII–IX ст. Торкаючись проблеми кількісної характеристики підземних чернечих пам'яток, дослідник П. Нечитайло зазначив, що "їх кількість у регіоні Подністров'я сягає 100 об'єктів"[18].

Проведені вченими Інституту історії, етнології і археології Карпат польові дослідження впродовж 2008–2016 рр. дали змогу локалізувати десятки не відомих раніше чернечих печер, гротів (Далишево, Кунисівці, Ісаків, Петрів, Нижнів, Одаїв, Кутище, Делева, Сілець, Підпечари, Сокіл, Межигірці, Томашівці), наземних середньовічних монастирів правобережжя Дністра та його приток.

Останніми роками триваєнагромадження петрогліфічного матеріалу, який засвідчує наявність культової скельно-печерної традиції в Подністров'ї ще в дохристиянські часи і ранню появу на тих же пам'ятках християнських чернечих печер і гротів.

Загалом, на сьогодні, незважаючи на всі зусилля дослідників останніх десятиліть, феномен чернечого печерного подвижництва Подністров'я залишається маловивченим. Відсутня його узагальнююча кількісна і якісна характеристики, методологічна концепція. Досі не з'ясовано проблеми методики датування пам'яток, їх типології, не визначено роль і місце в духовно-аскетичній практиці чернецтва України, Центральної та

Південно-Східної Європи. Лише комплексне інтердисциплінарне вивчення пам'яток регіону покликане дати обґрунтоване наукове пояснення цього самобутнього явища.

Складність оцінки феномена печерного чернецтва в Україні загалом і в Подністров'ї зокрема полягає в тому, що він не цілковито відповідний печерним аскетеріям Сходу чи Середземномор'я, де вони не виступають специфічним різновидом духовного пошуку. В умовах теплого й сухого клімату Єгипту, Палестини, Сирії, Синаю, а також Афона печери були скоріше затишними оселями, що захищали від пекучого сонця і вітру. Самобутнього світоглядно-аскетичного вигляду печерне подвижництво набуло в суворих природно-кліматичних умовах України. Цей висновок знайшов своє обґрунтування в працях відомих дослідників історії церкви в Україні – І. Огієнка, А. Карташова, Є. Кабанця, Т. Бобровського та інших.

Український історик, церковний і громадський діяч І. Огієнко (митрополит Іларіон) у своїй праці "Українське монашество" писав: "Печерництво, як форма подвигу, було рано занесене до нас в Україну. Але в Україні, через брак гір, печерництво було підземне, а не надземне, як у Греції. Грецькі печери були природні, гірські, мали світло й повітря, до того ж були сухі; українські ж печери були підземні, викопані в землі, а тому темні, вогкі й без повітря. Ось тому печерництво, що в греків властиво не було подвижництвом, у нас стало високим подвигом"[19].

Подібну думку висловив сучасний дослідник історії печерного затворництва на Русі Є. Кабанець у своїй статті "Походження печерного затворництва на Русі в історико-географічному вимірі". Посилаючись на працю російського вченого А. Карташова "Очерки по истории Русской церкви" (М., 1991), Є. Кабанець доходить висновку про те, що східне чи середземноморське печерництво не могло слугувати на Русі тривким зразком для наслідування; особливим різновидом подвижництва, випробовування і духовного пошуку воно стало лише в нас, на вітчизняному есхатологічному ґрунті, завдяки суворим кліматичним умовам і тій поставі, яку надав йому преподобний Антоній. Сучасний київський археолог Т. Бобровський вбачає в самітницьких печерних обителях на Русі домінантну форму духовного пошуку й монастирської організації.

Таким чином, середньовічна практика усамітненої печерної аскези, що зародилася в Києві, Подністров'ї та в інших регіонах України, незважаючи на деякі місцеві архітектурно-будівельні особливості її вияву, виступає самобутнім явищем, на ґрунті якого формувалась вітчизняна світоглядно-ментальна пустельницько-анахоретська традиція монашого життя.

Започатковані в княжий період печерно-анахоретська й кіновійна форми монастирництва на Русі, в XIV–XVII ст. продовжували співіснувати. Попри те, загальний вектор розвитку чернецтва в Україні був пов'язаний зі зростаючими тенденціями переходу одноосібного чи колективного анахоретства (келіоти) до статутного кіновійного способу життя.

На відміну від попереднього періоду, коли монастирі засновувались, в основному, в містах або в їх околицях, тепер вони виникали біля віддалених сіл, у безлюдних лісистих узгір'ях, на берегах рік і важкодоступних гірських схилах.

Житійна література та усна традиція переповнені архетипними свідченнями про монахів-анахоретів, що поселялись у безлюдній місцевості й жили у викутих у скелі чи викопаних у ґрунті печерах, до яких згодом приєднувались їх послідовники й з келіотських общин; на відповідному етапі розвитку виникали спільнотні монастирі. За таким зразком засновувались або відновлювались Лаврівська, Крехівська, Унівська, Краснопущанська, Почаївська та інші обителі.

Однак далеко не всі відлюдні одноосібні чи колективні анахоретські обителі переростали в спільнотні монастирі. Суворі умови історичної дійсності, пов'язані з частими війнами, набігами татар, епідеміями чуми та іншими обставинами, спричиняли до того,

що багато келіотських і одноосібних чернечих осель існували впродовж тільки одного, двох чи трьох поколінь. Найчастіше про них не залишилося жодних документальних свідчень, крім усної традиції або ж мікротопонімії у вигляді назв місцевостей – Монастир, Монастирище, Монастирок, Церквище, Черче (від чернець) та інші.

Виявом нового рівня розуміння аскетичного ідеалу була поява в післямонгольський період в Україні скитів і пустиней. Стосовно самої термінології на означення типології монастирів, рівня соціальної організації монахів, то у вітчизняній науковій літературі вона ще не знайшла свого повноцінного усталеного визначення. Загалом під терміном "скит" в Україні розуміли невелику келіотську чернечу общину, яка дотримувалася суворих аскетичних правил і перебувала в підпорядкуванні спільнотної обителі, що виникала на відповідному етапі розвитку келіотської общини. Очевидно, одним з перших документально засвідчених скитських монастирів була Матронинська Троїцька печерна обитель, заснована ще в литовський період у Холодному Яру біля м. Черкаси[20].

Термін "пустинь" використовувався на означення природно-географічного розташування монастиря, який знаходився далеко від населених пунктів, у безлюдній місцевості. В XIV ст. біля Путивля виникла відома згодом Мовчанівська Сафронівська Печерська пустинь. Цілий ряд скитських монастирів їх засновники називали пустинями, зокрема Ніл Сорський, Іов Княгиницький. Відмінність спільнотного монастиря від пустині полягала в тому, що в першому випадку чернецтво очолював ігумен, а в другому – чорний монах, старець або так званий строітель. Скити й пустині в багатьох випадках спричинились до появи нових сіл і міст.

Київський митрополит Фотій у своїй грамоті за 1418 р., посилаючись на Василія Великого, Антонія Єгипетського, Григорія Синаїта та Іоана Ліствичника, подав класифікацію монаших чинів, першим з яких назвав спільнотний, другим – пустельницький з двома або трьома монахами, третім – осібножительний. Усі три чини, на його погляд, мали рівноцінне значення. Однак при заснуванні нових монастирів поширена була скитська форма подвижництва, що за митрополитом Фотієм відповідала середньому, або "царському" чину.

Характеристику монаших чинів XIV–XVII ст. доповнює вчитель Паїсія Величковського Василь Поляномерульський, який у своєму передньому слові до праць відомих аскетів Григорія Синаїта, Філофея Синайського, Ісихія Пресвітера, Ніла Сорського виділяє три типи монастирництва: 1) спільнотний; 2) царський, або середній (два або три монахи живуть на основі спільного майна, трапези, одягу, рукоділля); 3) одноосібне пустельництво (досконалих і святих подвижників)[21].

Поширення середнього типу чернечого подвижництва у вигляді скитництва мало під собою певну соціально-етичну основу, пов'язану з тогочасним розумінням аскетичного ідеалу, який не тільки обмежувався спільнотним чернечим життям, послухом і загальним благочестям, але й несприйняттям так званого "обмирщення" монастирів, значна частина яких стала на шлях нагромадження багатств, придбання сіл, кріпаків і їх експлуатації.

Запровадження скитських статутів було спрямоване на моральне очищення чернецтва, відродження його первісних ідеалів. У період Київського митрополита Григорія Цамблака (1415–1419) в Україні бере свій початок Скитський статут під назвою "Предание по уставу", поширений у кількох списках. У 1596 р. він був використаний під час видання Слідуваного Псалтиря в Острозі.

Скитський статут мав важливе значення для розвитку монастирництва в Україні, Росії, Білорусії. Один зі списків цього статуту був зроблений видатним російським релігійним діячем, преподобним Нілом Сорським. "Предание" було покладене в основу

організації заснованого ним скиту. Устав справив значний вплив на його світогляд і творчість.

Скитський статут і Слідуваний Псалтир, випрацювані в Україні, лягли в основу поволзьких, сибірських, соловецьких і старообрядних скитів, вплинули на загальну культуру богослужбового чину Московського царства[22].

Скитський статут був розрахований на здійснення богослужінь за відсутності священика і містив детально розроблені літургійні правила. Друга частина статуту мала дисциплінарний характер.

