

рковський – борці за Незалежність України». / в друці/. Науковий збірник «Інтелігенція і влада». Серія історія. №19. Грудень 2009 рік. м. Одеса. **12.** Ярослав Левкун: «Іван Борковський – громадсько-політичний діяч, Боець за українську Незалежність, представник празької школи української археології, чеський науковець, з галицьким корінням». Науковий журнал «Схід» м. Донецьк. Грудень 2009 року. –с.26-31. **13.** Ю. Павленко. «Сто найвідоміших українців». К.; 2005 р. «Автограф». – с.244. **14.** Я. Пастернак. «Середньовічні розкопки на Празькому Граді та майбутні в Крилосі». Газета «Діло». м. Львів. 1928 29 квітня. **15.** Я. Пастернак. «3 історії народної кераміки». Життя і Знання. Львів. 1936. ч. 10-11. – с. 291-292. **16.** Ярослав Пастернак. Мої зустрічі з старовиною. с. 63 – 75. Український історик №1 – 3 (57 – 59). 1978 р. ХУ. Нью – Йорк – Торонто – Мюнхен. – с. 448-453. **17.** Падох Я. Археолог Іван Борковський: Дослідник Празького королівського замку / Harvard Ukrainian. Studies. Cambridge. – Vol. III-IV. 1980 r. – s. 628. **18.** Володимир Петегирич. Постаті української археології. Іван Борковський – видатний археолог з Прикарпаття. «Постаті Української археології» / Матеріали і дослідження з археології Прикарпаття і Волині. Випуск 7. Львів 2008 р. НАН України. Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича. – с. 87. **19.** Сергій Пивоваров. Іван Борковський – першовідкривач празької археології. Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнографії. Збірник наукових праць т.2 /26/. Чернівецький Національний університет ім. Ю. Федьковича. Чернівці. «Зелена Буковина». 2009 р. – с. 9 – 27.

УДК 94(100)“09/11”

Богдан БОДНАРЮК

ВІЗАНТІЙСЬКІ МОНАСТИРІ КІНЦЯ IX-XI СТ.:

ТИПІКИ, ОСОБЛИВОСТІ ОРГАНІЗАЦІЇ ТА УСТРОЮ (II)

У статті автор розглядає особливості організації та внутрішнього устрою візантійських монастирів останніх двох століть епохи Раннього Середньовіччя. Крім того, у статті піддано аналізу низку монастирських статутів X-XI ст. – типіків, де відображені та зафіксовані головні засади, обов'язки, правила і традиції життя й побуту ченців Візантійської імперії після завершення доби іконоборства.

Ключові слова: візантійські монастирі, типіки, візантійське чернецтво, чернечий устрій, монастирська організація, православні статуту, аскетичні традиції.

* Боднарюк Б. Візантійські монастирі кінця IX-XI ст.: типіки, особливості організації та устрою (I) // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології. – Чернівці: Прут, 2009. – Т.2 (28). – С. 65-77.

Богдан БОДНАРІЮК

ВИЗАНТИЙСЬКІ МОНАСТЫРИ КОНЦА ІХ-ХІ ВВ.: ТИПІКИ, ОСОБЕННОСТИ ОРГАНИЗАЦИИ И УКЛАДА (II)

В статье автор рассматривает особенности организации и внутреннего уклада византийских монастырей последних двух столетий эпохи Раннего Средневековья. Кроме того в статье анализируется ряд монастырских уставов X-XI веков – типиков, где отображены и зафиксированы главные принципы, обязательства, правила и традиции жизни и быта монахов Византийской империи после завершения эпохи иконоборства.

Ключевые слова: византийские монастыри, типики, византийское монашество, монашеский уклад, монастырская организация, православные уставы, аскетические традиции.

Bohdan BODNARIUK

BYZANTINE MONASTERIES IN 9-11 CENTURIES: TYPIKONS, ORGANIZATION AND ORDER PECULIARITIES (II)

The article deals with organization and order peculiarities of Byzantine monasteries during last two centuries of the early middle Ages. Besides, the article contains analysis of several 10-11 century monastery statutes typikons, where the main principles, duties, rules and traditions of everyday life and routine of the monks of Byzantine Empire after the end of iconoclasm epoch.

Key words: Byzantine monasteries, typikons, Byzantine monks, monastic order, monastery organization, orthodox statutes, ascetic traditions.

Продовжуючи розгляд питань, окреслених у попередній публікації*, в першу чергу необхідно висвітлити аспекти діяльності Св. Іоана Золотоустого (Хризостома), пов'язані з упровадженням його аскетичної доктрини в східне (малоазійське) чернече середовище у останні десятиліття IV ст. і проповідницькою практикою, спрямованою на морально-етичне очищення та духовно-світоглядну «реорганізацію» тієї частини еллінізованого греко-римського соціуму, котра на той час уже навернулася у християнство.

Ці богословські ідеї святителя, з одного боку, заклали мотиваційні підвалини організаційних особливостей візантійської (православної) монастирської системи, яка остаточно сформувалась і статутно оформилась лише на кінець IX ст., з другого – мали на меті «аскетизувати» інститут цивільного шлюбу в руслі виконання кожним членом родини приписів християнської доброчесності на рівні «обов'язків пустельників». Для реалізації свого «експерименту» Св. Іоан Золотоустий обрав, як відомо, Антіохію, де навчався і тривалий час мешкав.

