

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ЧЕРНІВЕЦЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ ЮРІЯ ФЕДЬКОВИЧА

Філологічний факультет
Кафедра філософії та культурології

**АСКЕТИЗМ:
ТИПОЛОГІЯ ТА ПРАКТИКА РЕАЛІЗАЦІЇ
У ТРЬОХ ГІЛКАХ ХРИСТІЯНСТВА**

Кваліфікаційна робота
Рівень вищої освіти – другий (магістерський)

Виконав:

здобувача 605 групи спеціальності 041
Богослов'я, ОПП Богослов'я
Собко Руслан Сергійович

Науковий керівник:

к. іст. наук,
к. н. з богослов'я, доц. Лагодич М.М.

Рецензент: д. іст. н., зав. кафедри історії
та методики навчання Кременецької
обласної гуманітарно-педагогічної
академії імені Тараса Шевченка
проф. Скакальська І.Б.

*До захисту допущено
на засіданні кафедри
протокол №_____ від _____ 2023 р.
Зав. кафедрою _____ доц. Рупташ О.В.*

Чернівці – 2023

Анотація

Вивчення аскетизму як методу морального вдосконалення стає особливо *актуальним* зараз, коли людство переживає глобальну кризу моралі, руйнування традиційних аксіологічних систем.

Метою дослідження є порівняння особливостей аскези у трьох християнських конфесіях, зі врахуванням їхньої еволюції.

У роботі здійснена:

- систематизація християнського та не-християнського аскетизму з найдавніших часів і до сьогодення;
- осмислення в історичному аспекті виникнення та розвитку ідеї аскетизму в різних християнських вченнях;
- встановлення ключових понять аскези, неоднозначно осмислених у різних християнських системах;
- здійснення порівняльного аналізу аскетичних концепцій у Православ'ї, Католицизмі та Протестантизмі на рівнях теоретичного осмислення та практичного досвіду.

Ключові слова: аскетизм, моральне вдосконалення, чернецтво, монастирі, чернечі ордени.

Abstract

The study of asceticism as a method of moral improvement becomes especially *actual* nowadays, when humanity is experiencing a global crisis of morality, the destruction of traditional axiological systems.

The purpose of the study is to compare the features of asceticism in three Christian denominations, taking into account their evolution.

The work carried out:

- systematization of Christian and non-Christian asceticism from ancient times to the present;

- understanding in the historical aspect of the emergence and development of the idea of asceticism in various Christian teachings;
- establishment of key concepts of asceticism ambiguously understood in different Christian systems;
- carrying out a comparative analysis of ascetic concepts in Orthodoxy, Catholicism and Protestantism at the levels of theoretical understanding and practical experience.

Key words: asceticism, moral improvement, monasticism, monasteries, monastic orders.

Кваліфікаційна робота містить результати власних досліджень. Використання ідей, результатів і текстів наукових досліджень інших авторів мають посилання на відповідне джерело.

(підпис) Р. Собко

З М І С Т

ВСТУП.....	5
 Розділ 1.	
МЕТОДОЛОГІЧНЕ ОБГРУНТУВАННЯ ДОСЛІДЖЕННЯ ТА ІСТОРІЯ ВИВЧЕННЯ ПИТАННЯ	9
Висновки до розділу 1.....	16
 Розділ 2	
АСКЕЗА У ПРАВОСЛАВНІЙ ЦЕРКВІ	18
2.1. <i>Передумови формування</i>	18
2.2. <i>Становлення чернецтва на Сході.....</i>	21
2.3. <i>Монашество в період Вселенських соборів</i>	23
Висновки до розділу 2.....	30
 Розділ 3	
АСКЕЗА В ЗАХІДНІЙ ЦЕРКВІ.....	32
3.1. <i>Західна православна аскетична традиція.....</i>	32
3.2. <i>Чернечі ордени в католицизмі.....</i>	43
Висновки до розділу 3.....	57
 Розділ 4	
АСКЕТИЧНА ІДЕЯ В ПРОТЕСТАНТИЗМІ.....	59
4.1. <i>Скасування чернецтва</i>	59
4.2. <i>Концепція «світського аскетизму»</i>	64
4.3. <i>Релікти чернечого життя в протестантизмі.....</i>	73
Висновки до розділу 4.....	80
ВИСНОВКИ.....	81
ЛІТЕРАТУРА.....	84

ВСТУП

Актуальність теми обумовлена насамперед тим, що аскетичні поривання органічно притаманні людству від перших кроків його існування і до сьогодення. Всупереч просвітницько-марксистській концепції про щасливих дикунів, які вільно віддаються своїм тілесним пристрастям на лоні природи й нібито не обмежені жодними правилами, а сама природи мудро регулює їхню жагу життя, ніхто з таким завзяттям, як первісні люди, не бореться з природою. Дикуни змінюють свій вигляд татуюваннями, прикрасами, ритуальними шрами; їхнє життя оточене системами табу (заборон), вони піддають молодь жорстоким ініціаціям тощо. Іншими словами, подібними примітивними способами дикуни намагаються приборкати плотські жадання та забезпечити торжество духу й розуму. Таким чином, аскетизм як самопорядунок людини формується вже на стадії раннього язичництва. І вже тут можна говорити про практику аскези, яку визначають як навмисне самообмеження, сувору самодисципліну, зречення чуттєвих благ, виконання добровільно узятих на себе важких обітниць заради досягнення ідеалу.

У цивілізованих суспільствах Стародавнього світу ця установка набуває дещо більш гуманних форм, але за своєю суттю залишається варварським бузувірством, нищенням людської природи (примусове утримання цнотливості весталками у Римі, самокастрація чоловіків у храмах Ізиди та Астарти тощо).

На ізраїльсько-юдейському ґрунті членошкідництва вже не спостерігається: угруповання назареїв, терапевтів, есеїв намагаються досягти духовної досконалості шляхом постів, утримання від вина, стрижки, добровільної безшлюбності тощо. Проте це не є типовим, оскільки в основі старозавітного світогляду лежить саме насолода чуттєвим буттям, яке розуміється як дар Творця й навіть звичайний обід або статеве життя розглядаються як подoba й продовження вівтарного храмового служіння.

І лише християнство запровадило пости й покаяння як поширену й масову звичайну практику, спрямовану на об'єження людини шляхом обмеження гедонізму та інтенсифікації духового життя через молитву. Вчення про аскезу у християнстві виникає водночас з першими богословськими концепціями [45, с. 8].

Однак з аскетизмом в сьогоднішній суспільній свідомості пов'язується радше комплекс тих античних уявлень, які стали об'єктом відштовхування для ап. Павла. Стародавні греки називали аскетизмом вправи для загартовування тіла (грец *ἀσκησις* – вправа); з часом це слово набуло додаткових значень: суворий спосіб життя, подвижництво, виховання відповідних духовних чеснот. У сьогоднішній секуляризованій культурі переміг культ гедонізму і в житті багатьох людей панує нестримне прагнення задоволень, установка на заохочення бажань нижчого порядку. Язичницький культ тіла та чуттєвих радощів, що розцвів у Європі Нового часу, став запереченням тисячолітнього досвіду християнської культури, яка пошукувала Граду Небесного, зневажаючи усе земне. Натхнене цими ідеями секуляризоване суспільство стверджувало ідею релятивності моралі та боролось з «клерикалізмом». Природним наслідком цього стає пересиченість, яка веде до аморалізму, алкоголізму, наркоманії, венеричних хвороб, СНІДу і загальної втрати інтересу до життя. Тим не менш, чисельно зростають і стихійні аскетичні явища на кшталт вегетаріанства, пропаганди різноманітних дієт, «шлюбів без сексу», що свідчить про органічну покликаність людини до мудрої поміркованості. Культура завжди переходить від одного полюсу – гедонізм до протилежного – аскетизму [21]. І аскетизм відповідає людській природі більше, ніж розбещеність: підсумовуючи природну потребу здорової людської істоти в самообмеженні, Св. Письмо закликає утримуватися від зловживань вином (Чис. 6:3); сексом (1 Цар. 21:4; 1 Кор. 7:9); застерігає від нечистої їжі (Приписи Мойсея). Відчужена від Бога плоть, в якій затьмарено образ Творця, за словами Псалмоспівця, «знемагає», «тремтить від страху» (Пс. 118:120). Але аскетизм як свідома й

послідовна духовна установка не рівнозначний звичайній медичній дієті, тимчасовому утриманню від насолод, що покликані лише оздоровити тіло. З іншого боку, завдяки Інтернету, стає дедалі більш популярним досвід індо-буддійських аскетичних практик, який, однак, веде не до тих само обріїв, що аскетизм християнський, оскільки спрямований не до Богопізнання, а до розвитку паранормальних здібностей людини, як правило – в окультистному форматі («чудеса» факірів, чаклунів і шаманів). Це буває зрозуміліше гріховній людині, ніж аскеза християнська: адже добровільне зречення чуттєвого світу заради досягнення Царства небесного видається людині, чужій християнству, безумством. Хоча ще, наприклад, Климент Александрійський стверджував, що саме через фокусування душі на Бозі можна уподібнитися ангелам [78, р. 51]. І з тих пір християнство накопичило чималий досвід і аскетичних теорій, і практик їх реалізації.

Особливо постраждав християнський ідеал на територіях, що входили до складу більшовицької імперії, де примітивний матеріалізм насаджувався як офіційна, єдино дозволена ідеологія. Гоніння зазнали усі гілки християнства, але найбільше постраждала колись домінуюча на цих просторах Православна Церква. Тому з падінням СРСР і поновленням у правах різних конфесій почали поширюватися інославні ідеї про «відсталість» православних духовних практик і православного способу життя, пропаганда більш ліберальних норм посту та поблажливого ставлення до сексуальних перверсій, піднесення вчення про т. зв. «світський аскетизм» тощо. Отож критичне вивчення історії аскетизму і порівняння різних гілок християнського аскетизму є актуальним завданням, що має і теоретичний, і життєво-практичний зміст.

Мета та завдання даного дослідження. Мета нашої роботи – порівняти особливості аскези у трьох християнських конфесіях, зі врахуванням їхньої еволюції.

Це визначає такі дослідницькі завдання:

- систематизація та комплексне вивчення християнського та не-християнського аскетизму з найдавніших часів і до сьогодення;
- осмислення в діяхронічно-історичному аспекті виникнення та розвитку ідеї аскетизму в різних християнських вченнях;
- встановлення системи ключових понять аскези, неоднозначно осмислених у різних християнських системах;
- здійснення порівняльного аналізу аскетичних концепцій у трьох гілках християнства – Православ'ї, Католицизмі та Протестантизмі, на рівнях теоретичного осмислення та практичного досвіду.

Об'єкт дослідження – доктрини та практика аскетизму в трьох гілках християнства.

Об'єм нашого дослідження не дає можливості детально висвітлити усе багатство християнського аскетичного досвіду та персональний внесок окремих видатних особистостей, тому ми обмежуємося найбільш репрезентативними моментами руху та модифікацій аскетичної ідеї.

Наукова новизна роботи визначається, по-перше, тим, що більшість досліджень щодо християнського аскетизму стосуються вузької тематики (окремі постаті, хронологічні періоди тощо). У нашій роботі вперше проведено розмежування розуміння аскетизму в трьох конфесіях християнства.

Апробація дослідження. Результати дослідження ули апробовані під час виступу на I Всеукраїнській молодіжній конференції «Платон мені друг але істина дорожчі»: теоретико-практичні та методологічні аспекти розвитку сучасних гуманітарних наук (2-3.03.2023 р., м. Чернівці) на тему «Аскетизм у трьох гілках християнства: типологія та практика реалізації». Доповідь надрукована у збірці матеріалів згаданої конференції.

Структура роботи. Робота складається з вступу, чотирьох розділів (з висновками до кожного з них), загальних висновків до усього дослідження. Повний обсяг тексту зі списком літератури – 91 сторінка. Список літератури складається з 83 позицій (у т. ч. 26 позицій – іноземними мовами).

*Розділ I***МЕТОДОЛОГІЧНЕ ОБГРУНТУВАННЯ ДОСЛІДЖЕННЯ
ТА ІСТОРІЯ ВИВЧЕННЯ ПИТАННЯ**

Першу групу матеріалів тут закономірно складають твори Отців Церкви. Адже лише раннє християнство запровадило пости й покаєння як поширену й масову звичайну практику, спрямовану на обожєня людини шляхом обмеження гедонізму та інтенсифікації духового життя через молитву.

Узагальнюють цей досвід численні аскетичні твори, насамперед Василя Великого, і цілком виправдано митр. Андрей Шептицький, перекладач творів цього Отця Церкви, пише: «Аскетика св. Василя стала таким кодексом для всіх пізніших богословів, що всі з неї черпали і на неї спиралися» [2, с. 7]. Захопившись аскетичним способом життя ще в юності, він написав низку трактатів та листів, присвячених аскезі: «Намір подвижництва», «Слово подвижницьке...», «Про досконалість чернечого життя», а також визначені для упорядкування монашого гуртожитку «Правила, розлого викладені в питаннях і відповідях» та «Правила, коротко викладені в питаннях і відповідях», «Моральні правила», «Лист до Кесарійських монахів», «До настоятеля ченців» та інші. Аскетизм був його духовною стихією. За його вченням, питання про аскетизм є центром християнської свідомості. Він називав його «шляхом царським» та «життям ангельським». Трактуючи аскетику як шлях спасіння, св. Василь бачить «у відновленні живого союзу з Богом через очищення від пристрастей», поновлення затьмареного гріхом образу Божого в людині, повернення до первісної благодаті. Пристрасті ж – ворог нашого спасіння, диявольське навієння, це «безчинні і нахабні пси», над якими немає наглядача. Перше місце тут належить обжерливості, що руйнує тіло, й самолюбству, яке губить душу. Протиставити цьому треба християнський ідеал, який починаєш розуміти через пізнання свого внутрішнього світу і тієї краси, яку несе у

Собі Бог. Аскетизм – це подвиг важкий, ярмо, яке дуже нелегко нести. На відміну від західних богословів та юдеїв, св. Василь вказує на те, що механічного виконання аскетичних правил замало, важливо й те, з яким душевним настроєм ці обмеження виконуються.

Ніл Синайський, учень Івана Золотоустого, походив з аристократичної родини й обіймав високу посаду префекта Костантинополя. Але світське життя викликало в нього відразу, й він, після узгодження відносин з сім'єю, усамітнився 390 року на Синаї, взявши з собою й сина Теодула, в той час, коли його дружина з дочкою вступили до одного з єгипетських монастирів. Ніл обрав шлях суворого покутництва. Вони з сином жили у викопаній власноруч печері, за харч їм були дикі гірські рослини. Покутники виснажували себе важкою працею, а у вільний час читали Писання й розмірковували про нього. Прожив у такий спосіб св. Ніл цілих 60 років (†450). Він також відомий як автор теологічних трактатів та численних листів [20, с. 220-336]. У своєму «Слові про молитву» він відзначав: «Передовсім молися про те, щоб очиститися тобі від пристрастей, відтак аби позбутися незнання і забуття, а вже потім, щоб звільнитися від усякої спокуси». Він також звертав увагу на те, що молитва є свого роду самозречення: «Піди, продай, що маєш, дай бідним» (Мт. 19, 21) «і, взявши хрест, зречися себе» (16, 24), щоб міг ти молитися не відволікаючись». Нілом підкреслювалася також активна сутність молитви як боротьби з пристрастями: «Якщо молишся проти якоїсь пристрасті чи якогось демона, що напастує тебе, згадай слова псалмиста: «Буду переслідувати ворогів моїх і дожену їх, і не повернусь, поки не погинуть. Утискатиму їх, і не зможуть встояти; впадуть під ноги мої» (Пс. 17: 38-39).

Ще одна важлива постать, про яку варто згадати – Іван Касіян, котрий народився близько 360 р., ймовірно, в теперішній Румунії. Він мав дуже гарну освіту. У Палестині він провів багато часу в аскетичних вправах. Важливу методологічну роль у зрозумінні суті аскези зіграли твори св. Івана Касіяна: «Мета і кінець подвижництва», «Про зречення світу», «Про

боротьбу між тілом і духом», «Загальний опис пристрастей і боротьби з ними», «Про вісім головних пристрастей і боротьбу з ними». При цьому автор мудро зауважує, що «непомірне утримання шкідливіше пересичення, бо за сприяння каяття можна від останнього перейти до правильного міркування, а від першого не можна». Характерне його посилення на власний досвід. Суворе дотримання посту привело до того, що Іван взагалі втратив бажання їсти. Потім диявол позбавив його сну. Усвідомивши, що непомірність в пості і недосипанні має для душі небезпеку ще більшу, ніж обжерливість і лінь, преподобний Іоанн зробив висновок, що треба не захоплюватися обріями самозречення, а приймати їжу і спати у строго встановлений час.

Як бачимо, засновники монашества черпали свої ідеї зі власної повсякденної практики, що робить ці джерела методологічною опорою для нашого дослідження.

Важливими для розуміння нашої теми є збірки, що безпосередньо не пов'язані з аскетизмом як таким, але містять твори, що розглядають питання, які дотичні до проблематики аскези, як, наприклад: «Отці Церкви про багатство і бідність» [42].

Вітчизняна традиція рано адаптувала світовий православний досвід. Аскетична література київського періоду представлена переважно перекладною прозою візантійських отців, найперше перекладів з Василя Великого, Григорія Богослова, Григорія Ниського, Іоана Златоуста, Афанасія Великого, Максима Сповідника. Вони склали дві великих богословських хрестоматії: «Ізборник» 1073 року та «Ізборник Святослава» 1076 року. Утім, в цілому аскетична теорія, описи містичних станів інтелектуального та естатично-споглядального характеру не набули особливої популярності в Київській Русі, до них відносилися з пересторогою як до можливих «елінських» нововведень [23, с. 66-70]. Тим не менш українське православ'я долучає сюди й аскетичний досвід Антонія і Феодосія Печерських, Іова Почаївського та інших українських подвижників. Зокрема серед українських

аскетів Нового часу варто відзначити відомого в усьому православному світі Паїсія Величковського (1722-1794) та Кукшу Нового (1875-1964), які лишили по собі цінні настанови з аскетичного життя.

Якщо ж звернутися до досліджень світських вчених, то тут на перший план виступають авторитетні імена зі сфери англomовної візантології. Оскільки це солідний корпус наукових текстів, то ми обмежимося вказівкою на основні роботи авторів останніх десятиліть.

А. Пападакіс у своїй розвідці «Byzantine Monasticism Reconsidered» аналізує різновиди православного аскетизму, самотництво та основи монастирського гуртожитку тощо. Проте погляд його на матеріал має відтінок скептицизму. Так, описуючи феномен стовпництва, А. Пападакіс характеризує його в дещо іронічній інтонації, називаючи цю форму чернечого подвигу «звичайно, найхімернішою» і виходячи з припущення, що ці аскети викликали, «...як можна уявити, рівною мірою благоговіння і глузування з боку перехожих. Звичайні люди звикли до того, що монахи та черниці утримуються від життєвих зручностей і задовольняються, і вони навіть бачили, як вони носять ланцюги, або чули про аскетів, що замикаються в клітках, але така позиція стояння на колоні гарантовано привертала увагу» [75, р. 66]. Вочевидь, що автор модернізує світосприйняття людей Середньовіччя, наділяючи їх скепсисом нашої зневіреної епохи, навіть власним секуляризованим світовідчуттям.

Великим авторитетом в світі користується лютеранський пастор естонського походження А. Вообус, який фундаментально вивчив раннє монашество в Сирії. Його монографія «History of Ascetism in the Sirian Orient» [83] являє собою дослідження рукописних фондів Європи та Близького Сходу, причому автор прагне закрити останні прогалини та опублікувати всі дані, які до того залишалися недоступними. Науково реконструйовано такі ситуації, як Єрусалим і паломництво, умови життя в пустелі та поширення чернецтва в інших міських центрах; перед нами постають найважливіші моменти з життя святих, відомості про історичний

розвиток, доктринальні дискусії тощо. Це важливий і цінний внесок у світове аскетознавство. Дуже значена й розвідка Дж. Бінса «*Ascetics and Ambassadors of Christ*» [58], в якій показано, що монастирі Єрусалимської пустелі були відомі на весь візантійський християнський світ, але, в той час, коли про подібні структури у Єгипті та Сирії написано багато, книга Бінса є першою, яка містить всебічне дослідження чернечого руху в Палестині протягом візантійського періоду, від царювання Костянтина до падіння Єрусалиму перед персами у 614 році. Книга поділена на кілька частин: у першій розглянуто життя святих Єрусалимської пустелі, далі описано середовище, християнську культуру в цілому, яка це явище породила; автор широко використовує сучасні джерела. Подібних досліджень в англomовній науковій літературі немало. До книги Дж. Бінса органічно примикає дослідження Дж. Патрича, який вивчав сприйняття місії Христа й аспекти аскетичного буття в палестинському чернецтві [76]. Утім, ці дослідження, по-перше, спрямовані на висвітлення окремих, нехай і дуже важливих аспектів буття раннього чернецтва, а, по-друге, вони будуються у притаманній західному менталітету площині детального, глибокого і вичерпного висвітлення приватних питань, і не завжди враховують принципи християнської апологетики, мають радше не теологічний, а релігієзнавчий характер. Багато західних досліджень присвячено також окремим постатям, що відіграли ключову роль у формуванні чернечого руху [59, 62, 67 тощо].