Як уже зазначалось, важливою складовою українського аскетичного ідеалу була убогість, відмова від нагромадження набутих неправдою багатств, привласнення чужого майна, експлуатації людини. Практиці несправедливо нажитого багатства протиставлялась євангельська заповідь любові до ближнього. Бідність виступала соціально-етичним принципом, онтологічною засадою буття людини загалом, на основі якої виводилась любов і правда. Засуджувались власність і багатство не загалом, а те, що було набуте насильством, неправдою, експлуатацією, які своєю чергою ведуть до ненависті й ворожнечі. Нажите монастирем майно аскетична традиція за євангельською настановою адресувала бідним. Ігумен Печерського монастиря Феодосій принесені дари віддавав злиденним або ж витрачав на харитативні цілі. Благочинна діяльність монастиря виступала однією з найважливіших його функцій.

Імператив морального очищення церкви й суспільства, апологія християнського благочестя і бідності, проповідування рівності всіх перед Богом (хто від Бога родиться, той і шляхтич), захист упослідженої людини й осуд несправедливо нажитого багатства, зажерливості світських вельмож і церковних ієрархів лягли в основу творчості Івана Вишенського. Особливо різкій критиці були піддані ним “владики, архімандрити й ігумени, котрі монастирі привели в запустіння і починили собі із святих місць фільварки, а самі зі слугами та приятелями у них перебувають тільки тілесно і по-скотському; на святих місцях лежачи, гроші збирають, із тих прибутків, що подані для Христових богомольців”[23].

Складовою теми нестяжання і матеріальних основ функціонування обителі була праця, рукоділля монахів. Жити праведним трудом ченців зобов’язував монастирський статут. Проте господарські принципи існування скиту й спільнотної обителі відрізнялись тим, що в кіновійних монастирях більше практикувались польові сільськогосподарські роботи, в той час як у скитах переважно займались дрібним ремеслом, рукоділлям. Для аскетичного споглядального, скитсько-пустельницького світобачення нагромадження багатств і власності було принципово неприйнятним.

Іншим важливим джерелом існування скиту була пожертва світських і церковних осіб, яка обмежувалася виключно необхідним для проживання. Все зайве або не приймали, або віддавали бідним. У зв’язку з цим міра виступала світоглядним принципом оскільки вважалось, що добро перетворюється у зло через відсутність почуття міри.

У сучасній науковій літературі побутує думка про те, що скитська форма чернечого життя виникла на Русі в XIV ст. на ґрунті ісихазму. Сучасна російська дослідниця історії руської церкви Е. Белякова у зв’язку з цим зазначає: “Поширення скитів як форми монастирської організації пов’язано з відродженням традиції єгипетського чернецтва. До певної міри ця форма протистояла спільнотним монастирям і більше відповідала практиці ранніх ісихастів. Історія слов’янського монастирництва не знає скитів до початку XIV ст. Їх поява пов’язана з тим способом чернечого “«ділання», яке поширювали ісихасти”[24].

Сам термін "ісихазм" (від грецького слова "ісихія" – "спокій", "мовчання", "усамітнення") вживається на означення релігійно-містичної течії православ'я у вигляді одноосібного споглядального пустельництва з дотриманням суворих умов життя і праці. Це релігійне вчення, узаконене низкою константинопольських церковних соборів XIV ст., займало важливе місце в історичному розвитку східного християнства. У сучасній науковій літературі, що нараховує сотні праць, розглядаються богословські аспекти вчення, його роль і місце у східному християнстві й ставлення до західного, ставлення до візантійського "гуманізму", літератури і мистецтва XIV–XV ст. Потребують вивчення проблеми, пов'язані з історичними обставинами проникнення ісихазму на Русь, а також визначення його ролі в духовно-інтелектуальних пошуках українського чернецтва XIV–XVIII ст.

Первісний зміст цього терміна відображав споглядальну, пустельницьку форму життя ченців Єгипту, Палестини і Малої Азії наприкінці III – на початку IV ст. Вона відрізнялась від гуртожитської організації монахів, заснованої Пахомієм Великим. Духовна практика ісихастів, ґрунтуючись на християнській есхатології, відзначалася внутрішньою постійною молитвою і "розумним діланням" (розвоплоченням), прагненням до особистого благочестя і святості, які розглядались як початок оновлення інших людей і всього світу. Філософсько-релігійне тлумачення пустельництва ґрунтувалось на ідеї протиставлення духу і матерії, розвоплочення. Один з виразників цієї містичної течії Евагрій (IV ст.), учень Орігена, вважав, що метою духовного життя є відновлення первісного споглядання Божої сутності шляхом постійної молитви і "розумного ділання".

Осуд Церквою Орігена й Евагрія в 553 р. з їх ідеями неоплатонізму (розвоплочення) звільнив ісихазм від "орігенізму". Термін "розумне ділання" тепер трактувався не як розвоплочення, а як долучення до "воплоченого Слова" шляхом "Ісусової молитви"[25].

У науковій літературі термін "ісихазм" також часто ототожнюється з медитативним психосоматичним методом творення постійної мислено-сердечної Ісусової молитви ("Господи Ісусе Христе, Сину Божий, помилуй мене"), яка мала відбуватися в ритмі, узгодженому з ритмами дихання та серцебиття молільника. Постійна молитва була однією з основних рис споглядального звернення до Ісуса Христа, чиє ім'я, на думку Іоана Ліствичника, мало "приліпитися" до дихання. На відміну від платонівського спіритуалізму Евагрія, який заперечував тілесно-матеріальну сторону життя людини, психосоматичний метод ісихастів указував на їх позитивне ставлення до тілесного і матеріального. З кінця XIII ст. медитативна психосоматична практика поширилась у середовищі афонських монахів.

Американський дослідник І. Мейєндорф звернув увагу на те, що психосоматична практика постійної Ісусової молитви, узгодженої з ритмом дихання, використовувалася серед прихильників єретичного вчення богомилів, яких у Візантії називали месаліанами. У зв'язку з цим, критик ісихазму монах Варлаам Калабрійський називав ісихастів месаліанами, "пуподушниками", звинувачував їх в омфалопсихії.

Критик ісихазму Никифор Григора закидав йому навіть язичницький політеїзм, оскільки поширення Божої сутності на окремі енергії вело, на його думку, до впровадження багатобожжя в християнську теологію. Академік Д. Ліхачов убачав зв'язок ісихазму з неоплатонізмом.

Виступ візантійського богослова XIV ст., афонського подвижника Григорія Палами на захист ісихазму спричинився до концептуального оформлення етико-містичного вчення про можливість реального, а не тільки інтелектуального богоспілкування. Паламізм як система богословських понять сформувався в результаті полеміки Г. Палами з

прихильниками західного християнства, зокрема Варлаамом Калабрійським. Сам термін "паламізм" часто вживається як синонім ісихазму.

Визначальною рисою паламізму було поняття "Божественної енергії", що виявляється через Божественне світло, яке пронизує і животворить весь земний світ. Енергія у вигляді "Божественного світла" виступала посередником між Божою сутністю і світом людей. "Бог, – писав Г. Палама, – пізнається не у Своїй надприродній сутності, а у Своєму боготворчому дарі, тобто у Своїй енергії, у благодаті усиновлення,… у іпостасному баченому осяянні"[26]. Ісихасти вважали, що людина спроможна сприймати Божественну енергію безпосередньо органами чуття і що введення себе в стан містичного споглядання шляхом безмовної постійної молитви та нерухомості уможливлює сприйняття Божественного (Фаворського) світла. Споглядальне пустельництво ісихастів ґрунтувалось на тому, що людина, яка дотримується Божих заповідей, може піднестись над матеріальним світом, досягти раю, обожнитись, не тільки душею, розумом, але й тілом завдяки Божій благодаті.

У наукових працях зустрічається також поняття "політичного ісихазму", під яким розуміють політичну, соціальну й культурну програму, що проводилась як у межах імперії, так і в слов'янських країнах. Дослідники ісихазму І. Мєдвєдєв, Г. Прохоров, Д. Ліхачов звернули увагу на вплив ісихастського руху на політичне піднесення Московії XIV–XV ст. та на її мистецтво. Уже згаданий І. Мейєндорф зосередився на політичних аспектах ісихазму, зокрема на підтримці Візантією Москви, а не Великого князівства Литовського, у межах якого знаходилась Київська митрополича кафедра. У зв'язку з цим дослідник пише: "Очолювана литовською династією, територія сучасної Білорусії і України була в мовному і культурному сенсі незалежною від Золотої Орди "руською" державою, яка претендувала з більшими, здавалось би, підставами, ніж Москва, на очолення всієї Русі. Для досягнення цієї мети вона володіла і економічними, і військовими можливостями… Тому причини переваг, наданих Візантією Москві, нелегко встановити. Їх треба шукати і в щедрій матеріальній допомозі, що надсилалася з Москви в Константинополь, і в складній візантійській дипломатії на Сході, що включала відносини з турками, Золотою Ордою, Кавказом і Чорномор'ям, де важливу роль відігравала генуезька торгівля. У будь-якому разі послідовно промосковською візантійська політика була тоді, коли в Константинополі головувала партія ісихастів і Контакузина, порушувалась ця політика партією Палеологів. Таким чином, Контакузину і його оточенню Москва певною мірою зобов'язана тим, що вона стала "Третім Римом". Деякі руські книжники це розуміли і склали пов'язану з іменем патріарха Філофея легенду про "білий клобук"[27].

Отже, ісихазм, як споглядальна індивідуально-пустельницька форма чернечого життя, виник ще в Єгипті, Палестині та Малій Азії. Як богословська течія, аскетична практика і психосоматичний метод творення постійної Ісусової молитви здавна широко відомий. Ісихастський досвід був узагальнений у працях Іоана Ліствичника (VII ст.), Ісихія (VIII ст.) та інших. Нового етапу свого розвитку ісихазм набув у XIII–XIV ст. у середовищі візантійських монахів, що відображено, зокрема, в працях Г. Палами. Вітчизняні й зарубіжні дослідники відзначають, що ісихазм, як споглядально-аскетичне вчення, почав проникати на Русь у середині XIV ст. Однак він не набув тут окремого релігійно-філософського значення, не розроблявся як учення, а проявився скоріше в широкому застосуванні практики постійної Ісусової молитви.