Професор Колумбійського університету П. Браун з даного приводу зазначає, що Хризостом «... скоріше побоювався, що надмірне захоплення життям ченців може створити для глав християнських сімей міста алібі в їхній відмові від боротьби за вдосконалення. Для пересічного

антіохіянина було набагато зручніше вважати, що такі речі, як читання Святого Письма, цнота і підтримка бідних, можна спокійно залишити ченцям» [20, с. 323]. У своїх соціологічних міркуваннях сучасний американський дослідник апелює до наступних сентенцій святого: «Блаженство Христа стосувалося не тільки пустельників... Якщо неможливо в шлюбі виконувати обов'язки пустельників, тоді все загинуло, і християнська добродієність – ніщо... Чому я зітхаю саме тоді, коли ви стверджуєте, що ченці єдині, хто може добропорядно і благочесно жити. Таке розуміння – загибель для всіх нас» [10, с. 79-80].

Далі П. Браун констатує: «Якщо в Антіохії були такі угруповання, як братства – структури суворих праведних християн, що зобов'язалися турбуватися про бідних, – вони мали утворюватися на ґрунті саме християнської сім'ї. Кожна пара одружених, що добре розуміється на святій пристойності своїх трапез, мала привнести в середовище бурхливого і жорстокого міста дух християнської досконалості, властивої ченцям на чистих, далеких від міста гірських верхів'ях.

Іоан часто звертався до теми, дуже близької грекам-чоловікам: оікономія, тобто засад створення зразкової сім'ї. Більшість з його проповідей стосовно шлюбу і сексуальності торкалася заялжених питань. Вільно володіючи аргументами давньої традиції, що сягали часів Плутарха і Ксенофонта, Іоан роз'яснював близьку його серцю концепцію. Успішний розвиток християнської сім'ї залежав від тісних взаємин між чоловіком і жінкою. Передумовою його була головуюча роль чоловіка в сім'ї як щодо дружини, так і стосовно дітей. Успішно прийнявши молоду жінку до своєї сім'ї, чоловік ізолював її від спокусливого марнославства громадянського життя. Ніжно, але твердою рукою, чоловік мав формувати її «як віск». Він мав прищепити їй та дітям таку ж внутрішню суворість, як у нього самого. Вона мала усвідомити потребу обмеження накопичення ювелірних коштовностей і одягу; адже їй не можна було проходити повз бідних з прикрасами на вухах, що коштували багато обідів» [20, с. 323-324].

Дійсно, звертаючись у своїх недільних проповідях та напученнях до грецької та єврейської ідилії слухняності (з точки зору взірцевих соціумних устоїв) дружини, «затиснутої» у безпечну добродієність домашнього простору в стінах двору чоловіка, Св. Іоан Золотоустий сподівався інтегрувати молоду жінку в сім'ю, жорстка дисципліна котрої перетворювала її у невеличкий монастир, керований тими самими настановами Євангелій, на котрі орієнтувались ченці. Свої погляди на «сімейну аскетичку» Хризостом виклав у ряді Бесід [8-12] та Слів [6, 7]. Він, зокрема, відзначав, що гроші, збережені за рахунок уникнення публічного марнотратства, збиратимуться кожного дня в скриньку для бідних біля шлюбного ліжка: до цієї єврейської практики Іоан мав певну «слабкість». Сім'ї, приборкані суворими батьками-вихователями, сприятимуть реалізації мрії святителя: бідність покине Антіохію і «з Божою допомогою наше місто зможе прогудувати бідних десяти міст» [11, с. 430].

Як вже підкреслювалось, Хрїзостом високо підносив значення християнської сім'ї, сподіваючись на духовне відродження міста. Він відмовлявся бачити Антіохію як традиційну (з домінуванням греко-римських язичницьких пріоритетів і традицій у побуті) громадянську спільноту, об'єднану загальним громадянським патріотизмом, що виявлявся у спільних ритмах колективного свята. Він не робив таємниці з того, що мріяв, щоб театр, іподром, навіть багатолюдний міський майдан назавжди замовкли або зникли. Ці ідеї він обґрунтував у своєму «Слові проти ігор та видовищ» [7, с. 217-254], котрі у вигляді заборони згодом з'явилися в більшості візантійських чернечих статутів. Кінцевий результат морально-етичної доктрини Хрїзостома – Антіохія мала стати конгломератом сімей віруючих, об'єднаних спільним місцем зустрічей на просторах дворах Великої Церкви. Майбутній видатний богослов Сходу хотів, щоб християнські домівки зачинили двері для ввезення мармуру зі старих класичних метрополій [7, с. 221]. На його думку, публічне життя в Антіохії було «нікчемним диявольським подаянням», яке «нагромаджувалося поза простими стінами християнських домівок» [7, с. 222]. Лише в окремі християнській родині подих святості у поєднанні з мріями «диких» людей з гори Сільпіос виживе «серед задушливого нечестя міста» [7, с. 222].

Бажання «реформувати» це пізньоантичне місто було, тим не менше, не так легко втілити у життя. Воно осміювало моралізовану риторику Св. Іоана. Церемонія шлюбу, яку міщани відзначали як свято, робила зрозумілим, якими далекими від реалій IV ст. залишалися сподівання святих. Як підкреслює той же П. Браун: «Поєднуючи своїх синів і дочок у шлюбі, християнські сім'ї тієї епохи ще дихали важким повітрям міста. У людній процесії наречена з обличчям, не прикритим вуаллю, ішла крізь місто до домівки чоловіка. Пісні і танці містили прозорі натяки на кохання і сексуальні подвиги: бо без палких і, як сподівалися, чудових сексуальних зустрічей у шлюбному ліжку місто не отримає міцних синів. Священиків рідко запрошували на такі okazji, а тим, хто приходив, радили залишати їх якомога раніше. Часом галаслива театральна круговерть світу вривалася в оселю християнської сім'ї, і це найбільше бентежило Іоана.