Якщо ж говорити про православну теологію, то візантійські джерела й досі існують в нашому просторі переважно в старих російських перекладах, але при цьому величезний масив російськомовної теологічної літератури створено було в лоні Російської церкви, причому в основному в Синодальний період. Вона насичена імперсько-шовіністичним духом, застаріла за методологією і не може бути надійним науковим джерелом. У період же «сталінської РПЦ» ця література стає найчастіше замаскованою політичною пропагандою; окремі ж постаті на кшталт о. О. Меня, О. Дворкіна, С. Аверінцева, А. Кураєва та ін., які заплатили виверженням з церковного

лона або й власним життям за духовну незалежність, концентрували увагу не на дослідженні аскетичних практик.

В останні десятиліття з'являються вітчизняні дисертаційні дослідження цієї проблематики. Б. Боднарюк вивчає християнське чернецтво III-XI ст. [6], В. Жадан цікавиться аскетизмом як антагоністичною практикою до гедонізму у культурі [21], архієп. І. Ісіченко зосереджується на аскетичній літературі часів Київської Русі [23], В. Куценко приділяє увагу філософському осмисленню аскетичної [30], С. Мандзюк досліджував аскетичну доктрину у творах Отців і Вчителів Церкви [36], М. Омелян фокусується на постаті Феодора Студита [41], Л. Сідак розглядає аскетизм крізь призму саморозвитку та самореалізації [48], А. Царенок осмислює візантійський аскетизм в естетичному аспекті [52] та ін. У лоні ж ПЦУ тут робляться лише перші кроки. Серед фундаментальних досліджень з широким охопленням теми в сучасному українському православ'ї варто згадати монографію о. В. Вепрука «Феномен аскетизма в религиозной жизни человечества (системно-сравнительный анализ модификаций аскезы с позиций святого Православия» [12], яка містить текст його докторської дисертації з богослов'я, але ґрунтувалася вона майже виключно на російськомовних джерелах і надрукована російською мовою, та й методологія автора здається дещо застарілою. Утім, деякі основні положення цього автора було опубліковано й українською мовою [11], хоча більшість його публікацій виходить за межі нашої теми й висвітлює різні аспекти язичницького аскетизму.

Зауважимо, що останніми роками з'являється чимало досліджень, спрямованих на вивчення української традиції аскези [9, 27 та ін.]. У цілому їх можна розподілити на два класи: ті, що присвячені окремим регіонам чи певному хронологічному періоду. До першого класу відносяться роботи: Р. Беретса, де увага приділяється Прикарпаттю [3], О. Ластовської – про чернецтво Черкащини [31] та ін. Другий клас представлений розвідками: А. Брички – про XVIII століття [7, 8], О. Чиркової – про XIX століття [55],

А. Макарянської – про радянські часи [34] тощо. Однією з методологічно важливих є ґрунтовна стаття світського релігієзнавця Є. Пілецького «Православна аскеза: українська традиція» [44], в якій, зокрема, проаналізовано підсумки вивчення проблеми стародавнього українського аскетизму теологами та світськими вченими – в рамках історико-філософського дискурсу, що знімає з нас обов'язок повторювати цей аналіз. Автор робить спробу генералізувати проблему, зробивши кілька важливих методологічних зауважень. По-перше, для коректного дослідження аскетичної традиції в Україні він пропонує розібратися з полісемантичністю термінів «християнська аскеза», «аскетика», «аскетизм», їх значенням, видами та актуалізацією в українських культурних та духовних реаліях. По-друге, Є. Пілецький виділяє два найбільш показових та впливових в контексті тематики даної статті етапи: києво-руський період (IX-XII ст.) і епоха українського бароко (XVI-XVIII ст.), оскільки в ці періоди було рецептовано та осмислено відповідно дві різні моделі (напрями) православної аскези. Він пропонує досліджувати проблему на межі історико-філософської та культурознавчої парадигм [44, с. 24]. Заслужують на увагу і його міркування щодо еволюції української аскетичної парадигми: «Українська аскетична парадигма пройшла еволюційний шлях від морально-практичної, соціально-спрямованої, активно-діяльної, екстравертної та екзотеричної аскези Київської Русі до споглядально-екстатичної, індивідуальної, інтровертної та езотеричної аскези українського бароко» [44, с. 25]. Але подальший розвиток українського аскетизму вивчений епізодично [24, 43]. Усе зазначене вище дозволяє говорити про актуальність теми нашого дослідження.

У роботі нами були використані методи: компаративний (для порівняння концепції аскетизму у різних гілках християнства), історико-генетичний (дослідження генези та етапів формування феномену аскези), системний (для комплексного вивчення проблеми).

Висновки до розділу 1

В умовах наростання спокус, притаманного сучасному суспільству, людина особливо потребує досвіду духовного боріння і самоприборкання, осмислення апостольського заклику умертвити в собі пристрасть (Кол. 3:5), засвоєння уроків церковного досвіду підкорення спокус душевних і тілесних.

Методологічною базою нашого дослідження виступають насамперед твори Отців Церкви, в яких відбивається (формується) християнська концепція аскези. Так, з т. з. Василя Великого, питання про аскетизм є центром формування християнської свідомості, а аскеза характеризується як «шлях царський» та «життя ангельське». Ніл Сінайський самим своїм життям репрезентував суворе спокутництво, а у теологічних трактатах писав про те, що политися варто насамперед, аби очиститися від пристрастей, а відтак – звільнитися від спокус. Важливими для розуміння сутності аскези є твори Івана Касіяна, котрий мав власний досвід суворого подвижницького життя.

Щодо світських вчених, то тут насамперед варто згадати англомовних дослідників. Так, А. Пападакіс аналізує різновиди православного аскетизму та основи монастирського життя (хоча його дослідницька позиція не позбавлена скептицизму). Твори А. Вообуса спираються на маловідомі архівні дані; він зосереджується насамперед на історії раннього чернецтва у Сирії. Дж. Бінс і Дж. Патрич подають історію чернечого руху у Палестині. Величезний масив західних досліджень присвячений окремим постатям, що відіграли ключову роль у формуванні чернечого руху (Дж. Карлетті, Х. Чедвік, Джю. Еванс тощо).

Серед вітчизняних науковців, що займалися проблематикою аскези, варто виокремити насамперед дисертаційні дослідження. Відзначимо, що за останні десятиліття доктрина аскетизму привертала увагу науковців, які розглядали її у різних ракурсах: філософському (В. Куценко), естетичному (А. Царенок), психологічному (Л. Сідак). Щодо безпосередньо теологічного погляду, то таких праць небагато, і зазвичай вони присвячені окремим

постатям чи історичним проміжкам (І. Ісіченко, С. Мандзюк, М. Омелян, Б. Боднарюк тощо). Серед фундаментальних досліджень, що порівнюють різні практики аскези та прослідковують її становлення на різних етапах і в різних країнах можна назвати дослідження В. Вепрука, але тут, по-перше, велика увага приділена язичницькому аскетизму, а по-друге, дослідження майже повністю здійснене на російськомовних джерелах. Серед інших вітчизняних дослідників аскетизму варто відзначити Є. Пілецького, І. Ісіченко, О. Чиркову, В. Климова, які приділили увагу православній аскезі в українській традиції.

У цілому можна сказати, що проблематика аскетизму та її реалізації у трьох гілках християнства вивчена недостатньо. У наукових розвідках нерідко застосовується застаріла методологія або сам фокус уваги дослідників охоплює лише невелике коло питань (чернецтво у Палестині, у Києво-Печерській лаврі тощо), тому існує потреба в узагальнюючому дослідженні, яке дозволило би порівняти специфіку аскези у трьох християнських конфесіях.

Розділ 2

АСКЕЗА У ПРАВОСЛАВНІЙ ЦЕРКВІ

2.1. Передумови формування

За Біблією, аскетизм був притаманний вже первісній райській релігії. Але це був аскетизм незнання: людина ще не пізнала зла. Після гріхопадіння людини аскетизм набуває характеру боротьби з пристрастями та утвердження в добрі як подвигу. «Боротьба із пристрастями стає зворотною стороною до виконання Божих Заповідей» [1].

Біблія не розглядає період тривалого відпадання більшої частини людства від Бога як суцільну пітьму. Тут містяться відомості про аскетизм вже в допотопний період. Якщо спільнота каїнітів була справжнім царством сатани, то сифіти, навпаки, є спадкоємцями Царства Божого. Тут постійно згадувалося ім'я Боже, існувала установка на містичне єднання з Богом, «ходіння перед Богом».

Ця практика збережена лише в Стародавньому Ізраїлі, який з часів Авраама обирає шлях уникнення язичництва і життя в Бозі. Дані через Мойсея Заповіді та Приписи відіграють провідну роль у житті стародавнього ізраїльтянина. Вони навчають любові до Бога та любові до людини як нерозривній програмі. Виконання 613 положень Закону перетворювало життя віруючого іудея на аскетичний подвиг. Поки народ єврейський прагнув жити згідно із Законом, царство Ізраїль стояло міцно.

Аскетизм у давньоізраїльському суспільстві виражався у служінні при скинії та Храмі, назорействі; служінні синів пророчих, злиднях і самотництві. Одночасно у Старому Завіті відзначається і дівство як шлях аскетичного самовдосконалення. Але єврейські казуїсти часів Христа вже готові йти шляхом розумувань, намагаючись встановити, «яка найбільша заповідь у Законі», що сприяло «засиханню» старозавітного вчення. Реакцією стає виникнення сект есеїв і терапевтів, які практикують особливо суворі форми

аскетичного самозречення, що ніби передує християнському чернецтву. Але і есеї, і терапевти повністю залишаються на старозавітному ґрунті, не маючи Одкровення про Христа як Месію.

Юдея традиційно прагнула відгородитися від усіх, насамперед – від християн, найсуворішим виконанням Заповідей і Приписів Старого Завіту, до яких додався Талмуд, значно збільшив як суму різних заборон, так і дискусійність їхнього сприйняття. Багато аскетичних установ неюдаїзму вкрай штучні і створені з єдиною метою – утримати єврейство під духовною владою рабинату.

Становлення християнського аскетизму наприкінці I ст. – початку IV ст. знаменує початок нової епохи світової духовної історії. Якщо раніше аскетизм мислився як подвижництво окремих видатних особистостей, спрямоване на набуття особливих і часто духовно сумнівних можливостей (язичницький світ) або як подвижництво окремого богообраного народу (старозавітний світ), то з виникненням і поширенням християнства аскетичне самоприборкання пристрастей у людині висувається як єдиний шлях до спасіння. Навколишній язичницький світ терзав древніх християн і прагнув їх знищити, і закономірною реакцією на це неприйняття християнина світом було обрання ним сповідництва та мучеництва, оскільки йому не відводилося місця під сонцем саме як християнину. Так само природним було в ці століття звеличення дівоцтва як засобу відходу від цього віку, смиренності і посту, які полегшували християнинові цієї пори тяготи існування. Проте християнський аскетизм цієї пори – за вкрай рідкісними винятками – не набуває бузувірського характеру, який він мав у язичницьких суспільствах давнини. Християнин твердо керується почуттям цінності життя як Божого дару; питання лише в тому, як він користується благами цього земного життя. Християнство являє собою зовсім новий тип культури, яка будується на помірному і вдячному прийнятті дарів земного життя, яка мислиться лише як переддень вічності, як щось незрівнянно нижче порівняно з духовним

життям. Основні положення ранньохристиянської аскетички були вироблені у працях апологетів, які, долаючи часом інерцію язичницьких впливів, окреслили загалом вірно шлях обоження людини і відродження в ній образу Божого.

Новозавітний аскетизм являє вищий етап Богоосягнення, хоча найдостойніші люди в світі Нового Завіту не позбавлені тягара первородного гріха. Навіть Богородиця й апостоли, як нащадки Адама, несуть у собі первородний гріх. Утім, хоча Марія й зберегла дівство і після народження Христа і приборкала вплив первородного гріха завдяки Св. Духу та праведним подвигам свого життя¹, центральна постать тут – Ісус Христос, непорочно зачатий від Духа Святого і Діви Марії. Він, об'єднуючи в собі дві природи – Божественну й людську, не тільки продовжує старозавітну аскетичну традицію (назорейство, дівоцтво, злидні): Він – ще й Іпостась Пресвятої Трійці, іншими словами, як Бог – непорочний. «Єдиним Безгрішним» називають Його Святе Письмо, Святе Передання і Церква.

Апостольське вчення розрізняє в людині тіло і дух, «зовнішню» і «внутрішню» людину, причому в хрещенні вмирає стара людина (тіло), але продовжує жити перетворений дух, оновлений Духом Святим. Звідси випливає, що християнин повинен шукати Небесного, думати про нього, а не про земне, убиваючи в собі будь-яку розпусту і нечистоту.

2.2. Становлення чернецтва на Сході

Метою християнської аскези, як правильно окреслює І. Ісіченко, є «віднова первісної гармонії Творця і творіння» [23, с. 38]. Відновити цю гармонію можливо через певну систему практик, спрямованих на приборкання пристрастей, подолання нашої грішної природи та наближення

¹ Католицьке та протестантське розуміння аскетизму Діви Марії вносить розлад у цю концепцію: перше невинувато поширює ідею Непорочного Зачаття й на Пресвяту Діву; друге позбавляє Її права на шанування, трактуючи Мати Христа як звичайну жінку, яка народила в шлюбі, окрім Христа, ще й інших дітей.

до Христа. Наслідуючи Христа, Котрий постив у пустелі 40 діб, християни запровадили Великий піст і систему менших, коротших. Ранні християни навіть зовсім утримувалися від їжі протягом цілого Великого посту – вживалася сама лише вода. На Сході, в елінізованому Єгипті, виникає гранично аскетичне чернецтво у форматі пустинножителства, яке ставить на меті повне приборкання плоті.

Новим у християнському аскетизмі II–III ст. у порівнянні з новозавітним аскетизмом є активне піднесення ідеалу дівства [64, р. 31]. Вже св. Ігнатій Антіохійський († бл. 107 р.) та апологети згадують як про звичайне явище про християн, які постійно перебувають у цноті. Так, Тертуліан два свої твори («До дружини» та «Про заохочення цнотливості») присвячує такому обґрунтуванню. Юстин Філософ зауважує, що є багато чоловіків і жінок, років шістдесяти та сімдесяти, які з дитинства стали учнями Христовими і прожили все життя у дівстві. Оріген говорить про святість тих, хто вирішив зберігати дівоцтво. Сам же Оріген ретельно постив, спав на голій землі, не носив взуття, не мав зміни одягу. Св. Кипріан Карфагенський наголошував, що християнин повинен постійно славити і носити у своєму тілі Бога. Він підкреслював, що дівоцтво є справою вільного вибору людини і вважав дівиць «цвітом Церкви». Найвищої точки розвитку це уславлення цнотливості досягло у творі св. Мефодія «Бенкет десяти дів». Автор прославляє незайману чистоту, поєднану з мудрістю, як вищий ідеал християнського життя. При цьому він підкреслює, що справжнє дівоцтво – це дівоцтво серця, утримання від спокус розуму і душі.

Від перших віків християнства уславилися як аскети, які зріклися принад земного світу, свв. Павло Фівейський, Антоній Великий, Пахомій Великий та інші. Відлюдництво починається в Єгипті. Так, св. Павло Фівейський (Пустельник) втік близько 250 року н. е., під час гонінь на християн, до Фіванської пустелі зовсім молодим чоловіком, і прожив тут у печері біля джерела та пальми, яка своїм листям і плодами одягала й

годувала його, протягом майже ста років. Св. Антоній Великий був одним із перших, хто розпочав усамітнене життя в пустелі (бл. 270 р. н. е.), витримуючи тяжкі плотські спокуси й навчившись боротися з дияволом. Він вважається одним з родоначальників чернецтва як такого [46, с. 15]. Антоній проводить у повному затворі 20 років, потім, в 305 р., виходить з пустелі та організовує зі своїх учнів громаду, яка живе в пустелі; шанування св. Антонія починається вже за його життя; його життє, написане св. Афанасієм Великим, служить повчанням для його численних послідовників як у східній, так і в західній церкві. Шанування саме його як святого стало підставою для вшанування таких ченців-подвижників як особливого класу святих.

Пізніше виникає й монастирський гуртожиток самітників. Перший монастир був заснований св. Пахомієм Великим (бл. 290-346). У чернечих громадах формуються стереотипи святого життя, які фіксуються в патериках. Виникли різноманітні монастирські устами, в яких з розумінням ставилися до потреб людського тіла (доволі сказати, що в певні дні дозволялося уживати в їжу рибу й вино), а центр уваги було перенесено на духовні практики. Водночас східний церковний аскетизм орієнтував на споглядальність, граничний відхід від світських спокус, безперервну Ісусову молитву тощо.

Підсумовуючи, можна сказати, що у перші століття християнства найпоширенішими практиками аскези були: дівство – «чеснота чистоти та безшлюбності»; піст, що виражався у стриманості в їжі і утриманні від зла; чування – «аскетична практика відмови від сну та тривалого моління в нічну пору» [4, с. 179]. У подальші століття ці практики продовжують розвиватися та доповнюються новими моделями аскези.

2.3. Монашество в період Вселенських Соборів

У період патристики (з IV століття) особливо піднеслися такі особистості, як свв. Василь Великий, Григорій Ніський, Ісидор Пелусіот та

численні інші. Святоотецький досвід було перейнято, узагальнено й потрактовано в процесі упорядкування чернечого життя у Візантії св. Василем Великим та деякими іншими авторитетами Церкви.

З часом цей індивідуальний духовний досвід узагальнювався й перетворювався на об'єкт широкого читацького інтересу. Виникли збірники агіографічних та дидактичних чернечих творів, які пропагували аскетичну ідею. Це, найперше, «Луг духовний» Івана Мосха, в якому відбилися історії про чудеса та приклади справжнього християнського життя, зібрані святим, що мандрував по обителях Сходу на межі VI-VII століть. Автор уподібнює їх прекрасним квітам на зеленому лузі життя. Пізніше ця збірка увійшла до «Синайського патерика», зібрання історій про життя та аскетичні подвиги насельників східних монастирів; паралельно функціонував «Римський патерик» Григорія Двоєслова, де оповідалися аналогічні історії про західних ченців. Популярним був твір св. Іоана Синайського «Лествиця», який містив рекомендації практико-аскетичного характеру, та «Бджола» Максима Сповідника – оповідання з християнської та античної літератури про вчинки знаменитих людей.

У зв'язку з діяльністю Вселенських соборів (IV-VIII ст.) складається розроблена система чернечого подвижництва, встановлюються види чернечого діяння. Цікаву статистику щодо кількості постанов, прийняту на тому чи іншому Вселенському соборі щодо чернецтва можна подивитися у роботі Ю. Мінець [38, с. 57] – інколи таких постанов було понад 100 на одному соборі. Православна аскетична практика стала джерелом розвиненої науки аскези, про що свідчить розмаїття творінь отців-аскетів і формування спеціальної термінології.

Підсумком усієї цієї величезної роботи з обоження людини стало формування таких основних принципів чернечого аскетизму: 1) зосередженої молитви, що прагне неперервності і безмовності; 2) зречення світу як засобу заглибитися у свій внутрішній світ, знайти і відчувати тут Бога і віддатися

Йому повністю; 3) помірність, яка поширюється не тільки на зовнішню людину, а й внутрішню і стосується не тільки їжі, а й всякої пристрасті, лукавих і суєтних помислів; 4) праці як засобу самовладання, панування духу над нижчими силами людської природи.

Склалася система чернецького подвижництва. За природою християнства не може бути жодних кастових, класових чи соціальних обмежень прийому до монастиря. Постригалися і аристократи, і простолюдини; в народі вважалося за честь мати родича серед ченців. Певного віку вступу в чернецтво тоді не призначалося. Багато хто приймав його в юності, інші – у старості; траплялося, що батьки приводили з собою дітей. У цілому спосіб життя раннього чернецтва був ще досить ліберальним.

Проте невдовзі ліберальні правила вступу до монастиря почали змінюватися жорсткішими. Так, у правилах св. Василя Великого радиться приймати в монастир не кожного, а тільки того, хто пройшов тривале випробування. Халкідонський Собор (451 р.) встановлює у цій галузі регламент у 4-х канонах (4, 8, 23 та 24). Було обмежене й прийняття до монастиря. Наприкінці VII ст. Трулльський Собор ухвалює 40-те правило, щоб у монастир приймали у віці не менше 10 років; 41-е правило визначає час послуху перед постриженням у ченці як досить тривалий.