Ісихазм, у розумінні паламізму, в Україні не став глибинним релігійним явищем; він не простежується у вітчизняній літературі, мистецтві, а його вплив на місцеве релігійне середовище був поверховий і малопомітний. Лише у XVIII ст. видатний україн-

ський церковний діяч і богослов Паїсій Величковський у своїй праці "Про розумну або внутрішню молитву" визначив споглядання і діяння як шлях до духовної досконалості.

Поширення в Україні в XIV–XVII ст. близького до кіновії келійного скитництва, як форми монастирської організації, було пов'язане з відродженням традиції єгипетського чернецтва. Стосовно практики одноосібного пустельництва, печерництва (Київ, Подністров'я), то воно набуло значного поширення в Україні ще задовго до появи паламізму, що було показано вище. Вивчення джерел його походження і філософсько-богословського змісту є актуальним завданням історичної науки.

Ісихазм, як первинна ортодоксальна єгипетсько-палестино-сирійська традиція чернечого пустельництва, аскетичного усамітнення і відстороненого споглядання, був здавна відомий і широко практикований в Україні. Саме східна практика ранньохристиянського богопізнання виводила на біблійну традицію пустелі як особливе місце для служіння Богу пророків і святих, виступала надихаючим зразком і містично-світоглядним мотиваційним ідеалом для наслідування. Вітчизняна агіографічна література переповнена порівняннями й зверненнями до аскетичного усамітненого досвіду видатних ранньохристиянських подвижників Сходу.

Відомий сучасний український дослідник сакрального мистецтва Дмитро Степовик у зв'язку з цим звернув увагу на особливості української аскетичної традиції. Він зазначає: "Ми не повинні забувати, що тиха мовчазна молитва – це й наша києво-руська, українська чернеча (і не тільки чернеча, але й світська) традиція, яка не в усьому ідентична грецькому ісихазму й паламізму. Українська традиція праведного життя в тиші, у самотній печері чи келії, виникла задовго до появи вчення Григорія Палами. Наша традиція виключала культ неприйняття чи й навіть ненависті грецьких ісихастів до західної християнської культурної традиції; виключала повне відсторонення від контактів зі світським життям і побутом; виключала психологію індивідуального спасіння шляхом відчуження від решти суспільства; виключала методи боротьби з пристрастями та спокусами шляхом пригнічення власного організму й навіть членопошкодження; виключала будь-які вияви фанатизму. Навпаки, український варіант ісихазму ґрунтувався на принципах наслідування Христа й апостолів, тобто на людинолюбстві, братолюбстві, на культурно-виховній, часто жертовній праці – як на рівні побуту в монастирі, так і на рівнях книгописання, книжної мініатюри, ікономалярства. Замкнене тихе життя в усамітненні або в гуртожитковому братерстві, постійна тиха й мовчазна (умоглядна) молитва, яку практикували ісихасти, у варіанті скито-манявських ченців, постійно єдналися з природним інтересом до скарбів власної і чужинецької християнської культури. Наші ісихасти-мовчальники вміли бути самітниками в печерах, але й уміли бути чудовими мандрівниками, і то не тільки на Афон. Допитливість їхня поширювалася, насамперед, на глибинне опанування і розуміння євангельських істин, Господніх притч, плекання безмежної любові до Господа Ісуса Христа, Пресвятої Трійці, Богородиці Марії"[28].

Торкаючись великоскитської чернечої традиції, дослідниця історії Великого Скиту С. Сеник першою звернула увагу на те, що вчення Г. Палами в скитській рукописній спадщині не простежується. "Немає ні слідів існування якихось фізичних вправ, щоб сприяти молитві Ісусу, – пише вона, – ні якихось посилань на вчення, які взяли початок від Палами. Роботи, що роз'яснювали цей метод і вчення, судячи з усього, були досить рідкісні в Україні і їх безпосередній вплив неможливо виявити"[29].

Перебуваючи майже 15 років на Афоні, Іов Княгиницький досконало вивчив грецьку мову, ознайомився з працями святих отців Василія Великого, Григорія Богослова, Іоана Златоустого, Григорія Назіанина, Іоана Ліствичника, а також Григорія

Палами, який свого часу був монахом монастиря Ватопед. Тут він познайомився з теорією і практикою паламізму. Однак концепція Г. Палами не знайшла відображення ні в "Житії Іова", ні в його праці, присвяченій Кирилу Транквіліону Ставровецькому, де Іов торкався богословських аспектів православ'я.

Немає сумніву також і в тому, що Іов був добре володів практикою мисленосердечної Ісусової молитви, яка мала узгоджуватися з ритмом дихання і серцебиття. Здобувши ґрунтовну богословську освіту в Острозькій академії, Княгиницький знав праці отців церкви, єгипетських і синайських ісихастів, які надавали молитві до Ісуса великого значення. Іов і Феодосій особисто широко практикували Ісусову молитву. У зв'язку з цим у "Житії Іова" Ігнатій з Любарова зазначав: "Сам же він (Іов. – *М. К.*) в усі дні свого життя постійно, повсякчас тримав її, уста його постійно рухалися". Попри те, в ряді скитських рукописів XVII ст., як і в інших джерелах, не виявлено жодного опису ортодоксальних методів молитви із застосуванням психосоматичної практики. Традицію постійної Ісусової молитви, практикованої скитськими монахами, С. Сеник виводить від знаменитих єгипетських пустельників-ісихастів. "Вони, безсумнівно, були ознайомлені з ортодоксальним методом та з ученням Палами, – зазначає дослідниця, – але, можливо, цей метод був надто прихований, а вчення надто теоретичним, щоб набути значного змісту в їхньому житті. Цей їхній особливий спосіб молитви… спрямований на наслідування якомога повнішою мірою ортодоксальних єгипетських ченців"[30].

Уподібнення вітчизняної аскетичної практики близькосхідній чернечій традиції ще більше проявилось у ставленні до феномена самоти в пустелі як необхідної умови духовного зростання і єднання з Богом. У богопізнавальній практиці раннього анахоретства саме пустеля виступала ідеальним відлюдним місцем для пізнання Бога. Основними вимогами отців – засновників близькосхідного пустельництва – Антонія, Пахомія, Сави Освяченого, Аммона та інших були самота, тиша, безлюдна місцевість, споглядання, посвята Богу. Обґрунтовуючи ідею самоти, учень Антонія Аммон писав: "Перш за все – самота; самота породжує аскезу і сльози; сльози породжують страх; страх породжує покору та дар передбачення; передбачення породжує любов; любов робить думку вільною від будь-якої хвороби, безпристрасною і тоді людина розуміє, що не далеко від Бога"[31].

Богословське обґрунтування самоти в пустелі, як головної умови аскетичної практики, випливало з євангельської настанови – любові до Бога. "Тільки любов до Бога, – писав сирійський аскет Феодорит, – дозволила аскетам перейти межі людської природи. Запалені божественним вогнем, вони спокійно зносять наступи холоду і, вкриті небесною росою, витримують жар сонця. Божественна любов живить їх, зігріває, зодягає, дарує крила та вчить їх літати, готує до сходження на небо, дозволяє їм бачити, наскільки можливо, улюблену істоту... Отже, той, хто приймає любов Божу, нехтує всіма земними речами й попирає всі чуттєві задоволення, знецінює багатство, славу й людську хвалу, не робить жодної різниці між царською багряницею та павутиною, зрівнює коштовні камені до камінців на морському узбережжі. Він не вважає добре здоров'я найкращим із благ, хворобу – нещастям, бідність – бідою, не вбачає щастя в багатстві чи насолодах... Він нехтує всіма речами, оскільки бачить лише свого єдиного Бога і нічого не ставить вище служіння Йому"[32].

До ідеї чернечої аскези в пустелі, на самоті, як першої необхідної умови богопізнання в цілому ряді своїх творів звертався Іов Вишенський. Для обґрунтування власної думки він постійно покликався на праці Іоана Златоустого, Василія Великого, Григорія Богослова, Ісаака Сиріна, Іоана Ліствичника, Діонісія Ареопагіта, Семеона Нового Богослова, Григорія Синаїта та інших.

Свій твір "Писання, яке зветься "Видовище мислене" І. Вишенський повністю присвятив феномену пустельного подвижництва. На його думку, священик, духовний наставник, щоб рятувати душі й наставляти інших, перш за все сам зобов'язаний здійснити духовне подвижництво, очиститись від гріхів світу цього, стати новою людиною. Запорукою цього, вважав Вишенський, мав бути відхід від світу в пустелю, самота і піст. Покликаючись на Іоана Златоустого, він писав: "Священиком, вождем і наставником багатьох не може бути такий, хто не досягне просвіти і звершення зі словесною мудрістю, щоб знати, як кого по-різному спасати. До просвіти, за Діонісієм Ареопагітом і за церковним, духовним, подвижним слідом, перший ступінь – очищення, а після очищення входять у просвіту, від просвіти – у звершення і конечне верховне благослов'я; а початок очищення – чернецтво, відречення від світу, втеча від світу і відлучення від людей: гора, печера, подвиг із пісництвом, щоб позбутися старого чоловіка і втілитись у нового (після зцілення пристрастей) чоловіка, яким є Христос. Тому і сам Златоустий голод терпів і через те ішов геть від священства і від мирського мешкання в печеру, коли ще не був зцілений. А коли відчув безпристрасність, тоді знову повернувся до людей... Так само й Григорій Богослов відходить у Понт, Василій Великий – у пустелю, щоб зцілити пристрасті, не задовольняючись однією словесною хитромудрістю без гоєння єства"[33].