Для нього шлюб був приватною справою, складовою аскетичної підготовки, в котрій шлюбне ліжко служило лише тому, щоб призупинити сексуальні бажання молодих до безпечної межі. Церемоніальне заохочення пристрасної любові, традиційне багатолюдне святкування весілля нагромаджувало надто вагомий вантаж справжнього «диявольського гною» навколо ніжних паростків християнського шлюбу» [20, с. 325].

Своє осмислення проблеми сексуального самообмеження в теології Хрїзостома вчений резюмує так: «Виступи Іоана проти традиційних весіль були лише виявом його глибокої підозри до міста у цілому в усіх виявах його нечестивого життя. Театр, циркові вистави та іподром він сприймав вкрай негативно. Це було зумовлено не лише тим, що такі роз-

ваги мали тенденцію до аморальності. Завдяки своєму безпомильному риторському умінню виявляти супротивника Іоан бачив у театрі справжнього суперника у вихованні відчуття спільності, за яку він сам часто виступав у Великій Церкві» [20, с. 325].

Аналізуючи почуття повноти життя великої міської громади в греко-римській Імперії, бадьорій, піднесений настрій у мешканців Антіохії зазвичай підтримувався завдяки публічним купальням (термам), театру та іподрому. Apolausis – спільна насолода приємностями життя, котрі могло надати лише велике місто, кероване «благородними, великодушними сім'ями», – було більше ніж потуранням бажанням вулиці: це був витончений колективний ритуал, життєствердне волевиявлення [41, с. 224].

Антіохія в часи правління імператора Феодосія I Великого (378-395) була доволі бунтівним і роз'єднаним містом. 387 року в ній спалахнув потенційно небезпечний заколот, приречений на етносоціальну катастрофу. Християни, євреї і язичники почали скося дивитися один на одного крізь призму існуючих між ними світоглядних протиріч, що дедалі посилювалися [51, с. 5]. Тіло громадянина відчувало загрозу з боку іммігрантів-бідняків; і сім'ї місцевих можновладців відчували себе приниженими й відтиснутими убік посіпаками імператорського двору. Однак на іподромі євреї, язичники і християни «могли, зрештою, вмотитися пліч-о-пліч і в довгі години післяполудневої спеки та радісні вечори при смоლოსкипах відчуті могутній приплив відчуття належності до спільного світу міста» [20, с. 326]. Apolausis був національним гімном Антіохії: не об'єднатися в ньому означало піти проти стародавнього розуміння міста як найбільш досконалої людської спільноти [42, с. 738].

Св. Іоан, зрозуміло, усім серцем бажав, щоб усе це відмерло. Те, що він пропонував на заміну, було ще слабким і новим. У своїх проповідях під час громадських церемоніалів у Антіохії він наголошував на потребі суворої ізольованості християнської сім'ї у поєднанні з особливо гострим, аскетичним відчуттям втаємниченості кожного людського тіла. Наголошуючи на тому, що тіло є осередком сексуальних бажань, вразливим через почуття сексуального сорому, Іоан запевняв, що головні риси публічного життя Антіохії приречені [7, с. 236]. В східних провінціях Імперії знали, що мешканці міста були відомі як доброзичливі, безтурботні люди. Однак те, що чимало спостерігачів помилково вважало фривольністю, насправді відповідало загальноновизнаним правилам поведінки, котрі ґрунтувалися на гострому відчутті того, що тіло конкретної особи могло і не могло робити в конкретних ситуаціях. Святкові періоди життя міста вимагали появи людей безтурботно оголеними у великих публічних купальнях і елементів відвертого еротизму під час публічних виступів [20, с. 327].

В Антіохії другої половини IV ст., як і в багатьох інших імперських містах тієї доби, оголеність залишалась реалією життя. Оголеність і сексуальна соромливість були питаннями соціального статусу: те, як люди

сприймали свою оголеність або оголеність інших, великою мірою залежало від їхнього соціального стану. Таким чином, неприхована голизна верхівки елінізованого суспільства в термах демонструвала найвищий ступінь свободи заможних, котрі поводитися без будь-якого натяку на сексуальну соромливість стосовно своїх підлеглих, обслуги та рабів. Наприклад, антіохійська матрона могла роздягнутися перед очима свого різнорідного почту, до складу якого входили й чоловіки [58, с. 707]. «Випещена, білосніжна шкіра її, прикрашена важкими низками коштовностей, сама по собі так переконливо говорила про соціальну прірву між нею та її слугами-чоловіками, що можна було не розраховувати на появу в неї сексуальної соромливості» [20, с. 327].

На нижчих щаблях соціальної драбини також не переймалися тим, щоб контролювати оголеність жінок. Ізольованість жінок будь-якої родини давала владу і багатство. Сексуальна вразливість дівчат з бідних була просто частиною їхньої загальної безпорадності перед багатими. «Дівчата сцени, – як мальовничо описує П. Браун, – плескалися оголеними в новозбудованих водяних театрах Антіохії, відтворюючи своїми осліплюючими тілами життєдайну енергію Німф і Нерейд, наявність котрих у водяних струменях гори Сільпіос несла в серце спекотного близькосхідного міста найвищу чуттєву насолоду води. Коли вони виступали, викликаючи вдовolenня у членів конгрегації Іоана, здавалося, прірва роз'єднує їхні оголені тіла з заможними християнами, котрі дивилися на них. Бо ці молоді дівчата були атімої, громадянські «ніхто», вони не мали права на сексуальну соромливість» [20, с. 327].