Феодор Студит (759-826 рр.), «непересічний провидець, духовний наставник та реформатор укладу монастирського життя» [25, с. 39], походив зі знатної християнської родини, здобув гарну освіту. У 782 році все сімейство Феодора звернулося до чернечого життя, й сам він у своєму маєтку заснував, на основі статуту Василя Великого, обитель, в якій, маючи 22 роки від народження, сам прийняв постриг, а з часом став ігуменом. Під його керівництвом Студійський монастир став світочем тодішнього чернецтва, з ним радились Патріарх та імператор. Феодор дав Студію – суворий статут, який вимагав повного гуртожитку та особистої праці братії. Після смерті Феодора його устав був кимось коротко записаний, а в IX-X століттях

увійшов у переробленому та доповненому вигляді до уставу Афанасія Афонського під назвою «студійський устав»; в XI ст. був ще раз перероблений (т. зв. «Устав Патріарха Алексія») і поширився по всій Візантії. Бл. 1070 р. цей статут було введено Феодосієм Печерським у Києво-Печерській лаврі, де він діяв до середини XIV ст., поступившись Єрусалимському статуту.

Одяг ченців спочатку був звичайним тогочасним одягом. Але в другій половині IV століття ченці вже носили встановлений одяг: *кукуль*, білий *левтон* з короткими рукавами, який пізніше зміниться довгою *сорочкою* з полотна; шкіряний пояс, яким переперезувалися на знак відсікання нечистоти; *аналав* хрестоподібно обіймав плечі і під пахвами перепоясував одяг; *мафорій* – короткий вузький каптур, що покривав шию та плечі. Верхнім одягом була *милоць* із білої шкіри; у V столітті вона була замінена *мантією*, що застібається на лівому плечі. Взуття практично не носили, лише в холод чи спеку взувалися у *сандалії* чи *калики* – глибокі черевики з довгими ремінцями, що обв'язували ноги. До церкви входили і в ній стояли без взуття.

Стрижка волосся та гоління бороди були спочатку дискусійним питанням. Поставлення в ченці і зараз називається постригом; цей постриг у давнину був цілком реальним процесом. Колись навіть жінки, які присвячували себе Богу, обрізали волосся. Про це свідчить 42-те правило VI Вселенського Собору (VII століття). Носіння бороди для ченців було повсюдним і загальноприйнятим, але згодом акценти зміщувалися. Монахи-анакорети не стригли волосся просто тому, що не мали чим стригтись. Від них і поширився – приблизно у IX ст. – звичай носіння довгого волосся.

Основне заняття монаха – *молитва*, якій у давніх чернечих статутах надавалося першорядне значення. «З молитви починається шлях подвижника, проходить у молитві та досягає мовчазної молитви» [19, с. 28]. Молитва вимагала усамітнення й зосередженості; характерно, що на літургію та інші служіння іноки збиралися тільки по суботах і неділях, а в інші дні творили

молитви по своїх келіях. Обов'язковим для ченців вважалося ввечері та вночі проспівати по дванадцять псалмів з Псалтирі. Читали за бажанням й інші книги Святого Письма. Богослужіння спочатку теж полягало у співі 12-ти псалмів, які супроводжували ще й інші молитви. Нічні молитви закінчувалися 148 псалмом. Третя година в суботу та неділю призначалася для здійснення Євхаристії. До причастя ченці підходили, знімаючи пояс та милоть. Хворих причащали у їхніх келіях. У деяких обителях ченці причащалися щодня і їли звичайну їжу тільки після того, як скуштували Тіла та Крові Христової. У неділю відбувалася лише одна служба до обіду, але вона була досить тривала. Переважно у неділі братія сходилася в монастирях для бесід про духовні предмети.

Велике значення надавалося *праці руками*. Рукоділля ченців служило насамперед засобом для харчування. Іноки, які жили не в «гуртожиткових» монастирях, мали своє мале господарство. Деякі заготовляли собі річні запаси борошна та інших харчових припасів, річний запас матеріалу для роботи, мали книги, невеликі гроші та необхідні інструменти. Монахи обирали найпростіші рукоділля: плели з фінікових гілок кошики, мотузки, решета; обробляли льон та робили полотно; лили свічки; інші займалися гончарним ремеслом; були переписувачі книжок. Під час жнив майже всі ченці наймалися у хліборобів жати хліб та зазвичай і плату отримували хлібом. Деякі старці розводили городину, садили дерева. Господарство монастиря мало важливе значення. Кожен монастир звертав на своє господарство пильну увагу. Монастирським господарством керував економ, який був правою рукою ігумена.

Чернецька їжа складає особливу область подвижництва. Обжерливість суворо засуджувалося. Наприклад, ігумен Печерського монастиря Феодосій перевіряв келії ченців і, якщо знаходив там їжу (їсти можна було лише у трапезній), спалював її у печі «як диявольське і гріховне» [40, с. 112]. Заповідь про помірність у їжі та питті була спільною для всіх ченців, але

якість їжі не була спочатку визначена, і у різних місцевостях (монастирях) були заборони/схвалення на різні типи продуктів. Звичайною їжею ченців були хліб, зелень, овочі, плоди і – як розкіш – дрібна солена риба. Готували із сочевиці, приправляючи її олією чи медом. Вважався розкішню також і м'який хліб, отож чернець, який отримував його, скликав братію до себе на особливе частування. У великих громадах для печіння хліба влаштовувалися пекарні. Найбільш уживаним хлібом у пустельників були паксами – сухі ячмінні хліби, які потрібно було спочатку розмочити. Вживання вина не заборонялося, проте багато подвижників не схвалювали тих ченців, які п'ють вино. Втім, вино зазвичай пили лише у недільні дні та в гостях. До дев'ятої години дня ченцям не дозволялося ні пити, не їсти. У середу та п'ятницю не їли нічого зовсім, а у деяких монастирях по цих днях практикували ксерофагію – «суху їжу» [29, с. 50].

Поступово формуються і *щаблі чернецтва*. У давнину в чернецтві не було жодних щаблів. Та вже в IV–V ст., розрізнялися два види чернечого життя: *анакхоретство* («кусамітнення») – так іменувалися самітники, які віддалялися в глибоку пустелю, харчувалися дикорослою травою та водою з струмка або россою, вони не мали певного житла, але переходили з місця на місце, а й помирали в пустелі на самоті. Започаткував цей вид чернечого подвигу Антоній Великий. *Кіновітство* («спільне життя») – так називали тих, котрі жили спільно, перебували під владою настоятеля та мали спільне майно. Засновником цієї аскетичної традиції був Пахомій Великий. Напередодні IX ст. оформилися *чернецтво повне* – так звана *велика схима*, і *чернецтво неповне*, або *мала схима*. До цього поділу пізніше приєднався ще й старовинний ступінь *послушника* – для тих, хто мав намір вступити в чернецтво; він встановлювався тепер як випробувальний термін. З часом вже й послушники розділилися на *нерясофорних* та *рясофорних*. Таким чином, на початок XI ст. існувало вже чотири ступені чернецтва: нерясофорні та

рясофорні послушники, малосхимні (мантійні) та великосхимні ченці. Ці шаблі чернецтва залишилися надалі без змін і дійшли до нашого часу.

У давнину до монастиря йшли виключно для спасіння, тому ченців-священиків не було. Ієромонахи з'явилися пізніше, але у дуже обмеженій кількості, лише для потреб свого монастиря. Служити поза монастирем ієромонахові заборонялося. Зростання кількості ієромонахів та ієродияконів – звичай, що виник лише у XVIII столітті.

Поступово у св. Отців (Василь Великий, Єфрем Сирий та ін.) кристалізується поняття про три обітниці чернечого життя: *обітницю цнотливості, обітницю слухняності та обітницю бідності*. Найважливішим моментом тут було подолання людського свавілля, або, як говорив преп. Феодор Студит, болісне відсікання власної волі.

Сформувалися *різні види чернечого діяння*. Спочатку християнський аскетизм вимушено обертався екстремальною формою *мучеництва*, але із припиненням антихристиянських гонінь ця форма відпала. Проте високі приклади зневаги до своєї плоті було неможливо стерти з пам'яті християнських аскетів. Тому останні почали застосовувати приборкання плоті заради торжества духу як певний паліатив мучеництва. Виникло уявлення, що життя треба проводити так, щоб завжди бути готовим померти та стати на суд Божий. Кожен подвижник обирав собі свій вид подвигу. На зорі чернецтва широко було поширене *печерництво*, життя у печерах. Цих печер у гірській місцевості було багато, а згодом печери почали штучно вирубувати у кам'яних скелях. У країнах, де не було гір, печери почали копати в землі. Широко поширеним був і подвиг *затворництва*, коли чернець йшов «у затвор» – у тісну келію – довічно чи на певний час. Втім, 41 правило VI Вселенського Собору наказує йти в затвор лише довічно, хоча не відразу, а після трирічного випробування. У Сирії, Палестині, Аравії було поширене *стовпництво*. Першим подвижником цього роду було преподобний Симеон Стовпник (459 р.). Стовпники жили на стовпах, тобто

на вежах, які мали балкончики з покриттям та поручні. У подвиг стовпництва йшли зазвичай на певний час, але бували й довічні стовпники. Ще одним видом чернечого подвигу, що народився у Візантії, було *юродство Христа заради*. Юродиві – це люди, які, будучи психічно цілком здоровими, хотіли послужити Богові своїм зреченням від розуму. Вони відкидали всі блага життя і поводитися, як божевільні, хоч такими не були. Юродство засноване на словах апостола: «Якщо хтось із вас думає бути мудрим у віці цьому, то будь безумним, щоб бути мудрим» (1 Кор. 3:18). Найбільш відомими юродивими були Симеон (†590 р.) та Андрій (880-946 рр.) Юродиві. Вищим виявом православної аскези стає *мовчанство* (або ісихазм – від імені першого, хто замовчав Христа заради, св. Ісіхія, чие ім'я означало «мовчання»). Остаточо утверджується ця містично-споглядальна течія в Православ'ї спершу у Візантійській, а потім Болгарській та Московській Церквах лише в добу розвиненого Середньовіччя. «Серед вітчизняного чернецтва значного поширення воно набуло після XIV століття» [15, с. 67]. Оформлення течії пов'язане насамперед із іменами свв. Григорія Сінаїта, Григорія Палами та Миколи Кавасили (XIV ст.), які обґрунтували його теоретично. Воно практикувалося на Афоні самітниками, які вважали за можливе побачити духовним зором споконвічне Божественне світло, явлене апостолам на Фаворі, яким оповите було Преображення Господнє. Так, Григорій Палама зауважує, що Світло Фаворське є світлом не тільки божества Сина, але також Духа і Отця, тому Пресвята Трійця живе в нас і дає нам обоження. Константинопольський Собор 1341 р. підтримав ісихастичний рух. «Протягом багатьох століть духовна культура православних народів знаходилася під впливом та тісному зв'язку з ісихастською традицією» [56, с. 155]. Саме в ісихастів одержують остаточне, поглиблене та розгорнуте оформлення найбагатші духовні пошуки, накопичені поколіннями православних ченців.

Висновки до розділу 2

За Біблією, аскетизм був притаманний вже первісній райській релігії. Після гріхопадіння людини аскетизм набуває характеру боротьби з пристрастями та утвердження в добрі, що проявляється вже в допотопний період у протистоянні каїнітів та сифітів, спадкоємців Царства Божого. Ця практика була збережена в Стародавньому Ізраїлі. Виконання 613 положень Закону перетворювало життя віруючого іудея на аскетичний подвиг. Аскетизм тут виражався у служінні при скинії та Храмі, назорействі, служінні пророків і у дівстві. Пізніше виникли секти есеїв і терапевтів, що практикували суворі форми аскетичного самозречення.

Новозавітний аскетизм являє вищий етап Богоосягнення, оскільки Основоположником його виступає непорочно зачатий від Духа Святого і Діви Марії Ісус Христос, Месія, з приходом якого починається Царство Нового Завіту. Як Іпостась Пресвятої Трійці, іншими словами – як Бог, Він непорочний, і непорочність Його мала знайти адекватне вираження у Його Людстві. Його земне життя є зразком аскетизму. Він продовжує неухильно старозавітну традицію (назорейство, дівоцтво, злидні), об'єднуючи все це в неухильному послуху Отцю. Апостольський аскетизм, ґрунтуючись на таких стовпах, як живі приклади особистостей Ісуса Христа та Його Божественної Матері, розрізняє в людині тіло і дух, «зовнішню» і «внутрішню» людину, причому в хрещенні вмирає стара людина (тіло), але продовжує жити оновлений і перетворений дух, оновлений Духом Святим. Звідси випливає, що християнин повинен шукати гірського, думати про нього, а не про земне.

Наслідуючи Христа, Котрий постив у пустелі 40 діб, християни запровадили Великий піст і систему менших. На Сході виникає гранично аскетичне чернецтво у форматі пустинножителства, яке ставить на меті повне приборкання плоті (Ігнатій Антіохійський, апологети Оріген і Тертулліан, Павло Фівейський, Антоній Великий, Пахомій Великий та інші).

Відлюдництво починається в Єгипті. Пізніше виникає й монастирський гуртожиток самітників. Перший монастир був заснований св. Пахомієм Великим. У період патристики (з IV ст.) піднеслися такі особистості, як свв. Василь Великий, Григорій Ніський, Ісидор Пелусіот, Єфрем Сирін та численні інші. Їхнє життя стало взірцем аскетичних чеснот. У зв'язку з діяльністю Вселенських соборів (IV–VIII ст.) складається розроблена система чернечого подвижництва, встановлюються види чернечого діяння. Православна аскетична практика стала джерелом аскетичної теорії.

Поступово формується поняття про три обітниць чернечого життя: обітницю цнотливості, обітницю слухняності та обітницю бідності. Сформувалися різні види чернечого діяння: на зміну ранньому мучеництву приходять приборкання плоті заради торжества духу. Виникають печерництво, затворництво, стовпництво, юродство Христа заради, мовчанство (ісихазм).

З часом оформлюються щаблі чернецтва, які не змінюються до сьогодення. Вже у IV-V ст. розрізняють анахоретів і кіновітів, а у IX ст. – чернецтво повне (велика схима) і неповне (мала схима). Пізніше сюди додається послушництво, і послушники діляться на рясофорних і нерясофорних.

Основним заняттям будь-якого монаха є молитва, творенню якої надавалося першорядне значення. У період Вселенських соборів складається типовий зовнішній вигляд ченця, встановлюються норми одягу, споживання їжі тощо.

Розділ 3

АСКЕЗА В ЗАХІДНІЙ ЦЕРКВІ

3.1. Західна православна аскетична традиція

Візантія справила могутній вплив на все світове християнство, але й західний християнський світ, що перебував після падіння Західної Римської імперії в стані варваризації і хаосу, виявився, завдяки християнству, здатним до власної духовної творчості. Вже у II-III ст. аскетизм користувався у західних християн не меншою пошаною, ніж в східних, хоча форми чернецтва як організації, що склалася, проникли на латинський Захід, безперечно, з грецького сходу (і західне чернецтво складається пізніше, ніж на Сході, з другої половини IV ст.). Зауважимо, що «від часів становлення і подальшого поширення аскетичного руху територією Західної Європи (IV—VI ст.) залишилось порівняно багато оригінальних джерел — великий корпус агіографічної літератури, теологічні опуси й суто історичні твори Учителів і Отців Церкви, теоретичні трактати і дидактичні напучення видатних подвижників аскези, чернечі статuti, гомілії проповідників християнства тощо» [5, с. 67]. Це дозволяє добре відтворити і історичне тло, і окремі деталі становлення аскези на Заході.

Праця християнських просвітителів у тодішній Західній Європі була нелегкою, зустрічала опір, а іноді й відкриту ворожнечу. Духовний ґрунт Риму та окультурених ним провінцій не надто сприяв адаптації аскетичної ідеї; римське суспільство епохи занепаду культивувало гедонізм. Варварське ж населення Західної Європи у цю пору знаходилося на примітивному рівні духовно-морального розвитку.

Окремі подвижники існували в Італії починаючи приблизно з 360 р. У другій половині IV ст. на островах Середземного моря, близьких до Італії (Капрарія, Галінарія та ін.), почали селитися анахорети. Тоді ж перший жіночий монастир у Римі заснувала аристократка Марцелла у своєму палаці

на Авентинському пагорбі. Незабаром до нього приєднався ще один жіночий монастир при базиліці св. Лаврентія. Перший чоловічий монастир у Римі виникає пізніше – за папи Сікста III (V ст.).

Про зміцнення чернечого руху свідчить «Правило вчителя» – великий аскетичний трактат, створений у першій чверті VI ст. у чернечій громаді, розташованій неподалік Риму. Цей твір цікавий своєю аскетичною концепцією. Тут говориться: той, хто усвідомив, що земні блага не перейдуть у життя вічне, обирає чернече життя, яке є «школою служіння Господеві». Відтоді починається жорстока боротьба з дияволом та його спокусами. Ця боротьба не тільки особиста справа кожного, тому що загибель одного може спричинити загибель багатьох. Тому настоятелі («майстри святого цього мистецтва», тобто чернечого життя) та намісники мають бути особливо пильними і уважно стежити за життям кожного ченця.

На латинському Заході цієї пори вимальовується монументальна особистість Лактанція – видного церковного письменника кінця III – початку IV ст. Найосвіченіша людина свого часу, він був з навернених язичників. Лактанцій добре знав античні філософські системи і сучасні йому релігійні течії, що сформувало його світогляд. Він вважав, що метою людського буття і буття всього світу є пізнання Бога, що містить у собі найвищу премудрість; сповідання істинної релігії, тобто досягнення праведності і набуття безсмертя, завдяки якому людина завжди служитиме Богу. Ці посылки визначають аскетичний настрій Лактанція.

Одним із головних носіїв ідеалів християнської помірності та цнотливості на Заході був св. Амвросій Медіоланський (†397). Його життя було прикладом реалізації ідеалів аскези на практиці. Обіймаючи посаду єпископа, він роздає все своє майно, і до кінця життя веде аскетичний спосіб життя [53, с. 84]. Св. Амвросій вважав, що піст і цнотливість мають Божественне походження: піст є змістом і способом життя небесного, життя янголів, «засобом спасіння, корінням благодаті» [57, р. 47]. Доброчесність

посту настільки велика і сильна, що може підняти людей на небо. Основною чеснотою Амвросій Медіоланський вважав доброчесність дівочтва. Приклад аскетичного життя самого св. Амвросія підтверджує, що аскетичні ідеали на християнському Заході IV – початку V ст. були так само глибоко вкорінені, як і на християнському Сході.

Відомо, що в цю пору поширеною формою життя аскетично налаштованих мирян стають аскетерії – гуртожитки аскетів (аскеток) біля міста або в самому місті. Мабуть, аскетерії були перехідним щаблем від давньохристиянського аскетичного способу життя до власне чернецтва [71, р. 75]. До нас дійшла пам'ять про Руфіна та двох Меланій, які заснували такі аскетерії.

Діяльність Руфіна Аквілейського може бути прикладом злиття західно-християнської та східно-християнської аскези. Проживши деякий час у монастирі в Аквілеї, Руфін вирушив до Єгипту, де навчався у місцевих старців і заснував монастир біля Єрусалиму. Повернувшись додому, він поширював тут аскетичні погляди східного чернецтва. Відоме його «Життя пустельних отців», яка відіграло помітну роль у духовному становленні західного чернецтва.

Його сподвижниця св. Меланія Старша, овдовівши в 28 років, також вирушила до Єгипту, де трудилася у багатьох видатних старців. Потім вона вирушила до Палестини, де заснувала монастир, у якому прожила разом із п'ятдесятьма інокіями багато років. Вже в похилому віці, св. Меланія повернулася до Риму, ставши тут «апостолом чернецтва».

Життя її онуки, св. Меланії Молодшої майже повністю повторює біографію бабці. Вона створила поблизу Єрусалиму одну жіночу та дві чоловічі обителі; тричі на рік прочитувала повністю Святе Письмо, власноруч роблячи з нього виписки, з якими знайомила сестер, які були під її керівництвом. Ретельно читала і твори св. Отців, грецьких і латинських.

Отож, чернецтво як таке остаточно утверджується в Італії у V-VI ст.

Особлива роль у християнізації Європи належить також Галлії, яка вважається у Католицькій Церкві «старшою дочкою» (під нинішнім ім'ям Франції). У Галлії цієї пори виявляється значна кількість людей, що зрікалися всього мирського і шукають Небесного Града.

Початок нового етапу історія західноєвропейського чернецтва пов'язують з ім'ям св. Мартіна Турського (316-397 рр.), який заснував у 361 р., разом зі св. Іларієм Піктавайським, перший на латинському Заході монастир у Лігужі (біля Пуатьє), а також монастирі в Аквітанії та в Мармутії (під Туром). Устрій життя цих ченців був дуже суворим, вони жили лише милостинею від доходів церкви. Вище за все тут ставився «ідеал ізольованого подвигу» (разом ченці збиралися лише на колективну молитву та загальну трапезу, причому їли один раз в день і тут була повна заборона на алкогольні напої, навіть вино), а в обителі панували «бідність, приборканні плоті та молитва» [39, с. 358]. Мартін Турський, будучи єпископом, сам носив грубий одяг, їв один раз в день і перебував у постійній молитві.