Ідея усамітненого пустельного життя пронизує і "Житіє Іова". Ігнатій з Любарова дев'ять разів повертався до проблеми пустелі, яка в скитській традиції трансформувалася у поняття "пустині". Цей термін він вживав на позначення саме пустелі як безлюдного місця. Разом з тим, поняття "пустинь" набуває ознак організаційного чернечого устрою у вигляді невеличкого скитика у відособленій пустельній місцевості з усамітненим житлом відлюдника або ж кількома келіями анахоретів.

Скитик у пустині був первинним ідеалом Іова. Свій подвижницький шлях він почав з усамітнення в пустині, до чого прагнув усе життя. Мав звичай часто відходити в пущу без їжі на день чи два, де "молився зі сльозами Господу Богові день і ніч".

Усунувшись від керівництва монастирем, Іов, як і Антоній Печерський, залишився на самоті у своїй відлюдній келії на Скитику і відвідував церкву й обитель лише у святкові дні. "На схилі віку, – писав Ігнатій, – він знову пішов у гори у свій перший скит, де почав свій перший великий подвиг проходити, особливо в перші дні свої – тільки чуванням, плачем, зітханнями та постійною увагою". Нахил до усамітнення виявляв і Феодосій. У своєму статуті для Скитика він зазначав, що сумує "за попереднім мовчазним, усамітненим скорботним життям, якого я зазнав на початку".

Іов Княгиницький та Іов Вишенський неодноразово підкреслювали, що Скит знаходиться в Марковій пустині. Саме так підписав свого листа Княгиницький до Кирила Транквіліона, а Іов Вишенський своє звернення до Іова підписав: "Боголюбному братові моєму в Христі, отцю Йову, який скитує у Скиті, в пустині Марковій".

Акцентування ідеї пустині є цілком зрозумілим. В їх уявленні вона не зводилась до природного ландшафту, а виступала ієротонією – священним духовним простором, що знаходиться за межами профанного світу. До канонічної природної топографії пустині належали гора, камінь, печера, скеля, джерело, річка. Не випадково в Марковій пустині навколишні гори, камені й річки були сакралізовані. Духовний подвиг анахорета в житійному писанні монаха Ігнатія був можливий саме в пустині. Він неодноразово прирівнював Іова до біблійних пророків-пустельників: "Не менш і наш преподобний отець Іов у тиші мовчання, в пустині при потоці Батерсовім, як і Ілля при потоці Хоривстім та інші Святі пустельники, просіяв".

Практика усамітненого подвижництва Іова не була якимось відособленим явищем, а виступала органічним продовженням вітчизняної аскетичної традиції, започаткованої Антонієм Печерським. Незважаючи на багатовікову відстань, ця традиція проявилась у вражаючій подібності чернечого досвіду Антонія та Іова, обставин заснування Печерського монастиря і Великого Скиту, а також у діяльності Феодосія Печерського і Феодосія Скитського. Іов Княгиницький, як і Антоній Печерський, виявляв нахил до усамітнення; як і засновник чернецтва на Русі, він прийняв постриг на Афоні й провів там довгі роки подвижництва, пройшовши шлях від послушника до анахорета-печерника. Свій духовний подвиг на Батьківщині Іов, як і Антоній, почав з усамітненої келії, біля якої гуртувалися учні, а згодом виник кіновійний монастир, який розбудував Феодосій. Із заснуванням монастиря Скит Іов, подібно до Антонія, пішов у самітну келію, де в молитвах завершив своє життя.

Очевидно, що ця дивовижна подібність не є випадковістю чи збігом історичних обставин, а свідчить про архетипність явища, відродження традицій та ідеалів українського чернецтва. Не випадково в монашому середовищі XVII ст. Іов виступав носієм і обновителем давніх аскетичних традицій, закладених Антонієм Печерським. Численні документи свідчать про те, що чернечий досвід Іова і Феодосія був прикладом для наслідування монахів багатьох українських монастирів. Загалом суть монастирської реформи Іова, проведеної в Печерській, Унівській, Дерманській та інших обителях, зводилась до відродження чернечих традицій Антонія і Феодосія. “Житіє Іова” постійно звертається до досвіду святих отців, аскетичний подвиг яких виступає надихаючим прикладом для Іова, який у своїй молитві, переданій Ігнатієм, просить Бога “піднести знову в роді нашому занепале християнське євангельське і чернече подвижницьке спільне життя за заповідями твоїми, на обновлення і красу Церкви твоєї святої, як це раніше було в Русі, за отих святих отців наших Антонія і Феодосія та інших, які в печері засяяли в місті Києві. З плином часу та зміною осіб збідніло благочестя і чернецьке спільне благочинство згасло, а оселі прийшли в запустіння. Підніми знову благодаттю твоєю божественною старанність людей твоїх і дай нам ревність і любов до подвигів і життя отців наших, оскільки дуже ми збідніли”.

Заснування монастирів ченцями-пустельниками, печерниками було поширеним явищем у середньовічній і новочасній Україні. Відомі монастирі в Лядовій, Бакоті, Нагорянах, Сатанові були засновані монахами, які викували собі печери в скелях. В околицях Крехова два схимонахи, Іоїл і Сильвестр, біля 1618 р. викопали печери-келії, а на горі побудували храм Святих Петра і Павла. До них приєдналися послідовники, що дало початок новій обителі. На місці архікатедрального собору Св. Юра у Львові в княжі часи під Святоюрською горою в печерах жили монахи. Знаменита Почаївська лавра бере свій початок від келій пустельників, які поселилися на Почаївській горі наприкінці XVI ст. Іов Залізо, пострижений у монахи в Угорницькому монастирі, був першим настоятелем Почаївської обителі й зіграв важливу роль в її становленні. Скельний монастир княжого періоду в с. Рукомиш Бучацького району Тернопільської області, що фіксується історичними документами з 1379 р., заснували монахи, які в травертинових останцях викували дві печери: одну – для богослужінь, іншу – для помешкання. Поруч побудували храм Св. Бориса і Гліба. Здавна відомі скельно-печерні чернечі обителі в селах Розгірче, Бубнище, Страдч, Погоня, Стіжка, Стільсько та інших.

Про обставини заснування більшості середньовічних монастирів документальних свідчень не збереглось, а тому їх фундаторами часто виступають князі, королі, шляхта чи церковні ієрархи, які наділяли їх земельними угіддями.

Усамітнений спосіб життя ченців приваблював послідовників. Велика повага народу до анахоретів, які вміли лікувати, володіли даром зцілення і передбачення, заохочувала до пустельництва. Однак у результаті монастирських реформ і церковного законодавства XVIII–XIX ст. під тиском держави ця форма чернечого життя була інституціоналізована й лише в окремих випадках проіснувала в Україні, зокрема на Прикарпатті до Другої світової війни.

Проте початкова анахоретська стадія чернечого подвижництва в пізньосередньовічній і новочасній практиці переростала, переважно, у скитництво. Ця форма монастирської організації через свою поміркованість, усередненість відносно кіновітства і пустельництва, давала певну особисту свободу у виборі форм подвижництва. На окремому етапі свого розвитку скити еволюціонували в кіновійну обитель, але зберігали крихітні скитики з невеликою кількістю великосхимників. Саме таким шляхом – від пустині до кіновії – розвивався Великий Скит. Про це писав ігумен Феодосій у статуті для Скитика: “благодаттю Божою наше скитське, чернече життя, яке почалося від блаженного Старця і Отця нашого, з двох чи трьох перейде в загальне спільне життя багатьох, де будуть благочинство і творча праця, загальна турбота про всіх і спільні клопоти, де заради іншого треба буде поступитися в їжі, дотримуватися загальних правил”. У той же час Феодосій обновив Скитик, “який почався від преподобного Старця, і узаконив у ньому церкву Пресвятої Богородиці як нагороду, щоб дотримувалися в ньому попереднього аскетичного життя і берегли мовчазність ті чотири чи шість братів, які там житимуть під владою, благословенням і промислом отця ігумена великого Скиту”.

Заслуга Іова Княгиницького полягала в тому, що він, виявляючи нахил до усамітнення, мовчазності й тиші, сам виступив ініціатором створення гуртожитського монастиря, нового Ватопеду в Україні, заохочуючи інших до “чернечого подвижницького спільного життя”.

Така настанова Іова засвідчила відданість євангельським заповідям і суспільним потребам свого часу. Будучи пустельником, самітником, який прагнув молитви, мовчання і тиші, Іов невтомно проповідував ідею посвяти свого життя чернечій общині. Своїм особистим прикладом явив зразок служіння монашій спільноті. Характерною особливістю життя Іова в общині було постійне звернення до думки братів. Усі важливі справи були предметом обговорення з братією, після чого приймалось остаточне рішення, потреба якого була усвідомлена всіма. Велика повага до громади проявлялась і в повсякденному житті. Під час трапези старець дозволяв подавати на стіл тільки ту страву, якої вистачало всім. Цього правила він дотримувався все життя. “Подивись на істинного ченця, співжителя, – писав його біограф, – який і при відході своїм не допустив у собі слабкості. Приніс бо йому послушник якусь їжу і сказав: “Тільки тобі це приготував”. Той розсердився на послушника і сказав: “Це роздор співжителю, друже мій, я всі дні життя свого намагався не вивищуватися, не підніматися понад брата свого (а був із ним тут ще й другий брат – ієромонах Георгій), а ти при кончині життя мого порушуєш звичай”. Він бачив уже свій відхід і так і не їв”.