За твердженням дослідників, лише Св. Іоан Золотоустий був здатним бачити в них рівноцінне людське створіння, на яке поширювалися загальні правила добропорядності. Ось як обґрунтовує святий свою позицію: «Тому не кажи, що роздягнута жінка – повія; адже природа її та ж сама і тіла їхні, як повії, так і заможної жінки, однакові» [6, с. 163].

Виступаючи з численними проповідями на такі теми, Іоан прагнув вдихнути в Антіохію нове, справді всеохоплююче відчуття спільності на основі усвідомлення єдиної людської природи. Він надавав надзвичайної ваги людському тілу, оскільки воно у своїй «очевидній вразливості» було найбільш промовистим речником спільного походження всіх людей від Адама. Майбутній Отець Церкви пропонував зважитися на створення своєрідного братства тіл [10, с. 81]. Дві великих теми – сексуальності і бідності – зближувалися в риториці Іоана і багатьох інших теологів IV-V ст. Обидві (з позиції аскетичного чернечого ідеалу) свідчили про вразливість тіл усіх чоловіків і жінок незалежно від майнового цензу і соціального статусу. Проповіді Іоана з блискучою точністю відображали повільні зміни в духовній атмосфері його епохи [60, с. 285].

Крім того, Хризостом як природжений оратор, перебуваючи під владою свого незвичайного таланту, погоджувався готувати для спеціальних «християнських» вистав текстові добірки, щоправда, не дуже великої

оригінальності, на теми шлюбу, сексуального бажання і слабкості жінок. Однак ці теми були лише поверхневим шаром його задуму. Найглибше він наполягав на спільності з тілом бідних як з рівноцінним. Отже, принаймні, зберігалася його риторична ідея співчуття [20, с. 333].

Оскільки саме християнство ставало дедалі впливовішим у пізньому римському суспільстві, починаючи з правління імператора Константина I Великого (306-337), розуміння рівності всіх людей перед похмурою демократією сексуального сорому ставало відчутнішим у Середземномор'ї. Наприклад, одна висока посадова особа за імператора Юліана Відступника (Апостата) (361-363) в Понті побоювалася під час зведення публічних купалень у своєму районі оголосити, що тепер «зادля добропорядності» для чоловіків і жінок споруджуються окремі приміщення [60, с. 286]. У Великій Церкві в Антіохії з'явилася дерев'яна перегородка, що відділяла жіночу частину від чоловічої, вказуючи на небезпеки перебування парафіян різних статей разом у одному приміщенні, навіть культовому.

Усепронизуючий ризик сексуального бажання не припускав найменших залишків громадянської толерантності. З жодного приводу хрещене тіло не могло бути відкритим для очей публіки [58, с. 712]. Об'єднані спільним почуттям сексуального сорому, християнські чоловіки і жінки мали під керівництвом Іоана зробити наступний крок – поширити підвищене відчуття власного тіла таким чином, щоб охопити співчуттям тіла інших. Вони повинні були «навчитися бачити тіла безликих злидарів як рівноцінні з власними тілами – як тіла, наражені на ризик, тіла, що страждають від голоду, хвороб, злигоднів і витончено знищуються загальною катастрофою пристрасного бажання» [20, с. 328].

Св. Єроним Стридонський, котрого, як і Хрїзостома, з юнацтва «гризла» пустельницька ностальгія анахоретства, висловив це нове відчуття особливо чітко: «Той, на кого ми дивимося зкоса, кого ми не зносимо і сам вигляд котрого викликає в нас нудоту, є таким самим, як ми, зробленим, як і ми, з тієї самої глини, зібраний з тих елементів. Від чого б він не страждав, від того ж можемо страждати і ми... Чи ти напнув шовковий халат, чи лахміття, та ж сама пристрасть править тобою. Бажання не боїться імператорського пурпуру і не уникає жалюгідних жебраків» [59, с. 397].

397 року Св. Іоан квалливо, у супроводі озброєного охоронця вирушив через усю Малу Азію до Константинополя: його чекало обрання у патріархи. Однак цей вибір виявився жахливим для самого святителя. В Антіохії харизма Іоана набула рис пристрасного фанатизму через те, що латинська церква тут становила лише одну релігійну групу серед інших. Іоан прагнув запалити своїх слухачів почуттям спільної войовничості; проте «він проповідував як представник церкви, яка вважала себе ще релігією меншини й тому могла дозволити собі гордовитий запал тих, хто ще не скуштував відповідальності влади» [20, с. 329].

Константинополь натомість був столицею Сходу і офіційно вважався цілком християнським містом. Його патріарх повинен був мати «представницький» вигляд; він мав головувати з милостивою добродушністю в єдиному місті греко-римського світу, що могло похвалитися суто християнським походженням. У такій ролі на Іоана чекав приголомшливий провал. Він продовжував грати завчену роль пристрасного фанатика. Замість того, щоб приймати численних гостей і влаштувати бенкети без огляду на витрати, як личить доброму єпископу, він обідав на самоті, користуючись гостинністю черниць Олімпії [53, с. 205]. Він переконав свою віддану сподвижницю в необхідності зосередити використання її багатства ще неухильніше, ніж раніше, на допомозі бідним, й наполіг на скороченні церковного бюджету на пенсії для благородних літніх матрон, влаштування світських прийомів і бенкетів, а також кошти для прибулих прелатів. Він заснував колонію хворих на проказу обабіч фешенебельного передмістя столиці [20, с. 329-330].