Монастирі як гуртожитки, побудовані за певними правилами, з'являються у Європі лише з поширенням статутів східних Отців – свв. Антонія, Пахомія, Василя та Макарія. Це монастир на о. Лерін (410), заснований св. Гоноратом, і два монастирі в Марселі, що виникли завдяки Івану Касіяну.

Іван Касіян Римлянин (†435) – постать дуже значна. Він вважається одним з фундаторів західного чернецтва. Подібно до Ієроніма і Руфіна Аквілейського, він вирушив на Схід, керований бажанням приєднатися до чернечого руху (детально про його подорожі та вивчення східного аскетичного досвіду див.: 68, р. 12-40). Після перебування у Філіємському монастирі він відправився до Єгипту, відвідав багато святих місць та отримав досвід духовного подвижництва. Потім Іван знаходиться в Константинополі, біля св. Іоанна Золотоуста. Після повернення на Захід преп. Іван заснував у Галлії два монастирі і провів там залишок життя, розповсюджуючи

чернецтво по Галії. Відзначимо, що він зумів синтезувати й модифікувати аскетичні ідеї, перенесені з інших земель – адже з практикою аскези він познайомився завдяки єгипетським монахам-пустельникам, але «зумів східне аскетичне вчення інкультурувати в своє рідне середовище у Галії» [54]. Він практикував життя строге і незалежне. Іван Касіян стає носієм досвіду східного чернецтва на християнському Заході. Це відчутно у двох його знаменитих аскетичних творах – «Співбесіди» та «Встановлення», – відзначених печаткою прямого впливу єгипетських подвижників та впливом ідей Євагрія Понтійського [62, р. 39]. У дусі цього переказу Іван розглядає чернече життє як вище знання, поділяючи аскетику на «любомудрість діяльну» і «любомудрість споглядальну». Його твір «Про постанову кінівітян» присвячено боротьбі з пристрастями: на думку автора, у людській природі через гріхопадіння порушилася гармонія духовного та тілесного початків у людині; зітління в похотях є смертоносним. Христос відкриває перспективу відновлення зіпсованої людської природи. Але для цього потрібне свідоме зусилля самої людини – адже Царство Небесне досягається зусиллям, християнським подвигом. Суть подвигу – у тому, що слід піднятися над низинними похотями плоті до вершин духовного. Це – не самоучительство, а радість, як навчають єгипетські старці. Іван Касіян не є прибічником крайніх форм аскетизму [80, р. 135]. У цілому можна сказати, що преп. Іван дає новий імпульс православному духовному переданню.

Св. Гонорат (360-429 рр.) належав до аристократів Галії, але з молодих років почав важке життя подвижника. Заснований ним монастир на острові Леро (Лерін) був влаштований на зразок східних обителів [70, р. 46]. Леринське чернецтво створило «Правила святих отців». Цей пам'ятник містить серію чернечих уставів, що є соборною та анонімною творчістю леринських ченців з моменту заснування цієї обителі до середини VI ст.: «Правила чотирьох отців», «Друге правило отців», «Правило святого авви Макарія», «Східне правило», «Третє правило отців» та південноіталійська

редакція «Правил святих отців». Найбільший інтерес з них становить «Правило чотирьох отців», побудоване як співбесіда трьох відомих єгипетських подвижників: Серапіона, Пафнутія та Макарія. Ця літературна структура покликана підкреслити неіндивідуальний, соборний характер поглядів, що викладаються тут. Одностайність чернечої громади забезпечується суворим послухом братії настоятелю-психагогу, що зводить душі ченців у гірський світ. Він повинен стежити за дотриманням чину богослужінь, виховувати у новачках смиренність та послух, забезпечувати гостинність мандрівникам тощо; за порушення розпорядку він визначає відповідні покарання. Особливо підкреслюється рівність всіх ченців, угодна Богові, необхідність спільного проживання братів у одностайності та радості.

Леринська традиція багато в чому визначила духовний пошук давньогалльського християнства та церковних письменників Галлії V-VI ст.

Зокрема, саме Леринська традиція відіграла значну роль у житті та творчості Кесарія Арелатського (470-542 рр.), діяльність якого підсумовує ранній період чернецтва в Галлії. З вісімнадцяти років Кесарій розпочав чернече життя в Леринському монастирі. Ставши єпископом Арелата в 32 роки, Кесарій залишався на цій кафедрі до самої своєї кончини. Особливе місце в його справах займало піклування про монастирі і взагалі про аскетичне життя. Аскетичні твори Кесарія Арелатського про чернецтво адресовані конкретним інокам та інокіням. До цього моменту життя численних жіночих монастирів регулювалося або переказом і звичаєм, або пристосованими до ситуації статутами чоловічих монастирів [73, р. 580]. Для Арелатського жіночого монастиря Кесарій написав «Правила для святих дів» – перший письмовий статут для власне жіночої обителі. Статут складається із 73 розділів. Тут, зокрема, вказується, що жінка, яка вступила до монастиря, не повинна залишати його до самої смерті. Викладено тут і умови вступу до чернечої спільноти вдів і жінок, що залишилися без чоловіків. Черниці не повинні мати власності: майно має бути спільним, а чи були до

монастирського життя сестри багатими чи бідними – байдуже. Жити та спати вони мають у спільному приміщенні. Потрібно почитати і в усьому слухати настоятельку [69, р. 38–40]. За Кесарієм, не можна мати водночас цнотливу душу і безсоромні очі; тому слід уникати спілкування з чоловіками. Потрібне невинне перебування в молитві та праці, постійне читання священних книг. Статут органічно доповнюється «Посланням до іноків». Кесарій нагадує сестрам про необхідність постійного духовного чужання; знову ж таки не рекомендується спілкування та дружба з чоловіками: диявол підступний, і не слід зайве покладатися на власну чесноту та чистоту серця. Кесарій закликає сестер зректися багатства, нарядів та інших земних речей. Завершується послання міркуванням, що з усіх змагань, у яких доводиться брати участь подвижнику, найважчою є битва за цнотливість. Чимале значення для західного аскетичного богослов'я мають і твори Кесарія, адресовані ченцям-чоловікам. Це шість «Черних гомілій» та «Правила ченців» (статут). Щоправда, це лише скорочений варіант цього статуту для жіночих обителів, доповнений вставками-повчаннями. Світ тут уподібнюється неспокійному і сповненому небезпек морю, а монастир – тихій гавані [69, р. 54]. Іноки повинні душевно зректися світу і пристрасті до земних благ. При цьому Кесарій далекий від ідеалізації чернечого стану як такого: краще жити у світі, перебуваючи безпристрасним до його спокус, ніж розпалюватися в монастирі; краще «покірливе подружжя», ніж «гордовите дівоцтво»; до того ж є «монах зовнішній» і «монах внутрішній»: інші ззовні одягнені чернечими шатами, немов овечою шкірою, «а всередині суть вовки хижі» (Мф. 7:15). Життя ченця, що протікає в безперестанній духовній боротьбі, має на меті досягнення досконалості. Але лише за допомогою благодаті Божої чернець оберігається від тяжких гріхів, хоча не вільний зазвичай від дрібних гріхів, які долаються постом та молитвою. З чеснот, особливо важливих для ченця, відзначаються смирення, послух і любов, які дозволяють уникнути головної небезпеки – гордині. Тим самим Кесарій Арелатський, разом з іншими

подвижниками, заклав в Галлії і взагалі в Західній Європі міцний фундамент християнської чернечої культури, яка різьчила контрастувала з грубим язичницьким способом життя галльських низів, як і з інтелектуалізованим гедонізмом античної культури.

Серед центрів чернечого життя в Галії виділяється також обитель Кондат (пізніше – Сен-Клу), заснована в 435 р. Романом Юре. Духовний клімат Кондата визначався як впливом традицій східного чернецтва, так і місцевою (Леринською та Ліонською) традицією. На богослужіння та псалмоспіви збиралися тричі на день, життя ченців, що прославилися благочестям, проходило у праці та наукових заняттях. З цього монастиря в різні кінці Галлії і за її межі розходилися подвижники, які створюють нові і нові обителі: Кондат був типовою «обителлю-матір'ю».

Крім Галлії, чернецтво поширилося і по інших західних провінціях Римської імперії. Картина поширення чернецтва в Німеччині та Ірландії досить ясна: можна звернутися хоча б до книг Дж. Лінча [33]. Обмежимося для окреслення суттєвих рис ситуації наступною цитатою: «У Німеччині насадниками чернецтва були: Северин у Норике і Фрідолан (V ст.), ірландець, який прийшов паломником у Пуатьє до труни св. Іларія і, знайшовши його монастир і церкву в руїнах, відновив його, а потім заснував низку монастирів на честь Іларія в Німеччині (на Рейні, Мозелі, у Страсбурзі). У Кельні у VI ст. був жіночий монастир. В Ірландії, прозваний «островом святих», Патрик, який раніше працював у Мамуті, учень Мартіна Турського, заснував таку безліч монастирів, що, за його словами, не обчислити в них ченців, і царські дочки ставали черницями. Але у V ст. тут все ж таки має перевагу біле духовенство.

Частиною добре відомої тоді християнам ойкумени була також Північна Африка, що зазнала ще за часів римського панування античної колонізації (на руїнах підкореного Карфагена). Цей край навіки залишається найважливішим регіоном церковної та чернечої історії завдяки особистості

блаж. Августина, який відіграв визначну роль у розвитку чернецтва і аскетичного богослов'я.

Один із найблискупіших інтелектуалів епохи, він у своїй духовній еволюції пройшов складний шлях від багаторічного захоплення маніхейством та неоплатонізмом до сповідання віри Христової. Це унікальний богослов, котрий був «водночас і новатором, і глибоко закоріненим в античну та християнську традицію; є представником відмираючої римської культури і водночас своїми ідеями – стає відправною точкою для майбутнього» [37, с. 384]. Вважаючи, що антична культура задовольняла лише душевні, а не духовні потреби, Августин виходить із необхідності раціоналізації поглядів на внутрішній світ людини з погляду мудрості (*sapientia*). Зокрема, він вимагає «упорядкування любові» (*ordo caritatis*), висуває положення про те, що аскеза має бути шляхом відновлення Божого образу в людині. Людині слід індивідуально уподібнитися до Христа; одночасно вона має брати участь у будівництві Тіла Христового – Церкви. Августин в своєму вченні про Гради Земний і Небесний твердить, що жити за тілом – значить жити по собі та для себе, по брехні, подібно до диявола, а жити за духом – значить жити за Богом, за Його волею, по правді, не для себе, але для Бога. Тим самим Августин вказує на два шляхи аскетичного подвигу: індивідуальний і церковно-колективний. Християнин, оскільки він в принципі є членом «граду Божого», повинен дотримуватися законів цього граду, що вимагають насамперед зречення гріховного *ego* і здобуття справжнього «я», тобто образу Божого. За Августином, справжнє християнство має бути лише аскетичним [61, р. 269]. Цей християнський аскетизм не передбачає негативного ставлення до тілесного начала в людині, руйнування та придушення емоцій та відчуттів, але їхню «переорієнтацію» на вищі блага. Цей акцент на «внутрішньому», «психологічному», а не на «зовнішньому» визначає все моральне вчення блаж. Августина, і, зокрема, його аскетику.

Августин, пропагуючи євангельський погляд на зречення від власності як ознаку християнської досконалості, стверджував, що кожен, хто зрікається світу, зрікається і свого багатства, якщо воно в нього є, все майно роздасть і звільниться від мирського тягара. Особливу увагу Августин звертав на працю, написавши спеціальний твір «Про ручну працю в монастирях». Цитуючи слова св. ап. Павла «хто не хоче працювати, той і не їж» (2 Фес. 3:10), Августин підкреслює значущість праці в чернечому житті.

Особливо важливим було викриття Августином єресі Пелагія, який навчав, ніби людина здатна опиратися гріху і досягти стану безгрішності лише зусиллями своєї волі, і це може призвести до висновку про непотрібність покаяння та спокутування.

На основі всього викладеного вище можна дійти висновку, що в особі блаж. Августина раннє західне аскетичне богослов'я досягає однієї з найвищих вершин розвитку.

Завершує етап становлення чернецтва латинським Заході діяльність преп. Бенедикта Нурсійського (VI ст.), найбільшого чернечого законодавця, чернечий Статут якого залишається зразковим серед творів такого роду. Це збірник настанов у 73 статтях, які відповідають на всі питання чернечого буття – про місце молитви, праці та відпочинку. і настільки досконалих, що вони дали духовну основу більшості великих орденів [59, р. 29]. Преп. Бенедикт був не стільки вченим, скільки практичним засновником чернечого життя. У своєму «Статуті» він спирається на «Правило вчителя» та «Статут» блаж. Августина. Але якщо «Статут» блаж. Августина був за своєю структурою натхненним есеєм, то «Статут» преп. Бенедикта – це чітка практична програма, прикладний регламент повсякденного чернечого життя. Він підсумовує теорію та практику чернечого аскетизму з часів Івана Кассіана. Статут Бенедикта був єдиним, який був результативним практично, і швидко поширився в Італії та у всій Західній Європі. У подальшій історії західного чернецтва він став домінувати [79, р. 182], побічним результатом

чого стало деяке посилення формалізму та зовнішньої впорядкованості. Це призведе до містичного індивідуалізму й анархічних тенденцій (Франциск Ассизький та ін.). Але в «класичний період» історії західного чернецтва та аскетичного богослов'я рівновага між змістом та формою в основному дотримувалося.

Підсумовуючи, можна разом з Б. Боднарюком стверджувати: «В цілому, ранній західний аскетизм (до VI ст.) за своєю практикою і набутими духовними традиціями демонструє, яким був аскетизм Сходу» [5, с. 69].

Після розколу Східної та Західної церков формуються дві окремі догматичні системи – православна й католицька, в яких вже по-різному потрактовано проблеми гріха й виправдання й аскетичне життя монашества організується за різними принципами.

Згідно з католицьким поглядом, безгрішний райський стан людини був надприродним станом і даром Божим: людина тоді була наділена благодатними духовними дарами (*supernaturalia*) і надприродними дарами (*preternaturalia*), які сковували тілесну чуттєвість. Адам і Єва були вільні від зла і жили згідно з Божою волею. Наслідком гріхопадіння є втрата цього стану, можливість вільного вибору – в тому числі бунту та відходу від Бога, тобто поневолення гріхом. Але при цьому людська природа не була органічно пошкоджена: йдеться про помутніння розуму й ослаблення волі. Природні задатки людини залишалися неушкодженими, хоч і трансформувалися в стан чистої фізичної природи – *status purorum naturalium* [49, сс. 49, 51, 55, 58, 60]. Тертуліан пояснив, як первородний гріх успадковується від батьків до дітей: душа людини виникає з душ батьків у момент зачаття за допомогою творчої сили Бога (трансляціонізм). Ця думка Тертуліана колись приймалася як на Сході, так і на Заході, але в Західній Церкві була відкинута Папою Анастасієм II у 498 р., що поклало початок поширенню теорії про те, що гріх зруйнував гармонію між людиною та матеріальним світом. Блаженний Августин у своїй полеміці з пелагіанами

(IV ст.) запровадив розуміння первородного гріха як злочину, за який кожен несе особисту відповідальність. Ці ідеї розвивали майже всі богослови Західної Церкви. Тридентський собор (1546-1563) затвердив догмат про первородний гріх у католицькій версії: людські уподобання є наслідком первородного гріха.

Після розділення Церков у католицизмі постає ціла низка чернечих орденів, кожний з яких пропонує особливий шлях до спасіння через аскетичні практики.

3.2. Чернечі ордени в католицизмі

На самому початку Церкви саме чернецтво відіграло величезну роль у формуванні основ західної цивілізації. Подвижницький і молитовний подвиг західних ченців залучав до них маси людей, місіонерська праця вела до поширення і зміцнення віри. Серед варварських війн і навал монастир зберігав духовні скарби давнини. У середні віки монахи переписували як священну християнську літературу, так і фольклорно-міфологічні оповіді варварів, світські книги античності, перекладали грецьких і римських філософів, зокрема Арістотеля та неоплатоніків. Архітектура, живопис і музика створювалися в середні віки переважно в монастирях. У цей час з монастиря черпається все: від початків грамоти та елементарних духовно-моральних уроків до методів ведення господарства. Давня традиція, що зберігалася в стінах монастирів, незабаром принесла добрі плоди: на варварському ґрунті сформувалися основи нової синтетичної середньовічної культури. Саме монахи своїм місіонерським ентузіазмом визначили історію Церкви і навіть історію Європи цього періоду [33 та ін.]. Монастирями опікувалися не лише папи, а й світські правителі, які наділяли їх землями та дарували значні грошові дотації.

З самого початку західне чернецтво як таке було орієнтоване на досягнення утилітарних цілей. Монахи різних орденів спеціалізувалися на благодійності, на науковій та просвітницькій діяльності, здійснювали євангелізацію та катехізацію тощо. Все це побудовано на досвіді аскетичної самовідданості, яка сформувалася на спільній із Православ'ям основі. Західна Церква багато в чому завдячує Сходу своїми багатими духовними традиціями, які продовжують жити в монастирях Заходу. Але спочатку є помітні відмінності між західним і східним чернечим життям. Усе це добре висвітлено в багатьох дослідженнях, зокрема – видатних вчених 20 століття. (Дж. Лінч [33], Ж. Дюбі [18], Ле Гофф [32] та ін.).

Однак після розколу церков аскетизм розвивався на католицькому Заході переважно в лоні окремих чернечих орденів; це низка монастирів, що живуть за одним статутом і підпорядковуються генералу цього ордену. Останній зазвичай є абатом найстарішого монастиря ордену і підпорядковується безпосередньо папі. Кожен орден має власну місію, свої специфічні правила гуртожитку, одяг, стиль життя і церковного мистецтва, аж до висування власних учених, літераторів і художників.

Найдавніший католицький орден іоаннітів (Мальтійський, або госпітальєрів) був створений у 1023 р. (тобто в ще нерозділеній Церкві). Структура ордену передбачала п'ять класів: брати-лицарі, брати-священники, інші брати, напівбрати та фаміліари, кожен з яких виконував свою функцію [13, с. 51]. Наприклад, фаміліари були чимось на кшталт нинішніх меценатів – миряни, що підтримували орден фінансово. Орден іоаннітів започаткований італійськими купцями, які збудували лікарню та притулок для паломників, що йдуть до Єрусалиму. Коли хрестоносці опанували на час Палестину, орден спеціалізувався на лікуванні поранених. Папа визнав його як незалежну організацію під назвою «Лицарський орден госпітальєрів Святого Іоанна Єрусалимського». Зміцнівши, іоанніти захопили було силою грецький острів Родос, але були витіснені турками. Карл V дав ордену о.

Мальту, який перетворився на сильну середземноморську державу, зруйновану лише Наполеоном. Після того певний час орден животів у Росії, імператор якої Павло I оголосив себе його великим магістром; після вбивства імператора іоанніти переселилися до Італії; з 1834 р. штаб-квартира ордена знаходиться у Римі на правах екстериторіальності. Крихітна держава охоплює 10 тисяч «лицарів» і 1 мільйон асоційованих членів, які переважно належать до еліти західного світу. Усі вони діляться на власне ченців, «лицарів справедливості» і «лицарів покори», крім «почесних лицарів» і «почесних дам»; особи королівського статусу можуть бути навіть і не-католиками; утім, не приймаються розлучені та не вінчані католики, юдаїсти та комуністи. Аскетична спеціалізація ордена традиційна: організація паломництва та медична допомога.

Утім, справжнім отцем західного чернецтва Римська Церква вважає вже згаданого нами св. Бенедикта Нурсійського, який жив у ранньому Середньовіччі. Нагадуємо, що чернечий статут св. Бенедикта стає визначальною віхою в історії західного чернецтва. Завдяки високому рівню духовного життя бенедиктинські монастирі були авторитетними центрами християнського опікування. Значення бенедиктинських монастирів зросло, коли до них влилися монастирі, засновані сенатором Кассидором (пом. бл. 565 р.), що дбав про збереження класичної освіченості [59, р. 43]. За папи св. Григорія Великого (390-604 рр.) короткий і практичний статут св. Бенедикта був затверджений у західних монастирях повсюдно і швидко поширився по всій Західній Європі. Орден бенедиктинців стає могутньою установою європейського масштабу. Бенедиктинці будують свій ідеал аскези насамперед на участі особистості в Соборно-літургійному дійстві (Ансельм Кентерберійський, Бернард Клервоський, Гертруда Велика).