Іов був глибоко переконаний у тому, що монастирське життя в Україні і в новозаснованому Скиті має ґрунтуватись на християнських і євангельських заповідях служіння в общині. Всі скитські писання наголошують на необхідності дотримання спільнотного життя, називають його “євангельським і апостольським”. Феодосій у своїй передмові до “Завіту Духовного” звертався “до заповідей Господніх Євангельських та Апостолів Святих і Святих отців, бо ними укладається, будується та вдосконалюється життя наше духовне, монаше... Вони ж від Христа дванадцять апостолів, від апостолів –

сімдесят учнів, потім ще п'ять тисяч тих, хто увірували, – у них були серце і душа єдині, і всі вони були разом, а пізніше скільки їх стало? Від них бо Отці та провідники наші монаші, і від них діти-монахи та послушники. До наших днів благодать Бога, віра і діяння заповітів Його творять і будують Церкви, монастирі. Спільне життя та монаше братство будує; в ім'я цього говорю про благодать Святого Духа і сьогодні".

Заклики до наслідування "апостольського життя" у Феодосія, як і в православній традиції загалом, вживалися в розумінні дотримання общинного чернечого життя за прикладом Христа і дванадцяти апостолів. У католицькій традиції під цим терміном розуміють активну місіонерську і пастирську діяльність[34].

Життя в чернечій общині засновники Скиту протиставляли поширеній недузі східного й західного чернецтва, так званому безмонастирному, мандрівному монашеству. Більшість таких ченців тікали від труднощів монастирського укладу, послуху й роботи, йшли від обителі до обителі, шукаючи легкого життя. У XVI–XVII ст. на Афоні ідеоритмічний спосіб життя був загальним явищем[35]. Значного поширення набуло мандрівне монашество на Сході Європи, зокрема в Україні. Іван Огієнко називав його "лицемірним". "Такі монахи, – писав він, – любили взагалі подорожувати, на одному місці не сиділи, вели бродяче життя й ставали справді бродячими монахами. Це було зло, проти якого виступив уже VI Вселенський Собор. Ці безмонастирні монахи часом звали себе пустинниками (єремітами), плентались по містах, вдавали з себе подвижників, обманювали народ і з цього жили"[36].

Однією з найважливіших складових реформування Іовом українських монастирів було дотримання общинного життя. Біограф Ігнатій зазначав, що ігумен Дерманського монастиря Ісаак Святогорець запросив старця "для керівництва й організації спільного життя", архімандрит Києво-Печерської лаври просив Іова "приїхати до них для виправлення общинного життя". "Старець же, коли був у Києві в монастирі Печерськім, – писав Ігнатій, – багато трудився, радячи, навчаючи, наказуючи і просячи, що треба жити так, як заповідав святий Василій – оберігати спільне монастирське життя і церковне благочинство, дотримуватися суворого посту, любити убогість, стриманість, уникати пристрастей і самолюбства, покорятися в усьому старшим".

Життя у спільноті й об'єднанні духовного братства Феодосій обґрунтовував Божою заповіддю "ближнього свого любити, як самого себе". Цій темі він присвятив главу першу "Завіту Духовного" – "Про любов". Общинне чернече життя в братній любові виступає запорукою спасіння в останній, кризовий есхатологічний час, коли "чистота зневажена, спорожніла та вичерпалась любов, добро збідніло".

Пріоритет чернечого життя в спільноті не виключав можливості усамітнення для монаха з багаторічним досвідом. У "Завіті Духовному" Феодосій радив "не уникати пустелі і жити в праці". Ті, хто прагнув більш суворого аскетичного усамітнення, мали змогу, з благословення ігумена, приєднатись до невеликої общини з 3–6 братів у Скитику Іова або ж жити в усамітненні в скиті на горі Вознесінці. Таким чином, у Великому Скиті гармонійно поєднувались два типи чернечого подвижництва: кіновійний спосіб життя у великій общині з аскетичним усамітненням у мовчанні й тиші на Скитику й на Вознесінці. Ці два традиційні рівні духовного життя Великого Скиту, засновані Іовом і Феодосієм, доповнювали один одного, витворюючи в суспільній свідомості ідеал і надихаючий зразок аскетичного подвижництва.

Релігійне й культурне відродження в Україні наприкінці XVI–XVII ст. вимагало нових підходів до соціальної організації суспільства, актуалізації духовних і етнокультурних пріоритетів, що проявилося в активній церковній і культурно-освітній діяльності братств.

Нові суспільні виклики і переломні події спонукали до реформування та організаційного оновлення чернечих спільнот на засадах упорядкованого общинного життя. У цей час в Україні виникли десятки нових спільнотних монастирів, зростала їх консолідуюча й духовно-культурна роль, авторитет у суспільному житті.

Глибоку релігійно-церковну кризу в XVI–XVII ст. переживала Європа, що проявилось у реформаційних і контрреформаційних рухах, поширенні протестантизму, релігійних війнах, утвердженні в духовному житті стилю бароко з його суперечливим поєднанням гедонізму й аскетизму, формуванням наукового світогляду і зануренням у містично-споглядальну аскезу, видатними науковими відкриттями у природознавстві й експансією монастирів з так званим "піввіком святих" (перша половина XVII ст.).

За цих умов старі монаші ордени бенедиктинців, францисканців, цистерціанців, кармелітів зазнали радикального реформування; запроваджено нові суворі статути, в основі яких було повернення до первісних ідеалів аскетичного подвижництва з приматом молитви, мовчання, рослинної їжі й фізичної праці, духовної чистоти та святості[37].

Відчуваючи нові духовні віяння і потребу часу, Іов і Феодосій створили спільнотну чернечу інституцію, оперту на апостольських і святоотечних настановах, відродженій аскетичній традиції Антонія і Феодосія Печерських. Наголошуючи на ролі духовної традиції та спадкоємності в діяльності Іова, монах Ігнатій зазначав: "Правду кажучи, він з'явився істинним наслідником тих давніх Святих Отців". Відродження ідеалів засновників вітчизняного чернецтва й аскетичного духовного досвіду було суттю подвижницьких зусиль Іова.

Повернення до первісних засад чернечого життя, проповідуване засновниками Великого Скиту, не зводилось до запровадження суворих правил співжиття в монашій спільноті, але в першу чергу полягало в наслідуванні Христа й апостолів, зверненні до Божих заповідей, настанов святих отців, прославлянні Святої Трійці, Пресвятої Богородиці, практикуванні Ісусової молитви. Скитські тексти рясніють посиланнями на Святе Письмо, заповіти святих отців – Василія Великого, Іоана Ліствичника, Петра Дамаскіна, Пахомія, Єфрема Сиріна, Семеона Нового Богослова, Феодора Студита, Антонія і Феодосія Печерських, Ніла Сорського, Йосифа Волоцького (Московського) та інших.

На самому початку "Житія Іова" Ігнатій звертає увагу на характерну рису Іова – постійне звернення і прославляння Святої Трійці: "Безперервно з уст його линула пісня Святого Дамаскина про Трійцю Святу". Спостерігаючи за старцем під час богослужінь, його біограф зауважив: "Коли траплявся якийсь стих про Святу Трійцю або коли читали "Слава Отцю і Сину, і святому Духові", або коли сам читав, тоді, великий страх відчуваючи, разом з тим велику, несказану радість показував на своєму благородному обличчі, що виходила з його нутра, з його душі". Сам Іов, звертаючись до братії, настановляв: "завжди на нашім церковнім прославлянні славиться свята животворяща і нероздільна Трійця і тому, коли приходить у співі і псалмах "Слава", з великим страхом і усвідомленням хай співається і славиться трьохіменне Божество".

У своєму зверненні до Кирила Транквіліона Ставровецького з приводу його праці "Зерцало Богословія" Іов застерігав і закликав його звернутись до вчення про Трійцю в Старому й Новому заповітах, праці Василія Великого "Про пісництво" і повчань "отеческого" Києво-Печерського патерика. Далі Іов виклав богословсько-догматичні засади вчення про Трійцю, звернувши особливу увагу, поруч з Богом Отцем і Богом Сином, на третю іпостась – Дух Святий.

Уже неодноразово згадувалось про живу традицію українського чернецтва – постійну молитву до Ісуса. У вітчизняних джерелах уперше про Ісусову молитву йдеться

в розповіді про Святошу – чернігівського князя Миколу, який у 1106 р. зрікся світського життя і став монахом Печерського монастиря. У Києво-Печерському патерику сказано, що він "въ устѣх всегда имяше молитву Ісусову без престани:«Господи Іисусе Христе, сине Божий, помилуй мя"[38].

Поширення молитви до Ісуса на Русі на початку XII ст. актуалізує проблему джерела виникнення традиції, яка, очевидно, була запозичена за посередництвом Афону або прямо з праць ранніх синайських ісихастів, зокрема Іоана Ліствичника, праці якого були відомі на Русі.

Іов Скитський розглядав Ісусову молитву як засіб боротьби зі спокусами й закликав братію, щоби "молитву Ісусову безперестанно мали в собі..., адже хто не має цієї чистої молитви у своєму серці, хто не промовляє її постійно, той не має зброї на боротьбу". Феодосій велику увагу приділяв спільним і келійним молитвам, співам псалмів, поклонам, читанню акафістів на честь Ісуса Христа, Пресвятої Богородиці. Навчаючи послушників молитви до Ісуса, він у п'ятій главі "Завіту Духовного" посилається на Іоана Ліствичника (Синайського). Для зосередження він радив постійно промовляти словами чи в думці молитву до Ісуса: "Краще навчаймося життєдайним молитвам, у яких буде пам'ять про Ісуса, стоячи, сидячи, лежачи – в келії та в церкві, у роботі ремісничій і під час трапези, у дорозі. Постійно з думками, помислами та устами говоріть: "Господи Ісусе Христе, Сину Божий, помилуй мене, грішного", відганяючи усі дивні думки та помисли". Статут для Скитика ("Регула") зобов'язував ченців промовляти Ісусову молитву 6 вервиць удень і 6 уночі "з великою увагою, набожністю, у свідомості й розчуленні".