Місцеві ченці та метушливі нероби, на відміну від гірських антиохійських аскетів, яких Іоан звик бачити, зненавиділи його. Столичний клір бачив у Хризостомі «жорстку, пристрасну, похмуру і зарозумілу людину» [54, с. 231]. Коли святий викривав звинувачення, висунуті проти нього як місцевими архієреями, так і імператорськими фаворитами, його гнівний погляд, за свідченням джерел, зупинявся надто довго на високих сановниках двору [55, с. 70-71]. У червні 404 р. Св. Іоан опинився на засланні, а у вересні 407 р. його не стало: святого було вбито, можливо, на замовлення, невідомою особою, котра «мандрувала від одного місця ув'язнення до іншого в гірських відрогах східної Анатолії» [20, с. 330].

Підбиваючи своєрідний підсумок аскетичної та проповідницької діяльності Хризостома, П. Браун підкреслює: «У переписці з Олімпією перед нами постають чоловік і жінка, об'єднані величезним сумом з приводу краху їхніх заповітних сподівань щодо церкви. Чоловік, що у роки своєї молодості в сані священника бездумно жонглював брудною монетою класичного жінконенависництва, щоб відмовити ченців і священників від духовного партнерства з жінками-аскетами, відтепер у прагненні зберегти те невелике, що залишилося з його духовної програми, залежав від благородства жінки, яка «сиділа в маленькій кімнаті» в далекому Константинополі. «Чи не був Розіп'ятий з першого моменту свого народження в засланні?». Іоан помер як герой цілого покоління. Він втілював у собі його надії, і його репутація завдяки передчасній трагічній смерті залишилася незаплямованою. За словами Ісідора з Пелусія, котрий був подібно до Іоана міським священником, прихильником пустелі і тонким знавцем грецької мови, Іоан – це людина, чій проповіді «сам святий Павло не виголошував би інакше, якщо б він мав Іоанове обдарування аттичної риторики» [20, с. 330].

З іншого боку, його «почесне» заслання означало більш ніж особисту трагедію; воно символізувало загибель одного з можливих варіантів роз-

витку східного християнства – від літургійної практики до організації монастирського життя. У 362 р. відданість жителів Антіохії позаконфесійному образу міста, що старанно зберігався ними, за висновками деяких дослідників переконала Юліана Відступника, що його надії на язичницьке відродження приречені [52, с. 130]. Наприкінці IV ст. Антіохія, а потім і Константинополь так само рішуче відкинули ідеї Хризостома з приводу християнського відродження. Іоанова ідея про майбутнє християнське місто виявилася такою ж мертвонародженою, як і плани Апостата перетворити Антіохію на язичницьке місто [20, с. 331].

Релігійні сподівання, що східне середземноморське місто відмовиться від своїх світських традицій, перетворившись на щось більше, ніж місце проживання побожних християнських сімей, свідчили про фатальну недооцінку сили класичного почуття солідарності міської громадськості. Східні римські міста плекали стародавні святкові ритуали, віддаючи шану стійкій передхристиянській міській єдності. «Правлячі верстви міст – хоч до них належали і християни – продовжували вдовольнятися тим, до чого звикли. Хронічна непослідовність панувала й протягом V-VI ст. Публічні церемонії залишалися неодмінно світськими, мали подекуди еротичний і жорстокий характер. «Нереїди» продовжували викликати сенсацію, хлюпочучись оголеними у воді в багатьох містах християнського Сходу. Нерідко місцевий християнський єпископ був змушений в один голос із міським головою забороняти масові протести ченців, котрі домагалися припинення подібних вистав» [20, с. 331].

Сам Хризостом про «жорстокості та утиски» язичницького міста писав наступне: «Важливий посадовець одержував велике задоволення від вистав з дикими звірами і мріяв лише про те, щоб побачити борців, поранених тваринами. Одного разу цей сенатор потрапив у небезпечну ситуацію і вигукнув, звертаючись до Бога: «Господи, порятуй мене з цієї біди!». У відповідь перед ним з'явився Бог, тіло його було в ранах. Він сказав: «Ти хотів бачити мене таким, але звідки тоді я матиму силу, щоб допомогти тобі?» [8, с. 319].

Зрозуміло, однак, що пересічний заможний голова сім'ї, від якого так багато вимагав Хризостом у своїх проповідях, особливо цим не переймався. У середині VI ст. відомий візантійський історик Прокопій Кесарійський, висвітлюючи «сторінки біографії» імператриці Феодори, зазначав, що дівчиною вона виступала в цирку Константинополя, з'являлася без одягу, маючи на собі лише пов'язку на стегнах, і гуси клювали зерна з промежини між її стегнами [44, с. 120]. Звісно, Прокопій писав про це, щоб нагадати – імператриця, дружина Юстиніана I (527-565), колись була «ніким». Те, що робили з її тілом на очах публіки, свідчило: вона була дівчиною з нижчих верств, і сенатори – добропорядні християни Константинополя – могли дивитися на її оголене тіло безкарно [20, с. 332].

Як у IV, так і в V та VI ст. Антіохія непохитно дотримувалася своїх традицій світських розваг. Зокрема, наприкінці VI ст. єпископ Антіохії

повернувся з Константинополя з грошима, одержаними ним як архієреєм та представником міста від уряду для відбудови «церкви сатани» (за визначенням Хрїзостома) – тобто іподрому [47, с. 146].