Активна участь монастирів у мирському житті супроводжувалася зростанням їхньої господарської могутності. Однак це неминуче призводило до ухилення від аскетичних принципів. На великих монастирських землях

тепер зазвичай працювали наймані робітники; це позбавило ченців від обов'язку фізичної праці, що занадто часто відкривало шлях до ледарства. Адже в монастирі в цю пору ринула маса людей, захоплених не так аскетичним ідеалом, як прагненням до спокійного життя і ситості; у монастирях завелася розпуста. Абати великих монастирів у IX-X ст. майже жили у своїх монастирях, проводячи час при дворі світських володарів, де займалися політичними інтригами. Західні церковні письменники цієї пори суворо засуджують такого псевдоченця, який часом досягає вершин церковної ієрархії, але забув про моральний обов'язок і стурбований насамперед чуттєвими спокусами.

Між тим корпус монастирів зростав і кріпнув. «До 1200 р. успадкована від минулого мережа монастирів – чоловічих і жіночих, – капітулів чорних і білих каноніків, військових центрів мілітарних лицарських орденів, госпіталів, притулків для прокажених і пустельницьких хатин стала й могутньою силою в європейському житті. Їх обителі і далі залучали новобранців, пожертвування та грошові внески» [33, с. 286]. Багатства монастирів почали являти собою спокусу для імператора та королів. Монастирі постійно змушували оплачувати то військові витрати, то постачати провізію до дворів князів й т. ін. Усе це вимагало корекції.

Першу спробу оздоровчої реформи монастирського життя зробив Карл Великий (742-814). Він ввів штрафи за порушення цнотливості, припинив бродяжництво ченців, заборонив абатам тримати мисливських собак і соколів, прагнув обмежити збагачення монастирів (хоча сам імператор-реформатор іноді брав з монастирів побори). Діяльність з реформи чернецтва тривала і за Людовика Благочестивого (778-840 рр.).

Справді широка і досить результативна реформа західного чернецтва на рубежі двох тисячоліть пов'язана з абатством Клюні (Франція), заснованому в 910 р., яке стає центром реформаційного руху в X ст. Колись тут проходив чернечий послух майбутній папа Григорій VII, і відтоді

абатство перебуває у постійному спілкуванні з Римом. Воно відразу стало найбільш популярним центром західного чернецтва, що мав величезний моральний авторитет завдяки суворості тутешнього чернечого життя. Отримавши від папи дозвіл приймати під свою владу інші монастирі, клунійці започаткували велику конгрегацію, яка до початку XII ст. охопила близько двох тисяч європейських монастирів, включаючи дуже великі, чий абати та пріори безпосередньо підкорялися клунійському абатові. Послушники всього цього простору перші три роки чернечого життя проводили в Клоні. Найбільшого розквіту клунійська громада досягла в середині XII ст.

З колегії кардиналів виводяться мирські владики, щоб вони менше впливали на політику Святішого Престолу. Монастирі відтепер підпорядковуються безпосередньо папі, а не місцевим єпископам, що дозволяє контролювати останніх через ченців. Забороняється симонія.

Під впливом клунійців, папа Григорій VII вводить обов'язкову безшлюбність усіх священників – целібат. Фактично целібат утвердився остаточно лише з середини XIII ст. [60, р. 62]. Це справді призвело, з одного боку, до морального оздоровлення кліру, який тепер мав один обов'язок – служити Церкві. Але, з іншого боку, духовенство почало неухильно збільшувати свої багатства, насамперед земельні володіння, які вже не могли бути роздроблені. Збагачення Церкви сполучалося з її омирщенням і призвело до занепаду її авторитету. До того ж, на практиці порушення целібату були постійними.

Утім, у цілому Клонійська реформа ґрунтовно зміцнила аскетичні принципи західного християнства. Потужний і централізований рух клунійців мав також велике значення для зміцнення церковного авторитету, а особливо – папської влади.

У XII столітті від бенедиктинців відгалужується ще потужніша гілка – цистерціанський орден (від лат. назви села Сіто поблизу Діжона – Cistercium,

у якому 1098 р. заснував новий орден бенедиктинець Роберт Молезмський). Цистерціанство, що збіглося в часі з фінальним зльотом клюнійського руху, різнилося від нього багатьма особливостями, зокрема установкою на аристократизм і вченість, схильністю жити за традиційним суворим статутом і, нарешті, способом управління. Верховна влада належала спільному Собору абатів, що очолювався «великим «абатом» – настоятелем монастиря в Сіто, та чотирма «головними абатами» – настоятелями чотирьох найбільших цистерціанських монастирів. Великий абат звітував перед Собором і міг бути зміщений ним.

Цистерціанські монастирі багато в чому завдячують і св. Бернарду Клервоському, натхненникові Хрестових походів. Характерно, що Бернард, будучи архієпископом Мілана, наказав винести з собору всі прикраси [77, р. 288]. Монастир у Клерво, в якому почав працювати Бернард з 20-ти років, вирізнявся суворістю виконання статуту св. Бенедикта. Шість годин на день відводилося молитві, решта часу – тяжкій фізичній праці. Взимку понад п'ять годин присвячувалося читанню та коментуванню Святого Письма та інших духовних книг. Їжею тут служив грубий хліб з приправою з овочів, олії, солі та води. Двічі на день дозволявся сон – у загальній кімнаті, на твердому ліжку; спали в одязі, не розстібаючи паска, завжди готові піднятися на поклик абата. З 1115 р. Бернард стає абатом монастиря в Сіто, й авторитет монастиря та його абата став стрімко зростати [67, р. 194]. Цистерціанці набули впливу тому, що досягли успіху ще й у вчених заняттях, зокрема – здійснили звірку Святого Письма за кращими кодексами, переписаними ними. До 1300 р. у багатьох країнах Європи нараховується спільно вже 700 цистерціанських монастирів, об'єднаних на «Хартії милосердя» (*Chartia caritatis*), яка стала духовною базою ордену.

Втім, і цистерціанські монастирі незабаром стали багатіти, набувати земельних володінь. Але, на відміну інших орденів, цистерціанський статут забороняв використовувати найману працю селян і приймати ренту на

користь монастиря. Тому цистерціанці поділяли свої земельні володіння на ділянки; ченці працювали лише одному з них. На інших селилися і працювали селяни та ремісники, частково підпорядковані монастирській дисципліні та зобов'язані носити бороди. Однак, на відміну від ченців, їхня розумова робота зводилася лише до 4-х молитов і послуху.

Занепад цистерціанства почався у XIV ст., коли у свідомості західноєвропейської людини порив до аскези витісняється ренесансним гедонізмом.

Поряд із цистерціанцями розквітають й інші середньовічні чернечі ордени. Одним з найвідоміших став орден тамплієрів. Їх знаменитий герб зображував двох лицарів, що їдуть верхи на одному коні. Це інтерпретувалося двояко: як поєднання у тамплієрові двох функцій – ченця та лицаря або як відмова від матеріальних статків, бідність [16, с. 85].

Групи, об'єднані загальним статутом і життям на кшталт монастирського, стали утворювати конгрегації. Така конгрегація августинців – за прикладом Августина Блаженного, який організував гуртожиток кліриків; сюди ж примикають конгрегація св. Руфа (Роха), заснована кліриками з Авіньйона, та конгрегація св. Віктора, яка стала у XII ст. центром та опорою теологічного містицизму. Премонстранський орден, що виник на початку XII ст. і був близьким до цистерціанської програми, реалізував за підтримки Святішого Престолу аскетичну реформу єпархіального духовенства. Всі ці ордени різнилися статутами, функціями та духовною спеціалізацією та способом управління. Утім, структурно вони зазвичай поділялися на три групи – брати-воїни, капелани (священики), брати-служителі, а очолював їх магістр (гросмейстер), котрий призначався Папою пожиттєво [22, с. 41].

Зрештою, величезна кількість ченців, які живуть по-різному, викликала в Католицькій Церкві занепокоєння. На 4-му Латеранському Соборі в 1215 р.

всі ордени було реорганізовано за цистерціанським зразком, а створення нових орденів заборонено.

Проте наростання єретичного руху і змирщення католицизму зводили нанівець спроби впорядкування чернечого життя. Стали виникати угруповання «нужденних монахів», які не завжди виступають як опозиція офіційної Церкви. Деякі з них, навпаки, наголошують на своїй лояльності по відношенню до неї і прагнуть оздоровити церковний організм в цілому.

Насамперед, сказане стосується францисканського та домініканського рухів, які завдячують своїм виникненням яскравим та харизматичним особистостям, канонізованим згодом Католицькою Церквою.

Достоїнною особистістю був Франциск Ассізький (XII ст.), який залишив мирське життя і почав жити, подібно до жебрака Христа, відмовившись від загальноприйнятих норм поведінки, сім'ї та багатства. Важливою частиною життя Франциска була містична практика. «Життєписи описують декілька «зустрічей» засновника ордену міноритів з Ісусом та надприродним світом. Містичні дива почались в напівзруйнованому храмі Сан-Даміано, де, згідно з другим життєписом Фоми із Челано, до Франциска звернулося розп'яття з проханням відновити храм. Містична практика залишалися вагомю часткою *exemplum* святого і завершилися його стигматизацією» [50, с. 35]. Тілесно він постійно страждає – саме з Франциска починається оголошення стигматів серед католицьких аскетів; втім, він намагається приховати це, але брати помічають, що він не може вільно ступати на всю ногу, при пранні на його білизни виявляється кров. Утім, він проповідує любов й оптимізм у справах вдосконалення нашого грішного світу.

Франциск проповідує всім – від турецького султана до птахів. У народі його називають «дзеркалом Христа». Незабаром – у 1207–1209 роках – у Франциска з'явилися послідовники – «каючі з Ассізі», які оселилися зі своїм наставником у курені біля міста і проповідують народу Євангеліє. Їх ранній

статут відомий лише за переказами: він складався з євангельських цитат і не містив рекомендацій щодо їжі та одягу, як і інших норм. Громада, строго кажучи, не мала чернечого характеру, що й привабило до неї народ, захоплений новими та незвичайними формами пустельництва. Життя святого й його наслідувачів настільки вражало їхніх сучасників, що про них складається ціла низка легенд [26].

Спочатку Франциска і послідовників, що зібралися навколо нього, римська курія сприймає насторожено: вони надто схожі на анархічних єретиків, їх жебрання здається викликом Католицької Церкви з її зростаючим обмирщенням і багатством. Але Франциск постійно наголошує на своєму благоговінні перед Церквою. І папа Інокентій III вирішує обернути цей рух на користь Церкви.

Папам виявилось вигідно протиставити францисканців єретикам-анархістам, але під їхнім кураторством почала вивітрюватися незалежність, що робила учнів Франциска вільними. Францисканський рух став стрімко розростатися і, одночасно, набувати рис, притаманних звичайним чернечим орденам. Та й постанова Латеранського Собору, згадана вище, забороняла ініціативи у сфері чернечого життя. Франциск, змушений зважати на все це, створив у 1223 р. офіційний статут, який був затверджений папою Гонорієм III. Статут вимагає звичайних обітниць послуху, цнотливості та бідності; послушники приймаються до ордену після року випробування. Не можна володіти грошима та майном; мандрувати слід пішки (верхом – лише у разі хвороби), без палиці, суми, хліба та грошей. За порушення обітниць цнотливості францисканець виганяється з ордену. На чолі стоять міністри, які очолюють окремі провінції; вони не повинні зловживати владою або наказувати будь-що всупереч Статуту – інакше вони не повинні коритися; покарання відбуваються лагідно, без гніву. Особливістю ордену було те, що францисканцям наказувалося жити не в монастирях, а в світі, звертаючись до простого народу зрозумілою йому національною мовою, бути прикладом

бідності та аскези, віддаватися благодійності та місіонерству. Втім, одним із оточуючих Франциска це стало здаватися надто суворим, а іншим – навпаки, недостатнім. Після смерті Франциска (1226) в ордені намітився розкол. Перемогу здобув середній напрямок, що зберігав міцний зв'язок із Церквою (його представником був, наприклад, знаний богослов Бонавентура). Жіноче відгалуження ордену, створене св. Кларою, отримала назву клариски.

Францисканці стали вірними слугами курії. Поряд з домініканцями вони стали незмінною опорою пап на церковних Соборах. З 1256 францисканці отримують право викладати в університетах і користуються ним донині. Папи вміло використовували цей рух для зміцнення єдності церкви та власного стану.

Ще більш здобуто було вигоди із заснування домініканського ордену. Його фундатором був Домінік де Гусман (1170-1221), котрий бачив у поверненні до євангельської бідності єдину можливість відновити авторитет Церкви в очах народу та єретиків. Домініканський орден ставить своїм головним завданням безпосередню духовну боротьбу з альбігойцями, катарами та вальденсами.

Спочатку Домінік, не побоюючись небезпек, проповідував серед хрестоносців, які виступили на заклик Церкви на збройну боротьбу з єретичним рухом, що підняв голову в Південній Франції. Після того як військо хрестоносців опанувало Тулузу, Домінік почав клопотати про створення особливого ордену братів-проповідників.

Папа на Латеранському Соборі схвалив план Домініка, але, дотримуючись постанови Собору, що заборонила створення нових орденів, запропонував Домініку дотримуватися одного із затверджених статутів. Повернувшись до Тулузи, Домінік зі своїми співробітниками вважає основою нового ордену статут Августина Блаженного, доповнений деякими положеннями статуту премонстранського [82, р. 203]. У 1216 р. орден затверджується папою Гонорієм III. На чолі ордену став обраний довічно

генеральний магістр, він керував орденом разом із Генеральним капітулом, котрий збирався кожні два роки.

Особливість домініканського ордену полягала у поєднанні чернечої ідеї з активною проповіддю та боротьбою з єресями. Домініканці відіграли важливу роль у розгортанні діяльності інквізиції, перетворенні її з мирної канцелярії на активну силу [82, р. 319]. Саме ордену домініканців було доручено ведення процесів з виявлення та передання суду єретиків. Самі домініканці називали себе *Domini canes* – «пси Господні», підкреслюючи свою охоронну роль.

Ідеал євангельської злиднів Домінік прийняв не відразу. Тут на нього дуже вплинули як особисто Франциск, так і разючий успіх францисканського руху. У 1220 році на загальних зборах було встановлено обітницю злиднів, і лише через 8 років (у 1228-му) були встановлені загальні правила ордену. Членам ордену було категорично заборонено купувати (здавати в оренду) землі, просити грошей, мати особисті речі. Прикладом граничної суворості тут виступив сам Домінік, котрий навіть надав обітниці бідності суворіший статутний характер порівняно з францисканцями.

Порівняно з францисканцями, які люблять проповідувати простим людям, домініканці були менш демократичні, прагнули до якісної освіти і високої теології як однієї з головних своїх цілей. При своїх монастирях вони створили мережу шкіл різних ступенів, зробивши підготовку проповідників незалежною від західних університетів, що активно формувалися на той час.

Виникали й інші жебракущі ордени, наприклад – кармеліти (назва йде від гори Кармель, на якій свого часу оселилися пустельники, що з'явилися тут біля джерела св. пророка Іллі) у руслі руху хрестоносців. Орден, услід Іллі, практикував постництво, усамітнення та споглядальність. Після вигнання хрестоносців з Палестини, кармеліти активно засновують чоловічі та жіночі монастирі та до середини XIII ст. поширюються по всій Центральній та Західній Європі; статут їх затверджується папою у 1247 р. У

XVI ст. два іспанські містики – Тереза Авільська та Хуан де ла Крус – повертають ордену кармелітів початкову суворість, зокрема у дотриманні абсолютної бідності. Після Тридентського Собору (1545–1563) орден розбився на групи, серед яких виділяються босоногі кармеліти, жебраки, які працюють із молоддю та місіонерські.

Єресі, пригашені було на якийсь час, спалахнули з новою силою і вилилися в рух Реформації. Але Реформація породила Контрреформацію, частиною програми якої було прагнення свідомих католиків очистити Церкву, не руйнуючи її. І тут на перший план виступає єзуїтський орден, або Товариство Ісуса (лат. *Societas Jesu*). З іншого боку, безмежна індивідуалістична свобода, що виявилася в протестантському християнстві, була не менш небезпечною для церковної ортодоксії. Необхідно було потужне теологічне протистояння розпочатий Реформації.

Початок новому ордену поклав іспанський дворянин Ігнатій Лойола, який навчався філософії в Паризькому університеті, служив офіцером і не думав, здавалося би, про монаше покликання. Думка про покликання прийшла до нього під час одужання після ампутації ноги. 15 серпня 1534 р. Лойола з шістьма сподвижниками принесли на Монмартрі (Париж) обітницю бідності, цнотливості та апостольського служіння – у Святій Землі або скрізь, куди направить папа. Канонічно орден затверджено 27 вересня 1540 р., коли папа Павло III спеціальним документом «*Regiumini militantis Ecclesie*» схвалив попередній проект статуту («*Prima formula instituti*»), благословив складання статуту та обмежив число членів ордену шістдесятьма. Обмеження це було, втім, знято за три роки. Орден не підкорявся місцевим єпископам і від початку орієнтувався на безпосереднє зміцнення папської влади.

У єзуїтів користується значенням основного документа добірка, що називається «*Institutum*» (сюди входять: власне статут ордену, «Короткий виклад статуту» і «План вчення», правила та статuti окремих конгрегацій, інструкції генералам ордену, що стосуються справ ордену папські булли, а

також чий особистий авторитет підігрівався вірою в нього як чудотворця. Написані «Духовні вправи» ще до вступу до Університету і набагато раніше прийняття чернецтва і священства – на лікарняному ліжку, після згаданої ампутації. Членами ордена часто стають священники (або особи, які готуються до прийняття сану). Крім того, до ордену входять брати, які не лише допомагають вести літургію, а й виконують різні господарські справи. Велику увагу з самого початку єзуїти надавали освіті: організовані ними школи вчили не лише теології, але також філософії, мали при собі астрономічні обсерваторії, театри та нерідко були самими монументальними будівлями у місті [74, р. 14].

Специфікою єзуїтського аскетизму є, по-перше, обітниця, яка відсутня в інших орденах – абсолютного послуху Папі; він приноситься елітою ордену. По-друге, всі члени ордена дають п'ять особливих т. зв. простих обітниць: 1) не шукати обґрунтувань для пом'якшення обітниці бідності; 2) не допускати такого пом'якшення на практиці; 3) не шукати церковних посад поза орденом; 4) приймати такі лише тоді, коли сам орден накаже їх прийняти; 5) не позичати і не шукати мирських постів та нагород поза орденом. Править орденем генеральна конгрегація, що знаходиться в Римі й підпорядкована безпосередньо папі. Генерал обирається довічно; він позбавляється влади у надзвичайному випадку. Він наділений багатьма повноваженнями: призначати посадових осіб на будь-якому рівні та звільнювати їх; у будь-якій справі за ним лишається останнє слово. Конгрегація може змінювати статут, видавати нові декрети та ін.

Ігнатій Лойола організував Єзуїтський орден у кризову для католицизму пору з метою протидії протестантизму та боротьби з некатолицькими конфесіями взагалі. Єзуїти мали завжди бути наготові. Ігнатій Лойола забезпечив єзуїтам повну незалежність від усіх світських привілеїв, звільнив їх від тих церковних обов'язків, які могли б обмежувати їхню безпосередню діяльність, забезпечив їм найвищі привілеї світського

духовенства. Отже, єзуїти хоч і пов'язані чернечими обітницями послуху, злиденності та цнотливості, але вони парадоксальним чином і не ченці, і не світські священики, а являють собою щось абсолютно незалежне.

Ідея єзуїтів, впевнених, що вони, як ніхто, «наслідують Христа», полягала в тому, щоб боротися з ворогом його ж зброєю. Якщо Ренесанс спокушав людей тілесною наготою в мистецтві, гедонізмом і моральною вседозволеністю, то вони вважали – слід відповідати цією ж мовою. При цьому вони ставлять за мету, будучи вченим, перевершувати інших вчених; будучи йогом – перевершити тубільних аскетів за рівнем самовдосконалення та ін. Одежу єзуїти носять найрізноманітнішу – залежно від місцевості; скажімо, у східних землях вони одягаються так само, як і оточуючі. У відносинах з оточуючими єзуїти беруть приклад із Лойоли, який «умів поєднувати вимогливість із делікатністю» [66, с. 259]. Взагалі ж їх вміння входити в довіру, як і гасло «Мета виправдовує засоби», стали притчею в язиках. Це справжня «таємна гвардія» Ватикану (характерно, що в ордені немає жінок): єзуїти готові негайно виконувати будь-яку справу, доручену Римським Папою.

Висновки до розділу 3

Західна православна аскетична традиція зазнала сильного впливу досвіду східного чернецтва. Спочатку Захід, тоді ще православний, сформував аскезу та чернечий рух, однотипний до тих, які спостерігалися на Сході. Західним аскетам доводилося також долати сильнішу інерцію язичницьких впливів за умов варваризації Західної Європи у добу Середньовіччя. Не в останню чергу через це поступово в західному аскетичному богослов'ї та практиці аскези сформувалися відмінні від східної традиції риси: раціоналізм, схильність до гуртожитку, суворий статутний лад життя аскетів.