Ісусова молитва була частиною молитовного правила Великого Скиту. Богослужебний церковний чин у православній скитській традиції передбачав вечірню, повечірню, утреню і "часи", які могли тривати до чотирьох годин. Келійні молитви з Псалтирем, Ісусовою молитвою, поклонами тривали від трьох до шести годин[39].

На першому етапі самітного життя Іова в Марковій пустині богослужінь не відбувалось, оскільки не було священика й церкви. Випробовуючи Феодосія під час його першого відвідування Скиту, Іов заявив про те, що "у нас же церкви немає, ми обходимося й так, бо самітники не шукають церков, але в мовчанні і плачі намагаються очищатися і рятувати душу". З приходом Феодосія і побудовою Хресто-Воздвиженського храму євхаристійна літургія відбувалася щоденно. Те саме молитовне правило діяло на Скитику.

Скитські джерела відзначають красу богослужінь, соборних співів, церковного убранства, мистецької довершеності вівтаря. Болгарська дослідниця історії музики Олена Тончева опублікувала три скитські нотолінійні ірмолої. При цьому відзначила високу культуру церковно-пісенної практики Великого Скиту, існування в ньому відомої у Східній Європі школи болгарського, київського, волинського, острозького і скитського соборного співу, яка ґрунтувалась на народній традиції та західноєвропейських ренесансних і барокових стилях. У своєму факсимільному виданні О. Тончева вмістила документ – свідчення того, що родоначальником скитської церковно-пісенної традиції був перший ігумен монастиря Феодосій, який "після преподобного Іова першоначальник, обитель святу скитську створив і в ній братію зібрав, тоді й співи церковні започаткував, це є той, який кліросні співи Октоїха розпочав"[40].

У главі шостій "Завіту Духовного" Феодосій закликав ченців "спішити наслідувати життя спільне у благодіянні церковному, утішитись піснями соборними та богослужебними, величчю храму святого, шат святих і посудин". За ігумена Дорофея скитські ченці підготували два нотолінійні збірники ірмолоїв[41].

У скитському Синодику в записі за червень 1666 р. згадується монах Іоаким, керівник церковного хору, який "дуже приуспів у співі церковному"; в записі за березень 1680 р. ідеться про ієродиякона Феофілакта, "уставника, дуже майстерного у співі, особливо болгарському і нашому скитському"; містяться також відомості про керівника хору ієромонаха Феодула з Коропця, уставників Авксентія, Яннуарчика, Серапіона, співців Ісаака, Пафнутія, видатного маляра Якима.

У давній традиції українського чернецтва була глибока пошана до святих отців, подвижників Христової церкви. На основі їхніх праць і заповітів було засновано скитське чернече життя. Однак найбільший авторитет і шана у скитських джерелах виявлялась до святого Василія Великого (329–379), архієпископа Кесарійського, одного з отців церкви, переконаного прихильника монашого життя в общині. Його аскетичні повчання про піст і чернече життя в спільноті були здавна відомі в Україні. Вони відіграли важливу роль в організації общинного чернечого життя у православній і греко-католицькій традиції. Заходами Київського митрополита Вельямина Рутського в 1617 р. окремі українські та білоруські уніатські монастирі були об'єднані в Чин святого Василія Великого.

Твори святого Василія були у великій пошані в засновників Скиту. Іов, виявляючи нахил до усамітнення, благословив Феодосія на ігуменство і передав йому книгу Василія Великого як перший скитський статут, якого він мав дотримуватись. У своїх писаннях Феодосій 13 разів посилається на праці святого Василія. У главі 12 "Завіту Духовного" він прямо заявив про те, що "усі ці настанови та описані обов'язки, які я взяв від євангельських та апостольських заповідей Христа Бога і взірцевого життя його, устави святого Василія (в цьому ж завіті) коротко зібрав та написав на пам'ять отцям і браттям моїм і дітям по духу, потрібно берегти".

У главі шостій "Завіту Духовного" Феодосій, описуючи традиції "богоподібної святої обителі", веде мову про "скитський спосіб життя"; під ним він розумів таку модель чернечої спільноти, яка жила за продуманою системою заповідей, правил і обітниць. Чернече життя у Великому Скиті було засноване на заповітах Іова, а також статуті Феодосія, написаному наприкінці 1620-х рр., що одержав назву "Завіту Духовного" і складався з двадцяти глав і дев'ятнадцяти "наказів і повелінь". Для монахів, які жили на Скитику, діяв окремий, ще суворіший, статут ("Регула"). Вони зводились до таких основних заповідей, правил і настанов: смирення, послух, терпіння, цнота, мовчання, убогість, праця, піст, трапезний чин, виборність керівництва, виховання.

Заповідям смирення, послуху та їх антиподам – гніву, злобі та сваркам Феодосій присвятив главу другу "Про смиренність, скромність і послух", а також главу сьому "Про життя без гніву та злоби". Таким поширеним людським вадам, як гординя, пиха, лукавство, підступ, заздрість, гнів і злоба, Феодосій протиставив братню любов, послух, смирення, скромність і терпіння. Для обґрунтування своєї позиції він робив десятки посилань на праці та повчання святих отців, у першу чергу на Василія Великого, Антонія і Феодосія Печерських та Іова Скитського. Морально-етичні категорії послуху, скромності й терпіння виступали запорукою братньої духовної єдності, сердечної чистоти. Статут Феодосія проголошував "життя без злості", гніву і сварок. "Нехай не дозволяє ігумен смуткові, злобі та гнівові бути, – писав він, – бо дуже згубною є пристрасть гніву". Також Феодосій застерігав: "вперто сперечатися, задовольняючи свою волю та гординю, не потрібно. Про це прошу і молю, Отці і браття мої, бо набрався досвіду за багато літ. Щоб у терпінні та смиренні творили справу Божу та впорядковували дім цей.... Без смирення та мудрості, без покори, терпіння та любові неможливо зберегти духовну злагоду та спільне умиротворення". "Завіт Духовний" вимагав від

монахів скласти клятву про дотримання трьох основних чернечих обітниць: послуху, смирення і посту.

Скитський спосіб життя суворо обмежував комунікацію монахів із зовнішнім світом і всередині спільноти. Проблемам усамітнення і мовчання, які в практиці ранніх ісихастів-пустельників займали провідне місце, в "Завіті Духовному" присвячено главу 6 "Про мудрість у мовчанні" і главу 16 "Про мовчання після вечірньої служби". Обітниці мовчання та усамітнення визнавались характерними рисами саме скитського способу життя: "Оскільки наша Свята обитель є богоподібною, де спільне апостольське життя та пустельне усамітнення, то багато хто і в давнину, і сьогодні прагне мовчання та усамітнення заради чистої молитви, особливо через недуги тілесні, жорстокості життя та злиденність стражденних". Саме відмова від зв'язків зі світом спонукала Іова усамітнитись у Марковій пустині з метою якомога повнішого дотримання чернечих обітниць.

Феодосій радив усіляко уникати марнослав'я і багатослів'я, "натомість мовчання та посту смиренно дотримуйтесь". Після вечірні слід було "в мовчанні йти в келію, як в могилу і не розмовляти з братом". На Скитику існувала сувора настанова дотримання мовчання. Розмовляти дозволялось тільки в чотирьох випадках: під час богослужебних співів і молитов, читання собі та іншому Святого письма, повчань про любов до ближнього і вивчення правил церковного чину.

У главі 17 Феодосій застерігав ченців не виходити з монастиря без дозволу настоятеля, не залишати обителі без благословення ігумена, оскільки непокора й самоволя ведуть до загибелі. У скитському Синодику міститься запис під номером 170 за жовтень 1655 р. про монаха Сильвестра, який "вийшов із монастиря без благословення і на шляху посічений був татарами й помер". З великою пошаною відзначали в посмертних записах тих монахів, які 30–50 років не виходили з обителі. Перед смертю Феодосій "нагадував і молив братію від Обителі Святої не відлучатися".

Скитський статут зобов'язував ченців усіляко уникати зустрічей з жінками, а тим більше спілкування з ними.

Фундаментальною євангельською заповіддю життя в чернечій спільноті була відмова від власності, матеріальних цінностей і достатку, експлуатації, натомість дотримання убогості, безкорисливості, життя з праці власних рук. У зв'язку з цим С. Сеник порівнює скитську традицію з чернечими обітницями бенедиктинців: покорою, доброчесністю та убогістю. Поняття "убогості" в християнській чернечій традиції випливало з онтологічної засади монашого світогляду – відмови від світу і його матеріальних благ, повної посвяти себе наслідуванню Христа. Саме ця засаднича настанова була вихідною в житті Іова та Феодосія: "Вірно і отці наші святі: хто від страху Господнього, інші від відторгнення світу та нестяжіння майна, а від навчання життю монашому, яке починається зі слів Христових: "Той, хто хоче слідом за мною йти, хай зречеться себе, і хто хоче досконалим бути, хай продасть майно своє та, взявши хрест, йде за мною". Відмова від багатства, матеріальних благ, "мирщення" монастирів, разом із проповіддю бідності, посту і праці, закликом повернення до первісних ідеалів засновників чернецтва були головними напрямами пропонованих Іовом реформ українських монастирів.

Феодосій не розвивав теми "нестяжіння майна", як це мало місце в Московському царстві наприкінці XV – початку XVI ст. під час дискусії між Йосифом Волоцьким з Волоколамського монастиря (йосифляни) і Нілом Сорським з Білозерської обителі (нестяжателі). За зразком перших пустельників наголос було зроблено на матеріальній убогості скитського способу життя, особливо в одязі та їжі. У главі 15 "Про одяг і взуття" "Завіту Духовного" Феодосій повчав: "Одягом не марнослався, згадай овечину Іллі та рубище (мішковиння, верету) Ісайї; також одежину Іоана Хрестителя із шерсті

верблюжої – пам'ятай про це". Статут для Скитика вимагав від ченців постійно носити одежу бідну, полатану й грубу, влітку завжди ходити босими, наслідуючи давніх пустельників.