Зрештою, відзначаючи безсумнівний вплив духовно-світоглядних ідей Св. Іоана Золотоустого на процес формування організаційних і статутних засад візантійських монастирів, необхідно також констатувати: його ідеал (у морально-етичному плані) християнської сім'ї як мирського монастиря, закритого для усього світського, заперечував надто багато з того, що було поза стінами сімейної оселі, в житті міста. В кінці IV ст. вплив аскези на міський соціум був незначним. Лише із занепадом старих античних міст протягом VI ст. й початком у подальшому мусульманської інвазії ідеал Хрїзостома стосовно міста справдився: зубожіння і окупація, а не християнська проповідь, змусили стародавнє місто замовкнути [45, с. 69-70].

Своє трактування опосередкованих наслідків суворих проповідей Св. Іоана, з яким у цілому можна погодитись, пропонує вже згадуваний П. Браун: «У забрудненій атмосфері міст раннього середньовіччя як у Візантії, так і на ісламському Близькому Сході, відчуття цінностей привілейованого сімейного осередку з пов'язаними з цим моральними чинниками – підвищеним відчуттям сексуального сорому, ставленням до шлюбу, що визначалося сексуальними потребами і чоловічими сексуальними ревнощами, і подальшим посиленням домінування чоловіка над жінкою – нарешті, взяло гору, як того хотів Іоан, за рахунок вільніших публічних кодексів, пов'язаних з класичним містом» [20, с. 332-333].

Другою ключовою постаттю IV ст., яка вплинула на становлення і розвиток східного чернецтва, є Св. Василій Великий (330-379). Саме цей Отець Церкви свою аскетологію будував на практичному досвіді усамітнення, і цей досвід він використав при створенні чернечої спільноти за власними вимогами.

Характеризуючи подвижницьку діяльність Св. Василія, сучасний італійський богослов Ф. Чарді відзначає: «Першим визначальним фактором стало навернення до Євангелії, що надало глибоко євангельського характеру його спільноті. Він сам так розповідає про своє пробудження: «Я згаяв багато часу, віддавшись марноті, й усю свою юність посвятив для непотрібних діл, надбав чимало мудрих доктрин, що їх Бог назвав глупотою. Одного дня, ніби прокинувшись з глибокого сну, звів очі свої до дивного світла євангельської правди, збагнув марність мудрості світу цього, що гине, гірко оплакав своє жалюгідне життя і молився про провідника, який направив би мене до принципів побожності». Паломництво до витоків чернечого життя – Єгипту, Палестини, Сирії, Месопотамії, – щоб зустріти найвідоміших аскетів, стає ще одним визначальним фактором у досвіді майбутнього святого.

Василія притягують аскетичні елементи, які він у подальшому застосовуватиме в перший період свого чернечого досвіду. «Був захоплений я

суворістю їхнього життя, – пише Василій, згадуючи свої зустрічі з ченцями, – їхньою стійкістю в трудах, ревністю до молитви, неспанням, витривалістю. Вони завжди мали вознесений і вільний дух за посередництвом голоду й спраги, холоду та наготи, не попускаючи тілу, не дозволяючи собі звертати на нього увагу, так, якби жили в якомусь іншому тілі, показували на ділі, що означає бути паломниками тут на землі й за батьківщину мати небо. Це все я подивляв і блаженним вважав життя цих людей, тому що на ділі вони показували, що носять смерть Ісуса в своєму тілі. І молився я ще більше, щоб і собі досягнути ласку та стати їхнім послідовником». Після паломництва до «заповідників аскези» Василій роздав майно бідним і усамітнився на Ірісі» [39, с. 101-102].

Варто підкреслити, що його чернечий ідеал попервах не сприймає спільного життя. Зворушений аскетичними подвигами, що надихають анахоретизм, святий покидає мир, вірячи, що самотність і аскеза приведуть його до Бога. І має він лише одне бажання: «Покинути цілий світ», – як пише до свого друга Григорія з прибіжища, – у місці, «вільнім від зв'язку з людьми», щоб безперервність аскези не була «порушена кимось з тих, що в світі» [39, с. 102]. З перших кроків аскетичної практики святий вважав, що це єдиний спосіб «наслідувати Того, хто став нашим провідником у спасінні, сказано-бо: «Якщо хтось хоче йти за Мною, хай відречеться себе самого, візьме хрест свій і йде за Мною». Однак у подальшому в духовно-релігійному світогляді Св. Василя Великого відбулися суттєві зміни, коли, прославивши усамітнене життя, він у підсумку виклав мотиви, які зробили спільне життя ченців вищим від анахоретства, й саме ці аскетичні елементи нададуть особливий характер його «Моральним правилам» [39, с. 102-103].

Даний опус являє собою тематично впорядковану збірку біблійних текстів – близько 1500 віршів Нового Завіту. В книзі містяться цитати зі Святого Письма, котрі Св. Василій вибрав згідно з критерієм читань, прийнятим у середовищі аскетів на початку IV ст. «В основі всього, як стверджує Ф. Чарді, лежить покаяння, потім – відірвання від світських обов'язків і сім'ї, і нарешті, самі правила на основі двох заповідей – любові до Бога і ближнього» [39, с. 103].

Твір видається на перший погляд лише звичайною антологією біблійних текстів. Св. Василій, однак, вважав його своїм головним твором, оскільки надавав йому «євангельського натхнення в усьому своєму служінні і літературній діяльності» [60, с. 288]. Таким чином, існує дві стрижневі складові його чернечих правил: центральність євангельського натхнення і відречення як фундамент євангельського життя.