Після розколу церков аскетика розвивається на католицькому Заході переважно у вигляді вчень різних теологічних шкіл, пов'язаних із програмами тих чи інших чернечих орденів, поширених на території всього світу. Від початку вони доволі різнилися між собою (іоанніти, тамплієри, бенедиктинці, цистеріанці, кармеліти та числ. інші). Кожен орден мав власну місію, свої специфічні правила гуртожитку, одяг, стиль життя та церковного мистецтва, але в історії католицьких орденів чітко простежується поступова руйнація святоотцівської традиції. Такі угруповання як тамплієри, взагалі увійшли в конфлікт з церквою і світською владою. Довго трималася православна традиція св. Бенедикта, що давала нові відгалуження, але вона вичерпалася в нових умовах зростання омирщення Західної Церкви і піднесення папства.

Зростання матеріальної могутності і світського впливу монастирів породжувало незліченні зловживання. Це породило як інтенсивні єретичні рухи «жебракуючих проповідників», так і виникнення згодних з Церквою «жебракуючих орденів» (францисканці та домініканці), що відновили авторитет католицизму.

Виклики Нового часу, починаючи з Реформації, породили оригінальне аскетичне угруповання єзуїтів, які поставили за мету боротися з постренесансною свідомістю, використовуючи при цьому філософсько-художню мову самого Ренесансу. Єзуїти ввели також систему духовних вправ, покликану відродити духовність, однак непомітно для себе дедалі частіше впадали у спокусу приймати за духовне – душевне, і гордовито уподібнюючи себе до Христа. Єзуїти активно беруть участь у суспільному житті, вони опікуються наукою та освітою; попри те, що свого часу орден навіть заборонявся через його активну участь у політичних інтригах, він продовжує зберігати свою впливовість; нинішній папа Франциск належить до цього ордену.

АСКЕТИЧНА ІДЕЯ В ПРОТЕСТАНТИЗМІ

4.1. Скасування чернецтва

Протестантизм почав свою самоідентифікацію з категоричного заперечення традиційного досвіду аскетизму. Водночас протестанти поширили дух стриманості, відкинувши будь-яку розкіш, яка покликана в ортодоксальних церквах символізувати блиск Царства Небесного. Утім, усе ж таки тут відбилася загальна криза західного аскетизму, а плодом шляхетного поривання Реформації до відновлення Церкви та її апостольської чистоти стало вільнотомне заперечення повноти історичного розвитку церкви.

Разом з тим, Реформація продемонструвала, що коріння такого заперечення знаходиться в самому католицькому ґрунті. Виродження чернечого життя і потьмарення чернечих ідеалів у пору Ренесансу були визначені сумним станом монастирського життя на Заході. Але протестанти знищили чернецтво взагалі. Ігнорування колосального духовно-подвижницького досвіду, який почав тут відчуватися як шлях, що утискує «ренесансну особистість», стало свідченням уявного Богообрання, яке неодмінно веде до вічної смерті. Адже саме в самозреченні і відході від світу людина знаходить справжню свободу в Богу – тому чернець і є символом євангельських чеснот. Протестанти ж оголосили перехідний за своєю суттю, сповнений гріха світ єдиною областю застосування людських сил, поставивши перед людиною нерозв'язне завдання: одночасно жити всією повнотою мирського життя, примножувати блага – і водночас внутрішньо від нього не залежати. Усе це суперечливо супроводжується, з одного боку, посиленням морального ригоризму, наростанням тенденції до тотального контролю за життям кожного. З іншого – розмиваються самі основи християнства, а ґрунтовні протестантські секти витісняються

авантюристичними культами, які будують авторитет на сумнівних особистостях. У західному суспільстві нарастають такі явища, як матеріалізм, агностичний настрій та окультизм. Це свідчить про те, що ідеал «мирського аскетизму» забезпечує на Заході лише хиткий пріоритет християнських цінностей.

Голоси, які потребують оздоровлення Церкви, з особливою силою зазвучали на півночі Європи, де резонанс Середземноморського Відродження з його неоязичницькими тенденціями відчувався слабше. Європейська провінція довго зберігала недоторканим ідеал аскетизму. Зокрема, цікаво, що сильний аскетичний умонастрій існував цієї пори в Чехії. Проповідь Гуса та їй подібні явища породжені були насамперед деградацією тодішнього католицького чернецтва, не здатного вже забезпечити природну християнську потребу існування аскетичного полюса благочестя. Інша річ, у якому напрямку розвинулися ідеї реформаторів, які взагалі відкинули колосальний аскетичний досвід чернецтва разом із церковним Переданням.

Ще більш яскраво розгорнулося все це в сусідніх германських краях. Колосальну роль у повній відмові протестантизму від чернечого устрою зіграли особистість і проповідь августинського ченця Мартіна Лютера, який замолоду прийняв чернечу обітницю, відмовившись від блискучої університетської кар'єри. Лютер вступає в Ерфурті до ордену августинців-пустельників послушником у 1505 році; через рік приймає постриг і сан священника: йому було в цей час 24 роки. З 1505 по 1517 р. він суворо жив за статутом обсервантів в ерфуртському монастирі і пізніше в обителі Віттенберга, сприймаючи уроки суворого аскетизму від досвідченого духовника [51, с. 176-177]. Він продовжує вести звичайне чернече життя і після публікації своїх 95 тез у 1517 р.

Знамениті 95 тез Лютера, прибиті до дверей Віттенберзького Собору, ознаменували собою початок відкритого та широкого обговорення кризи Західної Церкви, і симптоматично, що саме аскетичним питанням тут

приділено особливу увагу. Вже в 1–4 тезах Лютер критикує практику індульгенцій, протиставляючи хабарництву та обмирщенню кліру високу моральність людей Євангелія. Лютер закликав до голосу совісті індивіда, який, як він вважав, може зміцнюватися лише внаслідок прямого вивчення Писання. Фундатор Реформації вважав, що кожний може інтерпретувати Біблію на власний розсуд, і це стало, за висловлюванням А. Макграта, однією з найнебезпечніших ідей, що в майбутньому породить «неконтрольований процес розмноження тлумачень, який тоді мало хто міг очікувати чи передбачити» [35, с. 10]. У 30–40 тезах Лютер доводить необхідність щирого особистого покаяння, яке не замінить формальне прощення гріхів за плату.

Проте критичне ставлення до чернецтва намічається у творах Лютера лише з 1520 року, а повністю відкидається принцип чернецтва у 1521 році – у трактаті «De votis mona». 9 вересня 1521 року Лютер звертається до ченців, проголошуючи, що той, хто прийняв обітницю, не тільки вільний зняти її з себе, а й просто зобов'язаний це зробити, оскільки, на його думку, Бог взагалі не визнає обітницю, які суперечать євангельській свободі. Сам Лютер виходить із чернецтва лише у 1524 році, після того як його оголосили поза законом і піддали анафемі; це стало початком його повного розриву з католицькою церквою [72, р. 202]. Цей вчинок не був зовнішнім актом або демонстративною дією: живучи в чернечтві, Лютер виявив, що воно не рятує від спокус, і боротьба з самим собою виявилася для нього нестерпною: зрештою він одружився і став заперечувати необхідність чернечого аскетизму. Іншими словами, до чернецтва ця людина виявилася особисто не призначеною.

Сповідь Лютер спочатку вважав абсолютно необхідною і визнавав за Таїнство. Але водночас народжується і скепсис. Лютер засуджує католицьке духовенство, яке суворими та лицемірними підходами перетворює сповідь у духовну тиранію. Він також не вважає за можливе перерахування усіх гріхів, але наполягає на збереженні приватної сповіді («Аугсбурзьке сповідання»,

1531 р.). Утім, згодом у лютеранстві утвердився погляд на сповідь як щось необов'язкове.

Будучи невисокої думки про людину (тут можна знайти порівняння з «соляним стовпом» і «чурбаном»), Лютер не вірив у те, що людина відновлюється навіть після навернення до Христа, оскільки акт виправдання відбувається у Богові, а не в людях [«Формула згоди»]. Характерно також, що у Лютера центр уваги переноситься на необхідність піклуватися про людину в її земному житті (полеміка з уявленням про владу папи над душами в чистилищі).

Не менш рішуче зрікалися чернецтва й У. Цвінглі, якого замолоду даремно прагнули залучити до своїх лав домініканці, та Ж. Кальвін, який вважав, що для благочестивого життя доволі суворо дотримуватись заповітів Біблії, яка є єдиним джерелом віри.

Таке радикальне спрощення догматики виглядало ззовні як повернення до «апостольської простоти», хоча насправді церкву тут просто спробували повернути на ґрунт суто юдейських засад; без духу Храму, служіння, священства, жертвоприношення; кірха, зовнішньо зберігаючи ознаки церкви, фактично є лише молитовним зібранням на кшталт синагоги. Цей пуризм виглядає як аскетична відмова від духовної спадщини античності, він був закономірною реакцією на неоязичництво Ренесансу.

Лютерани значно опростили і богослужіння, хоча утримали від католицької традиції певну урочистість чину; допускаються зображення – але не як об'єкт поклоніння, а як просте нагадування про священну історію. По суті, відбулося повернення до традиції синагоги – молитовних зборів, паліативу Єрусалимського Храму. Подальший розвиток протестантського богослужіння (в кальвінізмі та ін.) полягав у посиленні зовнішнього аскетизму – відмові від зображень взагалі, від найбагатших традицій європейської церковної музики (для псалмів стали використовуватися

мелодії народних пісень) і архітектури. Таким же свідченням збіднення християнства стало відкидання Лютером чернечої традиції.

Звичайно, однією з основних причин того, що Лютер зняв чернечу рясу, був занепад монастирського життя на Заході взагалі. Але слід визнати, що Лютер відкидає чернече життя не стільки через видиме спотворення католицької чернечої традиції тієї епохи, скільки виходячи із загального духу Реформації. Про це свідчать такі його твори, як *Confessio Augustana* (1530), Шмалькаденські статті (1537), Цюріхське сповідання (1556) і Ларошельське сповідання (1557). Лютер виходить із того, що все відбувається «тільки милістю» Божою, а не добрими справами людини – тому й не потрібні священики, обряди, обітничі та монастирі. Лютер тепер стверджує, що інститут чернецтва не тільки не потрібен, але навіть шкідливий: монастир поневолює людину і відволікає її від життєвих реалій. Оскільки, за Лютером, кожен сам собі і священик, і чернець, що самовіддано служить Богу, то немає потреби відокремлюватися від світу – весь світ є ніби монастир. І головне – не порятунок у інобутті, а щоденний подвиг у світі. Необхідно постійно самовдосконалюватися в ході вирішення земних проблем, ніби внутрішньо усуваючись від них, що є служінням як Богу, так і ближньому. Центр уваги переноситься з метафізики на етику.

У результаті аскетична практика католицької і взагалі ортодоксальної традиції розглядається, як і Святе Передання, як суто людський досвід. Релігійний аскетизм замінюється «світським» аскетизмом.

Антимонастирська проповідь Лютера та інших ентузіастів Реформації знайшла досить широкий відгук у багатьох членів орденів ченців та насельників монастирів. Ченці залишають монастирі, які скасовуються, а їхнє майно конфіскується протестантською світською владою. З 1525 по 1648 роки у Німеччині зникає 416 монастирів [72, р. 301]. Ця ж картина спостерігається в усьому Старому світі скрізь, де протестантизм пускає своє

коріння, а також потроху переміщається на американський континент, де протестанти знаходять прихисток від переслідувань на батьківщині.

Це було виразом загальної кризи західного аскетизму, що втратив живий зв'язок із глибинною святоотцівською традицією.

4.2. Концепція «світського аскетизму»

Реформаційний рух виявив, що в суспільстві бере гору індивідуалізм, що стимулює особисте, власне тлумачення Писання. Але при цьому протестанти парадоксально перенесли увагу в трактуванні проблеми порятунку з індивідуального уникнення світу, притаманного східній традиції, на зовнішню поведінку людини.

Справа в тому, що на Лютера вплинув учень середньовічного католицького містика Екхарта Йоганн Таулер (XIV ст.), який вважав, що тільки безпосереднє спілкування з Богом може забезпечити мирську діяльність людини в дусі Євангелія. Знайти Бога в надрах душі – це шлях, сповнений аскетизму і страждань, що становить як би розп'яття створеної істоти, котра усвідомлює нікчемність зовнішнього світу. Це було протиставлення «внутрішньої людини» «зовнішній», утвердження нового статусу індивідуалізму у сфері християнської релігії. Звідси й теза «другого народження» згори, усвідомлення Бога як «особистого партнера» віруючого і, як наслідок, множення гордині та відкидання церковного досвіду.

Згідно з ідеалом «світського аскетизму», для порятунку не слід йти в монастир і умирати своє тіло, як наказує глибинна християнська традиція. Слід жити у світі, віддаючись його справам і прагнучи цей світ удосконалити, залишаючись внутрішнім ніби чужим світові. Це стимулює моральну енергію людини та сприяє зміцненню християнських засад у суспільному житті. Ж. Кальвін прямо заявляв, що багатство й процвітання є ознаками Божого благовоління людині. Відомий соціолог XX ст. Макс Вебер

у знаменитій книзі «Протестантська етика і дух капіталізму» [10] доводить, що процвітання західного світу, згладжування таких суспільних хвороб, як жебрацтво, гноблення тощо, стало можливим лише завдяки протестантизму та його ідеалу світського аскетизму.

Не можна не визнати справедливості цих слів, особливо якщо врахувати, наскільки розгалужено функціонує у західних протестантських суспільствах різного роду благодійність. Однак нічого принципово нового тут не міститься. Адже й у православній традиції існує ідея «порятунку у світі». Ідея внутрішньої незалежності християнина від світу, так само як і прагнення покращити світ шляхом удосконалення земних форм людського гуртожитку, існували вже на зорі християнства і ніколи не згасали ані у Візантії, ані в країнах візантійсько-православного культурного регіону.

Крім того, слід визнати, що ідея «світського аскетизму» у своєму подальшому розвитку приводить об'єктивно до секуляризації культури, а зі згасанням релігійного почуття — просто до зміцнення матеріалістичної свідомості та споживчої ідеології, до бездуховності та атеїзму. Публікація же у виданнях на кшталт «Біблійного довідника» Геллея порівняльних таблиць, у яких цілком серйозно доводиться, що Бог більш благоволяє до протестантських країн, оскільки вони найбагатші, взагалі виглядає наївним блюзнірством [14]. «Нехай не хвалиться багатий багатством», — закликає пророк Єремія (9:23). Адже не в багатстві, як каже Євангеліє, здобувається Царство Небесне, і багатію, як відомо, увійти в нього важче, ніж верблюду в вушко голки (Мт. 19:23; Мк. 10:25).

Прагнення справедливого розподілу земного багатства привнесло в протестантизм віяння, які важко визнати за християнські. Так, тут відразу ж намітилася радикальна течія анабаптистів, представники якої пішли далі Лютера у справі руйнування аскетичної традиції. Рух очолювався священиком Томасом Мюнцером та ремісником Миколою Шторхом. Анабаптисти спробували відновити старозавітний ідеал «спільноти святих»;

підігрівало ситуацію їх вчення про загальну рівність людей у земному житті та колективну власність. Комуна під керівництвом Мюнцера оголосила себе Новим Сіоном, що супроводжувалося руйнуванням храмів та побиттям духовенства [65, р. 194]. Ранні анабаптисти закликали до збройної боротьби на кшталт епохи Суддів. Під впливом їхньої проповіді селяни взялися за зброю, бунтуючи проти князів. У першій чверті XVI ст. численні області Німеччини були охоплені полум'ям Селянської війни. Обурення проти цього агресивного революціонізму було загальним. Навіть Лютер, уже не соромлячись, закликав убивати повсталих, як шалених собак. Сучасні послідовники анабаптизму (гуттерські брати, меноніти), щоправда, позбулися цих войовничих тенденцій, сповідуючи послідовний пацифізм. Але цей крен дуже промовистий: анабаптисти спробували силою встановити Царство Боже вже тут, на землі, в ім'я земних благ. Вони об'єктивно стали предтечами комуністичної утопії. Ясно, що тут не може бути й мови ані про справді християнський аскетизм, ані навіть про смирення як таке взагалі.

При цьому Мюнцер закликав «зробитися внутрішнім дурнем», відмовитися від тієї розсудливості, яку насаджувала схоластика. Це була загальна установка протестантизму, який не тільки прагнув, як завжди наголошується, йти в ногу з науково-критичною свідомістю нової епохи, а й охоче апелював у своїх містичних поривах до сфери ірраціонального. Та й ідеї Лютера про виправдання лише вірою, відмова від тисячолітньої чернечої практики конкретного добродійства привели у своєму логічному розвитку до відмови від ідеї вільної волі і, отже, дієвості покаяння, і до вчення Кальвіна про безумовне приречення. «В основі релігійно-філософської доктрини Ж. Кальвіна лежала ідея предетермінізму – учення про т. зв. подвійне напередвизначення. Кальвін учив, що Бог ще до створення світу у своєму абсолютному передбаченні майбутнього призначив одним вічне блаженство, а інших прирік на вічні муки в потойбічному житті. Ніхто не знає, яке пророцтво належить йому» [28, с. 85]. Утім, Кальвін навчав, що кожна

людина повинна жити так, ніби вона призначена спасінню, зрештою врятовуються лише ті, кого захоче обрати Бог. Простежується благовоління Бога не у сфері аскетичного відходу від світу, а в суспільній та господарській сферах: життєвий успіх є індикатором любові Бога до людини. Ідея мирського аскетизму тут отримує дещо гротескний вираз. Ці дивовижні для християнина міркування поєднуються з уявленням, що «видима церква» служить лише оболонкою «церкви невидимої», у якій відбувається спасіння. Завдання «видимої» церкви – дбати лише про чистоту життя. Невидима ж церква, за Кальвіном, зобов'язана судити та карати. Кальвіністські громади досягли успіху в насадженні похмурості: якщо лютерани зберегли церковне мистецтво – нехай і не як сакральний об'єкт, тут молитовні збори позбавлені вже всяких прикмет художньої прикраси; тут прийнято одягатися лише у чорне; навіть сміх вважається гріховним. Женева під владою Кальвіна перетворилася на якусь подобу монастиря, але ніколи в традиційних монастирях людська гідність не зазнавала такого приниження, а свобода особистості – такого утиску. Потрібно було неухильно відвідувати богослужіння; регламентувалися ввезення та читання тих чи інших книг; імена, якими називали немовлят і навіть меню повсякденного столу (див. протоколи кальвіністської церковної ради).

Кальвіністська доктрина виявилася резонансною: квакери, пуритани, пресвітеріанці та інші відгалуження цього вчення взяли гору в Англії та США, у багатьох країнах світу. Не менш жорсткими методами стверджували своє розуміння християнства та послідовники Ульріха Цвінглі (1484–1531). Цвінглі йшов у Реформації власним шляхом, полемізуючи з Лютером. Насамперед, він наполегливіше прагнув звести все лише до Писання, і не допускав, подібно до Лютера, того, що просто не суперечить Писанню («67 тез»). Цвінглі заперечував усе, що відволікає людину від самопоглибленої молитви. Цвінгліанці люто громили католицькі храми, знищуючи ікони та статуї; вони відмовилися навіть від вживання музики. Таїнства зведені до

обрядів; сповідь – марна: як і Кальвін, Цвінглі був упевнений, що врятуються лише обрані Самим Богом. Цвінглі розпочав втілювати свої ідеї «коштом секуляризації монастирської власності, коли прибутки з духовних закладів і монастирів були використані на соціальні потреби» [17, с. 149]. У 1524 р. у Цюріху та цюріхському регіоні, де утвердилося цвінгліанство, було закрито всі монастирі, їх будівлі – визначено під школи та бібліотеки, а майно передано на освітні та філантропічні цілі. Згодом цвінгліанство злилося з кальвінізмом, являючи собою драматичну сторінку Реформації, на якій зафіксовано не лише прагнення до оздоровлення церкви, а й люта неприязнь до церковної традиції та культури, до багатства життя людського духу, який реформатори прагнули всіляко обмежити.

Єресі, що виникають на реформаторській основі, культивують і навіть доводять до чи не повного нігілізму аскетизм у сфері церковної обрядовості, що проголошується в навчаннях Лютера і Кальвіна. Квакери, наприклад, скасовують саме церковне приміщення, збираючись у звичайній кімнаті, позбавленій прикрас.

Однак, в аспекті святоотцівської традиції, неважко побачити, що все це – псевдоаскетизм, що веде не до духовного розкріпачення і підпорядкування свого Я волі Божої, а, швидше, шлях від Бога, шлях особистого свавілля, продиктованого гордовитістю і абсолютно єретичним за духом, що нагадує альбігойське вчення, зневага до дарів життя взагалі.

Установка на ревізію торкнулася насамперед догматичних основ християнського віровчення. Але уявна строгість у метафізичних питаннях призвела просто до руйнування постулатів християнства. При цьому з часів Ренесансу релігійне вільнодумство породжує і специфічні раціоналістичні теорії на кшталт антитринітаризму (дитеїзм, унітаризм), і такі вже цілком нехристиянські «філософствуючі» системи, як пантеїзм чи номіналізм.