Суворе дотримання ідеалів та обітниць, зокрема в частині відмови від власності й багатства, ставило на перше місце особисту працю всіх ченців, як це було заведено Феодосієм у Печерському монастирі. Праця ченців і послушників розглядалась як початок смирення і послуху.

Для розуміння господарських принципів існування Великого Скиту важливо зазначити, що в скитських рукописах не йдеться про польові сільськогосподарські роботи, а в першу чергу про рукоділля, тобто ручну роботу, пов'язану з вирізьбленням з дерева хрестиків, ложок, виготовлення виробів з вовни. Багато часу займало виконання щоденної роботи в монастирі, зокрема економа, пекаря, кухаря, свічника, ключника, воротаря, скарбника, керівника хору. Монахи залучалися також до заготівлі дров, харчів, догляду за хворими й немічними в лічниці, переписування богослужебних книг і праць святих отців, прибирання двору, видобутку та продажу солі.

У Статуті для Скитика час для рукоділля і келійної праці був чітко визначений – після утрені, обідньої трапези і вечірні. Виготовлені за тиждень вироби необхідно було в суботу чи неділю здати ігумену для зберігання і подальшого продажу на ринку.

З господарським розвитком монастиря в середині XVII–XVIII ст., окрім "праці рукодільної", застосовувалась робота ремісничa. У Скитському Синодику йдеться про монахів, які займалися ковальством, бондарством, римарством, овочівництвом, столярством, кравецтвом, токарством, а також виконували обов'язки маляра, пасічника, мельника, конюха, виноградаря.

Важливим джерелом існування монастиря була милостиня, або пожертви світських і церковних осіб за посмертне молитовне поминання душі. У великому скитському пом'янику містяться записи десятків тисяч імен світських осіб з різних регіонів України, а також з Білорусії, Росії, Молдавії, Угорщини, Польщі, Болгарії.

Головною метою написання скитських рукописів, за свідченнями самих авторів, було виховання нових поколінь ченців, підготовка їх до духовного подвигу й праведного життя. Дидактичні настанови пронизують усі монаші писання. У главі 20 Статуту Феодосій, підсумовуючи, вказує на те, що всі настанови й обов'язки були написані ним на пам'ять "братіям моїм і дітям по духу". Звертаючись до молоді, він закликав: "насамперед віддавай свою працю в юні роки в ім'я Христа – і потішиш у старості багатством та силою душі. В юності зібране та надбане у старості немічній годує та тішить. І ще: трудімося, юні тілом, живімо у тверезості, смерть бо незвідана".

У главі третій "Про чистоту тілесну" "Завіту Духовного", посилаючись на Святого Єфрема, він наполягав на необхідності виховання юних з ранніх років життя: "велика біда у суспільному житті підлітковому, ще про чистоту говоримо з ним, але серце вже скалічене… для юних та незіпсуті тіла до остатку на службу Богові та в повазі до таїнств Господніх виховаймо, бо це було і є Божою благодаттю".

Важлива роль у вихованні молодих ченців відводилась не тільки ігумену, але й так званим старцям: "у цій обителі святій нашій, перш ніж брати юних на послух, дозволу питай у Старця". Під проводом скитських старців послушники набували досвід чернечого подвижництва, вчилися грамоти, вивчали Божі заповіти, монастирські правила й церковний чин. Характерною ознакою діяльності скитських монахів була підготовка нових поколінь ченців, вихованих на ранньохристиянських традиціях суворого подвижництва. Багато вихованців Великого Скиту стали відомими релігійно-церковними діячами, настоятелями чи протоігуменами інших монастирів.

Великий Скит відзначався демократичністю внутрімонастирських відносин. За "Завітом Духовним" ігумен обирався на один рік "по чину святої Афонської гори і за звичаєм духовного права, тобто повноваження Патріаршого і благословенням Божим і святішого патріарха Константинопольського і святого собору нашого".

Ігумен мав бути обраним з числа монахів-священиків чи дияконів, яким були притаманні християнські чесноти любові до Бога і ближніх, терпимості, пошани до монастирського статуту, дотримання звичаїв і традицій. Особливо наголошувалось на необхідності ігумену все "будувати та лагодити за порадою старців, як це заведено, бо на цьому стоїть свята обитель". На таких же засадах обирали економа монастиря. Керівництво обителі зобов'язане було нарівні з усіма дотримуватись посту, спільного трапезного чину й усіх інших вимог статуту.

За Синодиком скитським та іншими джерелами впродовж усього існування Великого Скиту було понад 40 ігуменів. Чимало з них, зокрема Феодосій, Доротей, Іоан Завадський, Касіян Комарянский, Гераклій Завадський, Зиновій Бодачевський, Партеній Буржинський, Олімпій Гриневич, Авраам Юркевич, Ісайя Запайдович, Гедеон Корчинський, Ісаак Протасевич, обиралися настоятелями багато років і внесли значний вклад у розбудову Великого Скиту.

Порівняльний аналіз таких аспектів чернечого життя як молитва, смирення, послух, праця, виборність, у православній і католицькій традиціях свідчить про те, що вони, за деякими винятками, загалом були схожими. Стосовно ж трапезного чину і посту, то великоскитський спосіб життя був одним з найсуворіших у тогочасному християнському світі. Це підтверджують чернечі статути францисканців, кармелітів, які в другій половині XVII ст. відновили суворе дотримання статуту основоположника західноєвропейського чернецтва святого Бенедикта Нурсійського (VI ст.), що виключав з раціону монахів (окрім хворих і слабких) м'ясо чотириногих тварин, проте дозволяв вино (не більше склянки на день)[42].

Характерною особливістю скитського способу життя було дотримання найсуворіших умов аскези. Уже знаходячись в Угорницькому монастирі, Іов з невеликою общиною перебував у "постійному пості, у чуванні і безперестанній молитві". Дуже швидко звістка про його суворе аскетичне життя поширилася всією Україною. Іова почали запрошувати настоятелі інших монастирів для "керівництва й організації спільного життя". Монах Ігнатій повідомляв, що старець у Марковій пустині жив суворим життям, "вимучуючи своє єство голодом, спрагою, чуванням, працею". Неодноразово повертаючись до трапезного чину Іова, біограф зауважував, що старець, коли жив сам, "дуже жорстоко себе тримав", тільки хлібом і водою живився і то після дев'ятої години, а часто їв через день або два. З утворенням чернечої общини готували їжу почергово, "але строго під міру". Чернече правило "міри" спонукало Іова, як і Антонія Печерського, ніколи не приймати "зайвого", зокрема милостині у вигляді масла й сиру (коров'ячого чи овечого). Цього трапезного правила старця чернеча спільнота Великого Скиту дотримувалася впродовж усього часу існування монастиря.

Ігумен Феодосій у "Завіті Духовному" і "Регулі" розвинув і систематизував трапезну традицію Іова. Темі посту й трапезного чину він присвятив сім глав статуту (8–14). У главі 8 "Про поміркованість та обмеження харчів і напоїв" він виклав трапезні традиції та їх загальні принципи: "ця свята обитель (монастир) обирає пісне та скитське та схимницьке життя… без масла, сиру та вина. Так склалося, цього і до сьогодні дотримуємось". Пісна рослинна їжа, без м'яса і молочних продуктів запроваджувалась у Скиті назавжди: "Бог через святого Старця дає нам назавжди наказ на піст – зерном, овочами, які із землі проростають, та ярими харчуватись, і нехай так буде аж до кінця світу".

Загальне положення про обмеження харчів виходило з настанови про те, що всяка надмірність є гріхом, і регулювалось принципом "їсти свою міру" для вгамування тілесної потреби, але не більше. Суворий трапезний чин, якого дотримувались монахи, мав уподібнювати їх до блаженних старців. Лише в суботу, неділю чи під час великих свят "риба якщо на олії, то рідко коли… хіба тільки новоприбулим монахам та ще хворим і немічним". Від неділі святого Фоми всю П'ятидесятницю в понеділок, середу та п'ятницю подавали трапезу один раз на день "за традицією пісною". У вівторок, четвер, суботу й неділю їжа була двічі на день з олією. На добавку, в міру, могли бути огірки, капуста, квашені гриби (рижики), боби, сухе коріння.

Під час посту скитські монахи утримувалися не тільки від молочних продуктів, яєць, але й риби. У піст Святих Апостолів у понеділок, вівторок та середу їжу подавали один раз на день без олії та добавки, у четвер – двічі з медом, у п'ятницю рекомендувалось бути "без їжі приготовленої", або ж приготувати овочі на парі, "щоб не перенасичуватися".

У м'ясопусну неділю і впродовж усього літа в понеділок, середу і п'ятницю рослинна їжа була один раз у день з добавкою. У вівторок і четвер – одноразове харчування з олією, в суботу та неділю могла бути риба.

Лише на Великдень (один тиждень) і на Різдво (два тижні) дозволялась "масляна і сирна їжа" двічі на день, а також риба, олія. Пити інокам годилось воду або ж борщ (кислий напій). У вівторок, четвер, суботу, неділю чи у великі свята допускалося спожити пиво – "чашу – одну або дві на день... хоча споконвіку вариться пиво, але нехай час та міру воно має. Медовуха чи ракія (слив'янка), якщо хтось приносив, вживались тільки хворими на шлунок, перед святами".