В «Аскетиконі», наступному творі, що з'явився внаслідок діалогу святого з власними учнями, можна побачити інший підхід до чернечого життя: каппадокійський подвижник розуміє Писання вже не з точки зору покаяння і відречення, а з позиції двох, згадуваних вище, заповідей. Якщо в «Моральних правилах», орієнтованих як на пустельників, так і на ми-

рян, домінує заохочення до покаяння, то в «Аскетиконі» – приписах, створених виключно для саїтників, основою є любов до Бога. Таким чином, ґрунтуючись на викладених фактах та міркуваннях, можна констатувати, що цей світоглядний «перехід» святитель здійснив завдяки особистому подвижницькому досвіду і чернечій спільноті, котра створилася навколо нього, і на якій він міг ставити свій структурно-організаційний «експеримент».

(Далі буде)

Джерела та література: 1. Васильевский В.Г. Николая, епископа Мефонского, и Феодора Продрома, писателей XII столетия, жития Мелетия Нового // Православный палестинский сборник, 1886. – Т. VI. – Вып. 2. – С. 16-75; 2. Житие Ильи Спилеота. – М.: Благовест, 2008. – 54 с.; 3. Жития Мелетия. – М.: Благовест, 2007. – 106 с.; 4. Житие Симеона. – М.: Благовест, 2008. – 46 с.; 5. Св. Иоанн Дамаскин. Диалектика или Философские главы. – М.: Лествица, 1999. – 373 с.; 6. Св. Иоанн Златоуст. Слово похвальное мученику Юлиану // Св. Иоанн Златоуст. Избранные увещательные слова. – М.: Православный паломник, 2005. – С. 131-178; 7. Св. Иоанн Златоуст. Слово против игр и зрелищ // Св. Иоанн Златоуст. Избранные увещательные слова. – М.: Православный паломник, 2005. – С. 217-254; 8. Св. Иоанн Златоуст. Беседа 49. О мучениках // Св. Иоанн Златоуст. Беседы. – Сергиев Посад: Изд-во Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2007. – С. 303-326; 9. Св. Иоанн Златоуст. Беседа 4. На слова Исаяи // Св. Иоанн Златоуст. Беседы. – Сергиев Посад: Изд-во Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2007. – С. 44-55; 10. Св. Иоанн Златоуст. Беседа 6. О покаении // Св. Иоанн Златоуст. Беседы. – Сергиев Посад: Изд-во Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2007. – С. 72-97; 11. Св. Иоанн Златоуст. Беседа о Лазаре // Св. Иоанн Златоуст. Беседы. – Сергиев Посад: Изд-во Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2007. – С. 421-434; 12. Св. Иоанн Златоуст. На Деяния беседа 19 // Св. Иоанн Златоуст. Беседы. – Сергиев Посад: Изд-во Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2007. – С. 309-330; 13. Палестинский (Иерусалимский) типикон. – М.: Изд-ие Сретенского монастыря, 2006. – 181 с.; 14. Пападимитриу С. Феодора Птохопродрома Манганские стихотворения // Летопись историко-филологического общества Новороссийского университета, 1849. – Т. VII. – Ч. 4. – С. 171-182; 15. Пападопуло-Керамевс А.И. Noctes Petropolitanae. – СПб.: Тип-ия Н. Фурмана, 1913. – XXV, 52 с.; 16. Типик Григория Пакуриана / Введ., перев. и коммент. В.А. Арутюновой-Фиданян. – Ереван: Изд-во АН Армянской ССР, 1978. – 249 с.; 17. Устав Студийский. – М.: Изд-ие Сретенского монастыря, 2005. – 152 с.; 18. Eustathii Thessalonicensis. Opuscula. – R., 1832. – XXIII, 831 p.; 19. Безобразов П. Материалы для истории Византийской империи: I. Неизданные монастырские уставы // Журнал министерства народного просвещения, 1887. – № 254. – С. 65-78; 20. Браун П. Тіло і суспільство. Чоловіки, жінки і сексуальне зречення в ранньому християнстві. – К.: Мегатайп, 2003. – 520 с.; 21. Гроссу Н.