Ця свобода релігійного пошуку сьогодні дійшла до того, що самі протестанти намагаються вже відмежуватися від деяких екстремістських і

псевдохристиянських утворень, які вони називають ємним словом «ошуканці» і відносять до сфери «культів», оскільки біля витоків цих навчань стоять особистості з прозорими земними інтересами. Тут усе йде в хід – від влаштування у молитовних будинках рок-концертів і навіть барів до виправдання практики «психоделізму» (наркоманії) як «повноправного» джерела духовного досвіду.

Але в практиці найрізноманітніших сект, що утримують основи християнського віровчення (баптисти, адвентисти, п'ятидесятники та ін.) продовжує позначатися як якась спільна риса інерція кальвіністської суворості – так, наприклад, на території країн СНД вони відмовляються від вживання алкоголю, ведуть підкреслено святенницький спосіб життя. Той, хто звернувся до Христа, говорячи мовою протестантів, переживає «зцілення», яке ототожнюється з духовним прозрінням і «народженням знову». Їхні молитовні будинки, обрядовість, одяг і манери підкреслено прості, і всім ладом своєї поведінки вони прагнуть зміцнити імідж людей бездоганного життя. Вони суворо дотримуються – нехай і по-різному – суботнього дня (скажімо, адвентисти сьомого дня, відповідно до доктрини своєї «пророчиці» Е. Уайт, посилаючись на старозавітні встановлення, проголосили днем спокою суботу). Взагалі аскетичні установки адвентизму дуже типові для пізніх модифікацій протестантизму, і варто приділити їм дещо докладнішу увагу. Впадає у вічі, скажімо, т. зв. "санітарна реформа" як адвентистський варіант "зцілення". Це своєрідна програма фізичного оздоровлення, із замкненим вживання свинини, алкоголю, кави, цигарок. Подібному способу життя протиставляються заняття фізкультурою та спортом. Е. Уайт обґрунтовує це думкою про дану людину Богом життєву силу, про тілесний храм, який людина опоганює недостойною поведінкою.

Турбота про фізичне здоров'я стає також програмою інших сект – Свідків Єгови, баптистів та ін. Вони прагнуть перетворювати «зцілення» хворих своїми харизматиками на грандіозні шоу на кшталт спортивних

змагань – на багатолюдних стадіонах, у концертних залах та спортивних манежах. Тут діє традиційний для протестантської ментальності постулат: якщо все вдається у земному житті, то це є свідченням прихильності Божої.

Прагнення до того, щоб індивід постійно перебував «на людях», стало загальною рисою протестантських спільнот. Свого часу протестантизм різко виступав проти тотального контролю за особистістю в католицизмі. Однак повсякденне життя сьогоднішнього протестанта підлягає значно суворішому контролю, ніж у католицькому Середньовіччі. Візьмемо, наприклад, одну з відносно «молодих» протестантських утворень – Свідків Єгови, керівники якої беруть на себе роль уважних батьків, які постійно контролюють дрібні деталі повсякденного життя члена громади. Тут недостатньо просто вірити і виконувати заповіді – необхідно неухильно відвідувати молитовні збори, а богослужіння зводиться, по суті, до коментування Біблії пастором, причому присутні повинні слухняно відкривати книгу на вказаному місці для обговорення. Слід також брати активну участь в обговоренні статей журналу «Вартова башта». Структура організації, починаючи з «піонерів» (часто дуже літніх), яким ставиться в обов'язок поширювати протестантську літературу, стукати у двері чужих квартир тощо, до високопоставлених членів ієрархії, існує в лоні вельми жорстких правил. Це типово теократична структура, з найсуворішою централізацією та ієрархією майже військового типу, що має до того ж навички протистояння владі та суворій конспірації (у багатьох країнах світу «Свідки Єгови» і сьогодні часто існують нелегально).

Відкидаючи аскетичний ідеал ортодоксальних церков, протестанти стверджують, що праведники та святі минулих епох впали у велику спокусу, коли спробували «умертвити плоть». Історія християнства знає чимало прикладів, коли люди морили своє тіло, усамітнювались у пустелях та лісах, але це, на їхню думку, неправильний шлях. Христос не кличе своїх послідовників тікати від світу, а закликає їх, живучи серед людей світу, світити світлом Христа. Розрізняючи «тіло» як дар Божий і «плоть» як

джерело спокусливих імпульсів, протестанти закликають усіляко піклуватися про перше; при цьому засуджуються «пости, які підривають здоров'я». Разом з тим самі ці пастори визнають, що в їхніх лавах є люди, які не поважають і навіть зневажають тіло – така точка зору баптистських проповідників.

Оскільки протестантизм претендує на наступність безпосередньо по відношенню до першоапостольських часів, варто ще раз звернути увагу на те, як бачили, за своїм Учителем, ці засновники християнства екзистенційні проблеми людини. Захоплення «невинними радощами життя», як і заняття філософією чи мистецтвами, ємно підсумововані в ап. Павла як прояви «душевної», а не «духовної» людини (1 Кор. 2:14). А в «Об'явленні» Івановому ясно проголошується зневага до плоті і звучить заклик до її умертвіння; мабуть, зачинатели Реформації були готові, починаючи з Лютера, виключити цю книгу з канону не в останню чергу ще й тому. Ап. Яків підкреслює, що твердження типу «завтра там і там торгуватимемо і зароблятимемо» є гордовита похвальба (Як. 4:13-15). Ап. Петро закликає вірних не дивуватися вогню, що посилається їм у випробування (1 Петра 4:12). Жахлива та велична практика мучеництва та сповідництва, починаючи з мучеництва ап. Стефана, будувалася на переконанні: що швидше люди відмовляться від благ цього світу, то швидше настане друге пришествя і остаточне перетворення світу. Віра у спокутну Жертву Господа відкривала шлях у новий, неземний вимір буття.

Усе це свідчить, що «світський аскетизм» призводить до втрати автономії особистого Я, без якого немає справжнього аскетизму і взагалі християнства як такого. Аскетизм є насамперед вільне видалення особистості від світу та його спокус; прагнення ж обов'язково бути у світі і брати активну участь у його справах і одночасно внутрішньо від нього віддалятися є дуже складним завданням, можливо, просто нездійсненним для більшості людей. Як недвозначно сказано в Писанні, не можна одночасно служити і Богові, і Маммоні (Мт. 6:24; Лк. 16:13).

Для тих же, хто прагне самотності і молитовного усамітнення, такий лад життя просто не залишає простору для самореалізації. Ця ситуація неминуче породжує лицемірство і святенництво, якими часом просто прикриваються суто світські інтереси. Крім того, відчуття власної праведності («святості»), що насаджується в протестантизмі, є великою спокусою, ім'я якому – гордовитість. Так, протестантський проповідник Біллі Грем, який здобув величезну аудиторію завдяки ЗМІ, переконаний сам і переконує тисячі людей в тому, що, «увірувавши, ми вже не грішимо».

Отже, трагедія протестантизму у тому, що його отці – Лютер, Кальвін і Цвінглі – невиправдано перебільшили роль індивідуального міркування у справах віри: адже розум окремої особистості не буває бездоганно проникливий; мудрість не слід ототожнювати з інтелектуалізмом. Ігнорування Соборного Розуму Церкви веде до зарозумілості та самосвятства, до множення сектантства. Проголошуючи боротьбу за земні інтереси виконанням обов'язків перед Богом, протестанти суттєво спотворили християнське уявлення про покликання людини.

4.3. Релікти чернечого життя в протестантизмі

Одночасно серед християнського народу Заходу залишилося неушкодженим прагнення до чистого і святого аскетичного життя, про що свідчить масове виникнення поряд з існуючими чи вже скасованими католицькими монастирями різноманітних братств мирян, які прагнуть будувати своє життя згідно з євангельськими ідеалами. Реформація не зуміла зламати остаточно природне прагнення християнської свідомості до аскетичного ідеалу. Характерно, що через сотні років після знищення монастирів у країнах Західної Європи, особливо ж в Англії з її традиційним консерватизмом, виникає прагнення до відродження чернечого життя і навіть майже традиційних за напрямом монастирів, і дух, що панує в них, свідчить про прагнення до відновлення деяких суттєвих риси святоотцівської традиції.

Вже в епоху Реформації самими протестантами виявляється, що відмова від добровільних злиднів і безшлюбності щось непоправно порушує в духовному житті особистості і в церковному устрої взагалі. Деякі протестантські богослови досить швидко приходять до нового розуміння «Євангельських порад» Лютера. Табу на монастирське життя починає переосмислюватись. Серед протестантів виникають громади, у яких намагаються зберігати дух аскетизму і братньої любові. Такі, скажімо, братські громади графа Цінцендорфа (1700-1760) та громади Герхарда Терстеечена в Оттербеккені (1697-1769), не були чернечими у традиційному змісті цього слова. Ці люди не поривали остаточно із сім'єю та професією, але дбали передусім про те, щоб віддатись волі Божій і служінню своєму ближньому в мирському житті. При цьому, однак, характерно, що обирали вони за зразок традиційні монастирські положення та настанови, наприклад – клюнійських монастирів. Водночас особливістю такої спільноти вважається тимчасовість обітниць. «Монахи-протестанти» мають право будь-якої миті

вийти з братства і, скажімо, одружитися, подібно до Лютера, – це нагадує вже швидше буддійські монастирі, ніж християнські.

Як правильно сказав видатний протестантський богослов ХХ ст. П. Тілліх, «відмовитися від церковної історії неможливо; тому конкретне та чесне встановлення зв'язку між систематичним богослов'ям та церковною традицією є як науковою, так і релігійною необхідністю» [81, р. 46]. Таких зв'язків шукають не лише богослови. Поротестантські чернечі громади і сьогодні існують у Німеччині («центр іоаннітів» у Берліні; жіноча євангелістська громада св. Марка у Франкфурті на Майні, групи в Гамбурзі, поблизу Дюссельдорфа; розсіяні по країні громади диаконіс тощо). Найзначніша із цих груп сьогодні – Євангелічне Михайлівське братство, засноване 1931 року в день Архангела Михаїла при каплиці св. Хреста у Марбурзі. Воно налічує 700 членів; до нього примикає підпорядковане йому «Юнацьке братство»; закордонне відгалуження його – громада Йони у Шотландії. Ця організація зосереджена насамперед на питаннях літургійного відновлення протестантства. До них духовно примикає громада у Браунвальді (Швейцарія).

У річищі т. зв. англокатолицизму («високої церкви») також не згасає відчуття, що Англіканська Церква продовжує залишатися частиною католицького світу. У ХІХ столітті це питання неодноразово розглядалося на конгресах духовенства, й паралельно з'являлися й брошури, які відстоювали необхідність чернечого життя для церкви. Візьмемо, наприклад, один типовий трактат такого роду. Обґрунтовуючи законність чернечих обітниць, автор оперує промовами Євангелій: вони містять правило добровільної бідності (Мт. 10:21), безшлюбності (Мт. 19:12) і послуху (Лк. 9:23). Англіканська ж церква без чернецтва перестала бути схожою і на Стародавню Церкву, і на всі інші християнські Церкви Заходу та Сходу, що означає розрив з ідеями стародавніх мучеників та Отців Церкви. Нарешті, автор ділиться власним досвідом організації чернечого життя: група, до якої

належить, дотримується бенедиктинського статуту; вона складається з 6-ти чоловік, не маючи поки певного притулку, але кількість охочих жити подібним чином зростає з кожним днем. У 1867 збори єпископів змушені були розглянути петицію, представлену архієпископом Кентерберійським і підписану двома сотнями рядових духовних осіб. Тут викладалося наполегливе прохання дати рекомендації щодо правил монастирського гуртожитку для чоловіків. Висловлена була також думка, що Англійська Церква з часів Реформації трималася тієї думки, що кожен може задовольняти своє релігійне почуття в тому вигляді, в якому йому це дозволяють його стан та можливості, і якщо сьогодні люди так активно прагнуть відновлення монастирів – про що свідчить петиція – це дуже корисно для нинішнього покоління. Однак, за всієї наполегливості подібних вимог, прагнення відродження чернецтва реалізувалося туго, і переважно лише в лавах елітного руху «високої церкви». Тільки в другій половині XIX століття в лоні “оксфордського руху”, що бореться за відновлення зв'язку з католицизмом, виникло специфічне англійське чернецтво, яке, до речі, включає сьогодні не тільки представників білої раси, а й багато кольорових – як у самій Англії, так і за її межами. Були організовані чернечі громади на кшталт традиційних католицьких орденів: орден св. Августина, орден св. Бенедикта, орден св. Франциска, товариство Святого Хреста, громада Священної Місії та різноманітні жіночі громади, члени яких одразу взяли курс на практичну участь в освіті та лікуванні хворих. Функціонують і чернечі громади у відгалуженнях англійської церкви на просторах світу. Насамперед це чернеча громада Священної Місії в м. Келем, яка має подвір'я в Індії, Австралії, Японії та Південній Африці. Поблизу Оксфорда функціонують жіночий монастир св. Марії, черниці якого працюють шкільними вчительками (Вонтедж) та чернеча громада св. Іоанна Богослова, заснована священником Річардом Бенсоном у 1866 році (Каулі). Останній – місце історичне: це перший чоловічий монастир в англійстві, що виник

після 400-річної перерви (жіночі монастирі були відроджені раніше). У цій громаді було вироблено відповідний англіканський статут чоловічого чернечого життя. Община складається з трьох конгрегацій: англійської, американської та канадської; крім того, вона має свої обійстя, як усередині країни, так і за її межами: в Індії (Бомбей і Пуна) та Південній Африці; Американська конгрегація має подвір'я у Бостоні та Кембриджі (Англія), а також у Японії.

Орден св. Бенедикта Нурсійського, головна резиденція якого знаходиться в монастирі в м. Нашдом біля Лондона, має певний зв'язок з однойменним католицьким орденом св. Бенедикта мало чим від нього різняться. Католицькі ченці приймають англіканських побратимів як ченців, хоча не визнають хіротонію Англіканської Церкви. Члени ордену керуються статутом св. Бенедикта Нурсійського. На відміну від інших англіканських монастирів, богослужіння тут відбувається латинською мовою. Ченці ордену причащаються під одним видом; паломники ж — під двома видами. У монастирі існує чудовий звичай: щочетверга у спеціальній каплиці перед зображенням Божої Матері спалюються свічки за єдність усіх християн — як спогад про те, що у Страсній Четвер Спаситель молився: «Та нехай всі одно будуть». Монастир посилає духівників на парафії в жіночі монастирі. Община має майстерні: столярну та з виготовлення ладану. Орден має своє відділення в Америці поблизу Чикаго.

Належать до ордену св. Бенедикта і керуються його статутом і мешканки жіночого монастиря Пречистої Крові Спасителя, розташованого біля Нашдому. Вони носять наперсний хрест на червоній стрічці саме на знак Пречистої Крові. Відрізняється суворістю статуту і розташований неподалік Лондона (Вест-Моллінг) інший бенедиктинський жіночий монастир — Абатство св. Марії. Сюди, окрім священиків і духовника, не має права входити ніхто із чоловіків. Більш того, у каплиці, де проходить богослужіння, священика від насельниць монастиря відокремлюють металеві

грати, що доходять до стелі. Спосіб життя Абатства св. Марії нагадує наші православні монастирі: наприклад, тут о другій годині ночі відбувається своєрідна півнощниця. Черниці читають Ісусову молитву, чого немає в інших монастирях. У монастирі є ткацька майстерня для виготовлення парчі та невелика друкарня.

Виникнення англіканського ордена св. Франциска в Західній Англії належить до 20-х років. XX сторіччя. З трьох чернечих обітниць францисканці вважають головною обітницею нестягання; вони одягнені в підкреслено скромний одяг і носять сандалі на босу ногу. Ченці цього ордену активно викладають у школах, проповідують серед молоді, допомагають священикам на парафіях, а також працюють серед моряків. Орден Франциска об'єднує також чимало мирян, які живуть поза стінами монастиря, носять звичайний одяг, але вважаються як би монастирськими послушниками, добровільно виконуючи різноманітні обов'язки та допомагаючи фінансово.

На півночі Англії (Йоркшир), у промисловому місті Мерфілд, знаходиться англіканська чернеча громада Воскресіння Христового, яка займається проповіддю Євангелія всередині країни. Вона має подвір'я св. Павла в Лондоні, а також місії у Південній Африці та Індії, де її ченці також ведуть місіонерську діяльність. Крім того, ченці запрошуються на допомогу священикам на парафії, а також учитимуть у школах. При монастирі функціонує трирічний богословський коледж, куди приймаються особи, які закінчили університет. Є специфічний літній театр, де щорічно ставиться спектакль-містерія на релігійну тему, який закінчується проповіддю.

Послушники англіканських монастирів проходять випробування на строк від трьох до п'яти років. У всіх чернечих орденах від посвячуваних потрібно виконання трьох чернечих обітниць: нестягання, цнотливості та послуху, на знак чого англіканські ченці тричі оперізуються мотузкою, зав'язаною трьома вузлами. Ченці не мають права тримати в келії щось особисте та власне. Монастирі існують виключно за рахунок пожертвувань.

Дуже характерно, що ті, котрі вступають у монастир, не мають права до смерті заповідати громаді своє нерухоме майно: його дозволяється передати лише за заповітом після смерті. При монастирях функціонують майстерні та друкарні. У деяких монастирях практикується робота на землі.

Духовний обов'язок англіканського ченця полягає в обов'язковому відвідуванні всіх богослужінь, що проводяться в його монастирі. Останні нетривалі, але відбуваються часто – сім разів на день, з хоровим антифонним читанням та співом молитов, псалмів та гімнів. Урочисті богослужіння супроводжуються органною музикою. Перше богослужіння відбувається о 6 – 7 годині ранку; вечірнє богослужіння закінчується компліном (повечерям). Після цього, приблизно з 10 години вечора і до 10 години ранку, настає мовчання. Крім того, напередодні великих свят і в дні посту за статутом монастиря практикується повне мовчання.

Англіканські ченці повинні обов'язково сповідатися раз на два тижні, а в суворіших громадах – щотижня, але сповідь в Англіканській Церкві не має сакраментального характеру. Причащаються англіканські ченці, наскільки можна, щодня, але без попередньої сповіді. Настоятелі орденів обираються насельниками терміном – від трьох до десяти років (в ордені бенедиктинців настоятель обирається довічно); вони незалежні від єпископів, хіба що останні висвячують у священство, що не дозволяється настоятелям. У 1960 році в чоловічих англіканських монастирях налічувалося понад 300 насельників, у жіночих же – близько 2000. Тут переважає практичний напрямок: ченці працюють у церковних парафіях, трудяться як духовники в жіночих монастирях, займаються викладанням у школах та коледжах. При монастирях є свої школи кількох ступенів. Після закінчення дворічної школи учні на два роки йдуть «у світ», де якийсь час працюють, а потім знову повертаються до монастиря і вступають до чотирирічної школи (коледжу), який готує місіонерів, а також парафіяльних священників. У трирічний коледж приймаються особи, які закінчили університет.

Під час Другої світової війни зібрав громаду у Франції Роже Шутц, ця громада знаходилася в м. Тезе поблизу Клюні. Вона виробила свій статут і неповторний спосіб життя, який дуже характерний для сучасного «євангелічного чернецтва» і досить суворий у порівнянні з лютеранськими братерствами. Так, тут дотримується цілібат. За статутом Тазе, новаціати проходять послух протягом трьох років, після чого, якщо забажають, дають зобов'язання залишатися в громаді до кінця життя. Щодня обов'язкові триразова молитва, яка прославляє Бога, читання Святого Письма, спів псалмів, духовна медитація, недільна Літургія, а також фізична праця; «Тезійці» також вважають себе зобов'язаними здійснювати місіонерство в усьому світі. Ця громада зростає і виникає у вигляді нових утворень на різних континентах, причому поселяються члени цього братства невеликими групами в кварталах бідноти. Понад двадцять років живе і розростається духовно пов'язана з Тезе жіноча громада у Грандштампі, а організація сестер, присвячена св. Діві Марії в Дармштадті кількісно вже перевершує громаду в Тезе. Вони присвятили себе проповіді покаєння, місіонерству, благодійності та літературній діяльності. Помітний духовний вплив має також «Молодіжний Собор». Особливо цікавою є картина поступового відновлення чернечого життя в рамках англіканства, яке обрало якийсь «середній шлях» між традицією та крайнощами Реформації.

Іншими словами, у відновленні чернецтва в протестантських країнах, нехай навіть і досить відносному, відчувається природне прагнення християнської душі до глибинного коріння церковної культури, яке не може заповнити ідея «мирського аскетизму».

Висновки до розділу 4

Результатом порівняння Реформації до оновлення Церкви, відновлення її апостольської чистоти, стало в кінцевому підсумку негативне ставлення до повноти історичного розвитку церковного організму. Водночас Реформація виявила, що корені цього заперечення – у виродженні чернечого життя в католицизмі післяренесансної пори, в обмирщенні церкви та хизуванні її багатствами.