Ще суворішого трапезного чину дотримувались ченці в малих скитах. У понеділок, вівторок і четвер була тільки одна страва ("затирка") без олії. У середу та п'ятницю "на сухо (ксерофагія – суха їжа. – *М. К.*) або овочі парені і біб відварений". У суботу, неділю і на великі свята їжу подавали двічі на день, одну з них з олією. Для пиття була вода або борщ "зі стриманням". Риба й пиво там не вживались ніколи. У випадку тяжкої хвороби чи знесилення монаха знімали з суворого посту.

Статутні правила для Скитика свідчать про те, що трапезний чин тут був на межі фізичних можливостей людини. Досвідчені аскети на Скитику жили за прикладом перших близькосхідних, афонських і києво-печерських анахоретів-пустельників. Скитські ченці XVII–XVIII ст. відродили середньовічний український аскетичний ідеал, явили зразок чернечого подвижництва для християнського світу.

Завдяки духовній атмосфері, що панувала у Великому Скиті, він набув великого морального авторитету в Україні й Східній Європі. Своїм прикладом Скит справляв благотворний вплив на українські та молдавські монастирі. За різними джерелами, на скитський статут упродовж XVII ст. перейшли Дубнівський, Лаврівський, Краснопущанський, Бесідський, Підгорецький, Крилоський та інші галицькі й волинські монастирі. Скитські вихованці заснували нові монастирі в Підгірцях, Коломиї, Товмачику, Мамаївцях стали відомими настоятелями раніше створених чернечих обителей.

Незаперечний авторитет Скиту в православному світі був важливою мотиваційною складовою того, що молдавські правителі передали відомий середньовічний монастир у Сучавиці у безпосереднє підпорядкування скитським ченцям для їх відродження та організації монашого життя.

Слава про духовне подвижництво скитських ченців і красу богослужінь ширилася серед населення краю навіть після прийняття унії в Галичині на початку XVIII ст. Тисячі мирян і паломників відвідували Скит на свято Воздвиження Чесного Хреста,

відпуст на Івана (7 липня). В XVII ст. Великий Скит набув на західноукраїнських землях такого ж авторитету і пошани, якими користувалась Києво-Печерська лавра в період Київської Русі.

Таким чином, в умовах релігійного й національно-культурного відродження в Україні кінця XVI – початку XVII ст. Іов і Феодосій Скитські разом зі своїми послідовниками зуміли створити унікальну в українській духовній практиці Великоскитську чернечу інституцію з особливим, патріаршим, церковно-правовим статусом. Головна життєва місія Іова і Феодосія, суть їх духовного подвигу полягали в тому, що через діяльність Великого Скиту їм вдалось відродити ранньохристиянські ісихастські та вітчизняні традиції чернечого подвижництва за взірцем Антонія і Феодосія Печерських, оновити український аскетичний ідеал, заснований на наслідуванні Христа й апостолів, любові до Пресвятої Трійці, Богородці й людинолюбстві, вченні святих отців, зокрема Василія Великого. Сформований у монастирі особливий скитський спосіб життя гармонійно поєднував спільнотно-кіновійний та усамітнено-пустельницький рівні чернечої аскези, являючи тим самим модель, надихаючий зразок духовного подвижництва, підхоплений у XVIII ст. Паїсієм Величковським. Завдяки видатній культурно-просвітній і виховній діяльності ченців Великого Скиту були підготовлені нові покоління українських релігійно-культурних діячів, які відіграли важливу роль у духовному відродженні краю.

1. Боднарюк Б. Харизма пустелі. Витоки, становлення, духовно-аскетична і місіонерська практика християнського чернецтва III–XI ст. / Б. Боднарюк. – Чернівці, 2012. – С. 189.
2. Кадас С. Святая Гора Афон. Монастыри и их сокровища / С. Кадас. – Афины, 2009. – С. 11.
3. Там само. – С. 14, 21.
4. Афонский патерик или Жизнеописания святых на святой Афонской Горе просиявших. – М., 2001. – С. 517– 521.
5. Монашество и монастыри в России XI–XX века. Исторические очерки. – М., 2002. – С. 16.
6. ПСРЛ. III Ипатіевская лѣтописъ. – СПб., 1845, Т. II. – С. 267.
7. Огієнко І. Українське монашество / І. Огієнко. – К., 2002. – С. 99.
8. Києво-Печерський патерик. – К., 1991. – С. 19–20.
9. Огієнко І. Назв. праця. – С. 112.
10. Монашество и монастыри в России XI–XX века... – М., 2002. – С. 16.
11. Огієнко І. Назв. праця. – С. 144–146.
12. Голубинський Е. История Русской церкви / Е. Голубинський. – М., 1904. – Т. 1, ч. 2. – С. 217.
13. Головацкий Я. Об исследовании памятников русской старины, сохраняющихся в Галичине и Буковине / Я. Головацкий // Труды 1-го Археологического съезда 1869 года. – М., 1871. – Т. 1. – С. 219–242.
14. Берест Р. Середньовічні монастирі Галичини. Житло та побут / Р. Берест. – Львів, 2011. – С. 52.
15. Антонович В. О скальныхъ пещерахъ на берегу Днѣстра въ Подольской губерніи / В. Антонович. – Одеса, 1886. – С. 16.
16. Demetrykiewicz W. Groty wykute w skałach Galicyi Wschodniej pod względem archeologicznym / W. Demetrykiewicz // Materyaly Antropologiczno-Archeologiczne i etnograficzne. T. VI. – Kraków, 1903. – S. 84, 91.
17. Карпович В. Скальний монастир у Розгірчі / В. Карпович // Записки ЧСВВ. – Львів, 1930. – Т. 3. – С. 562–573.
18. Нечитайло П. Погляд на початки християнської архітектури України (до концепції О. А. Пламеницької) / П. Нечитайло // Археологія. – 2006. – № 3. – С. 87, 88.
19. Огієнко І. Назв. праця. – С. 98.
20. Кабанець Є. Походження печерного затворництва на Русі в історико-географічному вимірі / Є. Кабанець [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.readera.org/article/.
21. Монашество и монастыри в России XI–XX века... – М., 2002. – С. 125, 136.

22. Там само. – С. 156–157, 160–162.
23. Вишенський І. Твори / І. Вишенський. – К., 1986. – С. 56, 59.
24. Белякова Е. Русская рукописная традиция скитского устава / Е. Белякова // Монашество и монастыри в России. XI–XX века. Исторические очерки. – М., 2002. – С. 153.
25. Мейендорф И. О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в. / И. Мейендорф // Труды отделения древнерусской литературы. Т. XXIX. – Л., 1974. – С. 292– 293.
26. Палама Г. Триады в защиту священно-безмолствующих / Г. Палама. – М., 2011. – С. 211.
27. Мейендорф И. О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в. / И. Мейендорф // Труды отделения древнерусской литературы. Т. XXIX. – Л., 1974. – С. 303–304.
28. Степовик Д. Великий Скит у Маняві в духовному й культурному житті України / Д. Степовик // Карпати: людина, етнос, цивілізація. – Івано-Франківськ, 2011. – № 3. – С. 5.
29. Senyk S. Manjava Skete. Ukrainian Monastic Writings of the Seventeenth Century / S. Senyk. – Cistercian Kalamazoo; Spencer ; Coalwille, 2001. – P. 25.
30. Ibid.
31. Боднарюк Б. Самота як головна вимога аскетичної практики в ранньохристиянському анахоретизмі (на прикладі подвижництва Авви Євагрія) / Б. Боднарюк // Волинські історичні зошити. – 2010. – Т. 5. – С. 148.
32. Там само. – С. 150.
33. Вишенський І. Твори / І. Вишенський. – К., 1986. – С. 218.
34. Senyk S. Manjava Skete. Ukrainian Monastic Writings of the Seventeenth Century... – С. 45.
35. Кадас С. Святая Гора Афон. Морнастыри и их сокровища... – С. 15.
36. Огієнко І. Українське монашество / І. Огієнко. – К., 2002. – С. 131.
37. Шоню П. Цивилизация классической Европы / П. Шоню. – Екатеринбург, 2005. – С. 470; Жерноклеєв О. Скит Манявський: соціум, традиції, виховання / О. Жерноклеєв // Карпати: людина, етнос, цивілізація. – 2011. – № 3. – С. 36.
38. Абрамович Д. Києво-Печерський патерик / Д. Абрамович. – К., 1991. – С. 114.
39. Senyk S. Manjava Skete. Ukrainian Monastic Writings of the Seventeenth Century... – P. 51–52.
40. Тончева О. За “Болгарский роспев”. Част II / О. Тончева. – София, 1981. – С. 689.
41. Ibid. – С. 1, 5.
42. Жерноклеєв О. Скит Манявський: соціум, традиції, виховання… – С. 38–39.

Николай Кугутяк
(г. Ивано-Франковск, Украина)

Исихазм и украинская аскетическая традиция в жизни монахов Великого Скита

В статье прослеживается возрождение украинской аскетической традиции в жизни монахов Великого Скита (Манява), а также роль и место в этом процессе исихазма – подвижнического течения мирового православия. Раскрыты особенности киновиальной и уединенно-отшельнической форм социальной организации скитских монахов.

Ключевые слова: *Великий Скит (Манява), Иов и Феодосий Скитские, исихазм, аскетическая традиция, киновия, отшельничество.*

Mykola Kuhutyak
(Ivano-Frankivsk, Ukraine)

Hesychasm and Ukrainian asket Tradition in the life of the Great Skit monks

The revival of the Ukrainian ascetic traditions in the life of the monks of the Great Skit (Manyava) as well as the role and place of isichasm - selfless flow of world Orthodoxy in this process traced the is article. The features of the kinoviya and hermitage forms of social organization of the monastery monks are.

Key words: *Great Skit (Manyava) Job and Theodosius of the Skit, hesychasm, ascetic traditio, Kin.*