св'яц. Прп. Феодор Студит. – М.: Благовест, 2001. – 309 с.; 22. Доброклонський А.П. Преп. Феодор, исповедник и игумен Студийский. – Одесса: Типия А. Штернберга, 1913. – XVIII, 502 с.; 23. Исцунко Д.С. Церковные и монастырские уставы. – М.: МДА, 1976. – 288 с.; 24. Ісиченко І. архиєп. Загальна Церковна Історія. – Харків: Акта, 2001. – 608 с.; 25. Каждан А.П. Византийский монастырь XI-XII вв. как социальная группа // Византийский временник, 1971. – Т. 31. – С. 48-70; 26. Каждан А.П. Экскуссия и экскуссаты в Византии X-XII вв. // Византийские очерки. – М.: АН СССР, 1961. – Вып. I. – С. 202-209; 27. Каждан А.П. Деревня и город в Византии IX-X вв. – М.: АН СССР, 1960. – 335 с.; 28. Каждан А.П. Григорий Антиох // Византийский временник, 1965. – Т. XXVI. – С. 72-84; 29. Мансветов И. Церковный устав. – М.: МДА, 1885. – XV, 571 с.; 30. Мансветов И. Церковный устав (типик), его образование и судьба в греческой и русской Церкви // Христианское Чтение, 1888. – Ч. II. – 540 с.; 31. Поляковская М.А. Городские владения провинциальных монастырей в поздней Византии // Византийский временник, 1964. – Т. 24. – С. 202-208; 32. Скабалланович М. Толковый типикон. – М.: Изд-ие Сретенского монастыря, 2004. – 815 с.; 33. Скабалланович Н.А. Византийское государство и Церковь в XI веке: от смерти Василия II Болгаробойцы до возведения на престол Алексея I Комнина (1025-1081): В 2-х т. – СПб.: Тип-ия Ф. Елеонского, 1884. – Т. I. – IX, 445 с.; 34. Соколов И.И. Состояние монашества в Византийской Церкви с половины IX до начала XIII века (842-1204). Опыт церковно-исторического исследования. – Казань: Тип-ия Императорского Университета, 1894. – XXI, 485, IV с.; 35. Соколов П.П. Церковно-имущественное право греко-римской империи. – Новгород: Губернская тип-ия, 1896. – XXV, 493 с.; 36. Филарет (И. Гумилевский), митр. Исторический обзор песнопевцев и песнопений греческой церкви: В 3-х ч. – СПб.: СПбДА, 1902. – Ч. III. – XVI, 382, III с.; 37. Флоровский Г.В. прот. Восточные Отцы VI-VIII веков: В 2-х ч. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1999. – Ч. I-II. – 240 с.; 260 с.; 38. Фрейденберг М.М. Монастырская вотчина в Византии XI-XII вв. // Ученые записки Великолукского пединститута, 1959. – Т. IV. – Вып. 2. – С. 61-78; 39. Чарді Ф. Koionia. Богословсько-духовний путівник монашої спільноти. – Львів: ВВП Місіонер, 2002. – 362 с.; 40. Barrosse T. Religious Community and the Primitive Church // Review for Religious, 1966. – № 25. – P. 971-985; 41. Boyd R. The Prlayer of the Community // Way, 1970. – № 10. – P. 220-229; 42. Bracken J. Community and Religious Life: A Question of Interpretation // Review for Religious, 1972. – № 31. – P. 732-741; 43. Bryer A. The Late Byzantine Monastery in Town and Countryside // Studies in Church History, 1979. – Т. 16. – P. 219-241; 44. Browning R. The «Low Level» Saint's Life in the Early Byzantine World // The Byzantine Saint / Ed. S. Hackel. – L., 1981. – P. 117-127; 45. Charanis P. The Monk as an Element of Byzantine Society // Dumbarton Oaks Papers, 1971. – Т. 25. – P. 61-84; 46. Constantelos D.J. Byzantine Philanthropy and Social Walfare. – New Brunswick, 1968. – XIV, 451 p.; 47. Delehaye H.

Byzantine Monasticism // Byzantium, 1948. – Т. VII. – P. 141-154; **48.** Fitzgerald W.F.P. Why Community // Supplement to Doctrine and Life, 1970. – № 8. – P. 19-25; **49.** Farag F.R. Sociological and Moral Studies in the Field of Coptic Monasticism. – Leiden, 1964. – X, 392 p.; **50.** Galatariotou C. Byzantine Ktetorika Typika: A Comparative Study // Revue des etudes byzantines, 1987. – Т. 45. – P. 77-138; **51.** Hillman E. Religious Community // Religious Life Review, 1991. – Т. 30. – № 146. – P. 3-10; **52.** Herman E. The Secular Church // Cambridge Medieval History, 1966. – Vol. 4. – P. 104-133; **53.** Hussey J. Church and Learning in the Byzantine Empire. – L., 1937. – XII, 398 p.; **54.** Hussey J. The Orthodox Church in the Byzantine Empire. – Oxf., 1986. – XXI, 431 p.; **55.** Hussey J. Byzantine Monasticism // History, 1939. – Т. XXIV. – № 93. – P. 61-78; **56.** MacCoull L.S.B. Types in Coptic Legal Papyri // Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, 1989. – Т. 75. – № 106. k.a. – P. 408-421; **57.** Nesbitt J., Wiita J. A Confraternity of the Comnenian Era // Byzantinische Zeitschrift, 1975. – Bd. 86. – S. 360-384; **58.** Ramsey B. Reflections on Community // Review for Religious, 1985. – № 44. – P. 704-715; **59.** Rousseau P. Ascetics, Authority, and the Church in the Age of Jerome and Cassian. – Oxf.: Oxford University Press, 1978. – XIV, 581 p.; **60.** Shayghnessy E.J. Reflections on the nature of Community // Review for Religious, 1969. – № 28. – P. 277-290; **61.** Talbot A.-M. Monastic Typikon // Oxford Dictionary of Byzantium / Ed. A. Kazhdan: In 3 vols. – N.Y.-Oxf., 1991. – Vol. 2. – P. 2132-2134; **62.** Talbot A.-M. The Byzantine Family and the Monastery // Dumbarton Oaks Papers, 1990. – Т. 44. – P. 119-129; **63.** Talbot A.-M. An Introduction to Byzantine Monasticism // Illinois Classical Studies, 1987. – Т. 12. – P. 229-241.

УДК 931/939(37)

Михайло САЙКО

ЕВОЛЮЦІЯ КРЕДИТНИХ ВІДНОСИН В АНТИЧНОМУ РИМІ: ПРОЦЕНТНА СТАВКА В ЕПОХУ ІМПЕРІЇ

В статті розглядається еволюція кредитних відносин в античному Римі. Проаналізована процентна ставка в епоху принципату і в період домінації. Визначено, що законною нормою відсотка в епоху принципату було 12% річних («центезима»), прийнята ще в часи пізньої республіки. Проаналізовані умови надання позики і порядок стягнення відсотка в самому Римі і римських провінціях. Описані зміни в адміністративному і соціально-економічному устрої Риму, які відбулися в епоху домінації, а також збільшення законної норми відсотка з 12% до 12,5% річних. Зафіксовані зміни боргового законодавства, визначені указом імператора Юстиніана, а і новий законний максимум у 8%, 6% і 4% річних, прийнятий для різних верств населення.

Ключові слова: законна норма відсотка, центезима, принципат, домінація, кодекс Юстиніана.