Утім, сам принцип накопичення багатств протестанти не відкидають – навпаки, вказують на матеріальне благополуччя протестантських країн Заходу як на ознаку Божого благовоління. Висунуто було також доктрину «світського аскетизму», згідно якої напружений труд створює не лише особисте багатство трудівника, а й сприяє загальному підвищенню рівня життя й суспільного добробуту.

Ідеал «світського аскетизму» забезпечує на Заході лише досить хиткий пріоритет християнських цінностей, класичні протестантські деномінації усе частіше витісняються відверто авантюристичними культами, які керуються сумнівними особистостями. Свого часу протестантизм різко виступав проти тотального контролю за особистістю в католицизмі, відкидаючи, наприклад, такі традиційні форми контролю за поведінкою людини, як сповідь. Утім, повсякденне життя сьогоденішнього протестанта підлягає значно суворішому контролю, ніж у католицькому Середньовіччі. Програмою багатьох сект стає турбота про фізичне здоров'я, що заперечує аскетичний довід двох тисячоліть монашества. Вони прагнуть здійснювати харизматичні зцілення хворих на грандіозних шоу типу спортивних змагань, що розходиться з самим духом християнства.

Одночасно на Заході залишилося прагнення до чистого та святого аскетичного життя, про що свідчить феномен протестантських монастирів, в яких продовжують культивувати традиційні чернечі практики, зокрема, широко здійснюються екуменічні контакти.

ВИСНОВКИ

1. Аскетичні поривання притаманні людству від перших кроків його існування. Так, через ініціації, різного роду табу дикуни вже намагаються приборкати плотські бажання та забезпечити торжество духу й розуму. Отже, аскетизм як самопорятунок людини формується вже на стадії раннього язичництва. І вже тут можна говорити про практику аскези, яку визначають як навмисне самообмеження, сувору самодисципліну, виконання певних добровільно узятих на себе важких обітниць заради досягнення морального чи релігійного ідеалу. У цивілізованих суспільствах Стародавнього світу ця установка набуває дещо більш гуманних форм, але за суттю своєю залишається варварським бузувірством, нищенням людської природи (примусове утримання цнотливості весталками у Римі, самокастрація чоловіків у храмах Ізиди та Астарті тощо).

2. На ізраїльсько-іудейському ґрунті угруповання назареїв, терапевтів, есеїв намагаються досягти духовної досконалості шляхом постів, утримання від вина, стрижки, добровільної безшлюбності тощо. Проте це не є типовим, оскільки в основі старозавітного світогляду лежить саме насолода чуттєвим буттям, яке розуміється як дар Творця й навіть звичайний обід або статеве життя розглядаються як подoba й продовження вівтарного храмового служіння.

3. Лише християнство запровадило пости й покаєння як поширену й масову звичайну практику, спрямовану на обоження людини шляхом обмеження гедонізму та інтенсифікації духового життя через молитву. Наслідуючи Христа, Котрий постив у пустелі 40 діб, християни запровадили Великий піст і систему менших, коротших. Ранні християни навіть зовсім утримувалися від їжі протягом цілого Великого посту – вживалася сама лише вода. Однак вже в річищі Нерозділеної Церкви намітилися два напрями християнського аскетизму. На Сході (елінізований Єгипет) виникає гранично

аскетичне чернецтво у форматі пустинножителства, яке ставить на меті повне приборкання плоті.

4. Упорядкування чернечого життя у Візантії св. Василем Великим та іншими авторитетами Церкви поклало край ризикованим ініціативам у цій сфері й запропонувало гнучкі різноманітні монастирські устами, в яких з розумінням ставилися до потреб людського тіла (наприклад, у певні дні дозволялося уживати в їжу рибу й вино), а центр уваги було перенесено на духовні практики. Водночас церковний східний аскетизм орієнтував на споглядальність, відхід від світських спокус, безперервну Ісусову молитву тощо. Можна припустити, що тут на східних християн впливали аскетичні техніки, поширені в індуїзмі та буддизмі; такі, наприклад, системи, як ісихазм, закликали до споглядання Фаворського світла з заплющеними очима, концентруючись увагою при цьому на власному пупі. У сучасному православ'ї піст доволі суворий (дехто поширює його й на будь-яке уживання алкоголю, і навіть на звичайні подружні стосунки).

5. Православна аскетична практика стала джерелом розвиненої аскетичної теорії, про що свідчить як велика кількість творінь отців-аскетів, так і формування спеціальної термінології. Зокрема західна православна аскетична традиція зазнала сильного впливу досвіду східного чернецтва. Утім, Захід, тоді ще православний, породив власну аскезу та власний чернечий рух, однотипний тим, які спостерігалися вже на Сході.

6. З поділом Церков і становленням католицизму ці настанови у Західній Церкві посилювалися. У католицькому погляді на гріх і виправдання людини закладено передумови раціоналістично-юридичного тлумачення ситуації, породжені особливостями римського менталітету, де високо ставиться виконання законів. За католицьким вченням, первородний гріх мав результатом лише позбавлення надприродної благодаті, але в занепалій людині зберігаються всі можливості для відновлення в стан праведності, хоч і значно ослаблені. Розуміння первородного гріха як злочину, за який кожна людина несе особисту відповідальність, запроваджено Блаженним

Августином у його полеміці з пелагіанами. Затвердив догмат про первородний гріх у цьому варіанті Тридентський Собор. Але спільне зі Сходом християнське минуле залишило міцну чернечу традицію, де довго утримувалася традиційна аскетична практика.

7. У цілому західне чернецтво було менш споглядальним: воно виявилось спочатку орієнтоване не так на досягнення внутрішнього світу, скільки на виконання певних соціальних функцій. Загалом після розколу церков аскетика розвивається на католицькому Заході переважно у зв'язаному вигляді – у надрах навчань різних теологічних шкіл, пов'язаних із програмами тих чи інших чернечих орденів, поширених по всьому світу; це низка монастирів, що живуть по одному статуту та підпорядкованих генералу даного ордену. Кожен орден (іоанніти, бенедиктинці, францисканці та ін.) має власну місію, свої специфічні правила гуртожитку, одяг, стиль життя.

8. Плодом пориву Реформації до відновлення апостольської чистоти стало зрештою заперечення повноти історичного розвитку церковного організму. Разом з тим, Реформація продемонструвала, що коріння такого заперечення знаходиться в самому католицькому ґрунті, коли відбувалося затьмарення чернечих ідеалів у пору Ренесансу, що призвело до сумного стану монастирського життя на Заході. Водночас протестанти, виходячи з принципів «чистого серця» та «мирського аскетизму», знищили чернецтво взагалі. Це поставило перед людиною важко вирішуване завдання: жити всією повнотою мирського життя, примножувати його блага – і одночасно внутрішньо від нього не залежати. Адже саме в самозреченні і відході від світу людина знаходить справжню свободу в Бозі – тому чернець і є символом євангельських чеснот. Одночасно серед християнського народу Заходу залишилося неушкодженим прагнення до чистого і святого аскетичного життя, про що свідчить масове виникнення поряд з існуючими чи вже скасованими католицькими монастирями різноманітних братств мирян, які прагнуть будувати своє життя згідно з євангельськими ідеалами. Характерно, що через сотні років після знищення монастирів у країнах

Західної Європи, особливо ж в Англії з її традиційним консерватизмом, виникає прагнення до відродження чернечого життя і навіть майже традиційні за напрямом і духом монастирі, у яких відновлюються деякі суттєві риси святоотцівської традиції.

ЛІТЕРАТУРА

1. Аскетичні настанови на сторінках Старого Завіту // Духовний дзвін. 2017. 16 грудня. Режим доступу: <https://www.dyhdzvin.org/statti/bibliyistyka/asketychni-nastanovy-na-storinkah-starogo-zavitu.html>.
2. Аскетичні твори св. отця нашого Василя Великого / пер. з грец. митр. Андрея Шептицького. Рим: Вид-во ОО Василян, 1989. 508 с.
3. Берест Р. Середньовічні аскетичні пам'ятки печерного чернецтва українського Прикарпаття. Режим доступу: https://shron1.chtyvo.org.ua/Berest_Roman/Serednovichni_asketychni_pamiatky_pechernoho_chernetstva_ukrainskoho_Prykarpattia.pdf?PHPSESSID=49tq3tp47dsnf367n8pvtj42s0.
4. Бик Г. Самітницький шлях спасіння в християнському чернецтві: до проблеми категоріального визначення // Філософські обрії. 2009. № 22. С. 175-187.
5. Боднарюк Б. М. Народження чернечого самітництва в Галії у V ст. (на прикладі «Vita Patrum Jurensium» // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології. 2011. Т. 1. С. 67-76.
6. Боднарюк Б. М. Харизма пустелі. Витоки, становлення, духовно-аскетична і місіонерська практика християнського чернецтва III-XI ст. Чернівці: Прут, 2012. 895 с.
7. Бричка А.В. Аскетизм і старецтво як явища духовної культури України XVIII століття // Вчені записки Таврійського національного університету імені В. І. Вернадського. Серія: Історичні науки. 2019. Т. 30. № 3. С. 206-211.
8. Бричка А. В. Феномени аскетизму та старецтва в контексті духовної культури України XVIII століття // Молодий вчений. 2016. № 11. С. 263-267.

9. Васильєв О. Християнський аскетизм: досвід лаврських подвижників // Історія в школі. 2008. № 9. С. 7-13.
10. Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму. К.: Основи, 1994. 261 с.
11. Вепрук В. І., *протоієрей*. Християнський аскетизм і його сутність // Середньовічна Європа: погляд з кінця ХХ ст.: М-ли міжнар. наук. конф. (Чернівці, 16-18.03.2000). Чернівецький держ. ун-тет ім. Ю.Федьковича; Ін-тут українознавства ім. І. Крип'якевича. Чернівці: Золоті літаври, 2000. С. 78-80.
12. Вепрук В. І. Феномен аскетизма в релігійній житті людства: системно-сравнительний аналіз модифікацій аскези с позицій святого Православ'я. Черновці: К.-ХХІ, 2006. 480 с.
13. Висоцька Г. В. Духовно-лицарські ордени в середньовічній Європі // Наукові праці. Історія. Вип. 262. Т. 274. С. 49-53.
14. Геллей Г. Біблійний довідник: короткий біблійний коментар. Торонто, 1985. 859 с.
15. Гудзенко-Александрук О. Аскетизм як засіб самоздійснення в українській національній традиції // Університетська кафедра. 2017. № 6. С.65-74.
16. Гуменний С. Феномен ордену тамплієрів // Студентський науковий вісник. 2013. № 33. С. 84–87.
17. Докаш В. Реформація в контексті соціальних вимірів. С. 141-153. Режим доступу: <https://core.ac.uk/download/pdf/220687003.pdf>.
18. Дюбі Ж. Доба соборів: Мистецтво та суспільство 980—1420 років. Пер. з фр. К.: Юніверс, 2003. 320 с.
19. Дулин П. Г., Ковалевич В. В. Дискурс православного аскетизма // Філософські проблеми гуманітарних наук. 2016. № 25. С. 26-30.
20. Духовна спадщина Святих Отців. Львів: Місіонер, 2004. Т. 5. Святи преподобні отці Йоан Касіян, Єзихій Єрусалимський, Ніл Синайський.

21. Жадан В. Б. Гедонізм та аскетизм у динаміці культури: Автореф. дис. канд. філос. наук: 17.00.01. Х., 2006. 20 с.
22. Забзалюк Д. Є. Організаційно-правова структура духовно-лицарських орденів доби Хрестових походів у контексті становлення орденського права // Науковий вісник Львівського державного університету внутрішніх справ. Серія юридична. 2013. № 1. С. 37-45.
23. Ісіченко І., *архиепископ*. Аскетична література Київської Руси. Харків: Акта, 2007. 398 с.
24. Історія української культури: Збірник матеріалів і документів / Упоряд.: Б. Білик, Ю. Горбань, Я. Калакура та ін.; За ред. С. Клапчука, В. Остафійчука. К.: Вища школа, 2000. 607 с.
25. Карпінська Л. І. Особливості формування Студійського уставу // Наукові записки НаУКМА. 2006. Т. 49: Теорія та історія культури. С. 39-43.
26. Квіти святого Франциска / пер. з італ. і вступ о. Йосафата Ананевича Чину Братів Менших; Монастир Монахів Студійського Уставу. Видав. відділ «Свічадо». 168 с.
27. Климов В. Християнське чернецтво України // Українське релігієзнавство. 2008. № 46. С. 281-302.
28. Крамар Ю. Реформація як чинник європейської історії Нового часу // Науковий вісник східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки. 2017. № 4. С. 81-88.
29. Кугутяк М. Ісихазм і українська аскетична традиція в житті монахів Великого Скиту // Карпати: людина, етнос, цивілізація. 2016. Вип. 6. С. 27-52.
30. Куценко В. Ю. Аскетика як предмет філософського осмислення (методологічний аналіз): автореф. дис. ... канд. філос. наук: 09.00.02. Одеса, 2019. 22 с.

31. Ластовська О. Л. Сучасна історіографія питання дослідження православних монастирів і чернецтва Черкащини // Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв. 2013. № 4. С. 269-275.
32. Ле Гофф Ж. Середньовічна уява. Львів: Літопис, 2007. 350 с.
33. Лінч Дж. Середньовічна церква. К.: Просвіта, 1994. 492 с.
34. Макарьська А. Ставлення до інституту чернецтва православних рухів і конфесій в радянській Україні у 20-30-ті рр. XX ст. // Наук. зап. [Нац. ун-ту "Острозька академія"]. Серія: Історичне релігієзнавство. 2009. Вип. 1. С. 159-166.
35. Макґрат А. Небезпечна ідея християнства. Протестантська історія від шістнадцятого до двадцять першого століття / Пер. з англ. О. Панича. Київ: Дух і Літера, 2017. 664 с.
36. Мандзюк С. Аскетизм у творіннях святих Отців та Вчителів Церкви Золотого періоду християнської писемності (IV-го – поч. V-го ст.). Дисертація на здобуття вченого ступеню кандидата богослів'я. К., 2001.
37. Марченко Н. П., Марченко Я. Ю. Августин Гіппонський: неогуманістичне бачення «Людини віри» у межах довідкової біографіки // Українська біографістика. 2013. Вип. 10. С. 381–401.
38. Мінець Ю. Історія становлення та розвитку візантійського чернецтва за постановами Вселенських та помісних соборів IV-IX ст. // Наукові записки національного університету «Києво-Могилянська академія». Серія: Історичні науки. 2007. № 65. С. 56-60.
39. Мірошніченко В. Г. Досвід духовно-морального виховання в європейській педагогіці IV–VI століть (Мартін Турський, Бенедикт Нурсійський, Флавій Кассіодор) // Наукові записки. Серія «Психологія і педагогіка». 2012. Вип. 21. С. 355-362.
40. Огієнко І. Українське монашество. К.: Наша культура і наука, 2002. 396 с.

41. Омелян М. В. Вчення преподобного Феодора Студита про морально-аскетичне життя християнина: автореф. дис. ... канд. богосл. наук; Київ. православ. богосл. акад. Укр. Православ. Церкви Київ. Патріархату. Київ, 2013. 26 с.
42. Отці Церкви про багатство і бідність / Пер. О. Кіндій та ін.; за ред. М. Горячої. Львів: Видавництво Українського Католицького Університету, 2018. 360 с.
43. Петров В. Особа Сковороди // Філософська і соціологічна думка. 1995. № 3-4. С. 169-188.
44. Пілецький Є. Православна аскеза: українська традиція // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Серія: Філософія, Політологія. 2012. Вип. 106. С. 23-26.
45. Розумна О. П. Аскетичний ідеал в українській православній проповіді сімнадцятого століття: релігієзнавчо-філософський аналіз: Автореф. дис. канд. філос. наук: 09.00.11. К., 2004. 14 с.
46. Св. Антоній Великий (251–356). Львів: Місіонер, 2006. 200 с.
47. Святитель Іоанн Золотоустий. Повне зібрання творінь в 12-ти томах / Пер. укр. мовою прот. Михаїла Марусяка к. б. н., під ред. Патріарха Філарета (Денисенка). К.: Видавничий відділ Української Православної Церкви Київського Патріархату. 2009.
48. Сідак Л. М. Аскетизм як принцип саморозвитку та самореалізації особистості: дис... канд. філос. наук: 09.00.03. Х., 2003. 211 с.
49. Славомир Ян Стасяк, о. Роберт Завіла. Основи догматичного богослов'я. Львів, 1997.
50. Туренко О. С. Грані святості Франциска Ассізького: пошук європейської індивідуалізації // Наука. Релігія. Суспільство. 2011. № 1. С. 31–40.
51. Хольц Л. История христианского монашества. СПб, 1993.

52. Царенок А. В. Естетико-аскетичні традиції Візантії в історії християнської культури. Чернігів: Десна Поліграф, 2017. 327 с.
53. Цебрій І. Витоки професійного християнського церковного співу: Амвросій Медіоланський і Григорій Великий // Естетика і етика педагогічної дії. 2015. Вип. 9. С. 83-92.
54. Цікало Я. Аскетичне вчення святого Йоана Касіяна Римлянина. Режим доступу: <http://dds.edu.ua/ua/articles/2/diploms/2014/1318-tsikalo.html>.
55. Чиркова О. А. Православні монастирі та становище чернецтва у Київській митрополії ХІХ століття // Півден. архів. Серія: Історичні науки. 2008. Вип. 28-29. С. 324-330.
56. Яремчук А. Ісихастська традиція в православному світі Сирії, Болгарії, Сербії, Румунії та Грузії // Релігія та соціум. 2013. № 3-4. С. 150-156.
57. Ambrose of Milan and Community Formation in Late Antiquity / Ed. E. Gannaway, R. Grant. Cambridge Scholar Publishing, 2021. 270 p.
58. Binns J. Ascetics and Ambassadors of Christ. The Monasteries of Palestine 314-631. Oxford, 1996. 288 p.
59. Carletti G. Life of St. Benedict. Sydney: Wentworth Press, 2019. 214 p.
60. Celibacy and Religious Traditions / Ed. C. Olson. Oxford: Oxford University Press, 2003. 742 p.
61. Chadwick H. Saint Augustine: Confessions. Oxford : Oxford University Press, 2008. 311 p.
62. Chadwick O. John Cassian. Cambridge: Universal Press, 1968. 335 p.
63. Clements N. Sites of the Ascetic Self: John Cassian And Christian Ethical Formation. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2020. 294 p.
64. Coakley S. The New Asceticism: Sexuality, Gender and the Quest for God. Bloomsbury: Continuum, 2015. 132 p.
65. Crider K. Church history: Resurrection to Reformation. Harrisonburg: Christian Light Publications, 2018. 398 p.

66. Dalmases, de C. Człowiek, który widział wszystko. Ignacy Lojola. Życie i dzieło. – Kraków, 1989.
67. Evans G. R. Bernard of Clairvaux. New York; Oxford : Oxford University Press, 2000. 232 p.
68. Kim J. The Spiritual Anthropology of John Cassian. The University of Leeds, 2002. 290 p.
69. Klingshirn W. Caesarius of Arles. The making of a Christian Community in Late Antique Gaul. Cambridge, 2004. 320 p.
70. Labrousse M. Saint Honorat. Bellefontaine, 1995. 345 p.
71. Lawrence C. H. Medieval monasticism. Forms of religion, life in Western Europe in the Middle Age. L., N.Y., 1984. 260 p.
72. Lull T. F., Nelson D. R. Resilient Reformer: The Life and Thought of Martin Luther. Minneapolis, MN: Fortress, 2015. 448 p.
73. MacNamara J.A. Monasticism and nuns // Women and Gender in Medieval Europe. An Encyclopedia / Ed. Schaus M; Routledge. N.Y., L. 2006. P. 579-584.
74. O'Malley J. W. Jesuits: a History from Ignatius to the Present. London: Rowman @ Littlefield, 2014. 140 p.
75. Papadakis A. Byzantine Monasticism Reconsidered // Byzantoslavica. 1986. № 46. P. 34–66. Access: <https://www.worldhistory.org/article/1163/byzantine-monasticism/>
76. Patrich Дж. Sabas, Leader of Palestinian Monasticism: A Comparative Study in Eastern Monasticism, Fourth to Seventh Centuries. Dumbarton Oaks, 1995. 419 p.
77. Pranger M. B. Bernard of Clairvaux and the shape of monastic thought. Broken dreams. Leiden: Brill, 1994. 379 p.
78. Salminen J. Asceticism and Early Christian Lifestyle [academic dissertation]. Helsinki 2017. 190 p.

79. Stagi P. Benedetto da Norcia. L'esperienza di Dio. Roma: Borla, 2014. 207 p.
80. Stewart C. Cassian the Monk. Oxford: Universal Press, 1998. 410 p.
81. Tillich P. Systematic Theology. Chicago: University of Chicago Press, 1963. 238 p.
82. Vicaire M. H. Saint Dominic and His Times. London: Darton, Longman & Todd. 548 p.
83. Vööbus A. History of Ascetysm in the Sirian Orient. Louvain, 1958. 342 p.