

ІСТОРІЯ

УДК 94 (100) “09/11”

Богдан БОДНАРЮК

ВИЗАНТІЙСЬКІ МОНАСТИРИ КІНЦЯ ІХ-ХІ СТ.: ТИПКИ, ОСОБЛИВОСТІ ОРГАНІЗАЦІЇ ТА УСТРОЮ (ІІІ)

У статті автор розглядає особливості організації та внутрішнього устрою візантійських монастирів останніх двох століть епохи Раннього Середньовіччя. Крім того, у статті зроблено аналіз низки монастирських статутів Х-ХІ 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.

Богдан БОДНАРЮК

ВИЗАНТИЙСКИЕ МОНАСТЫРИ КОНЦА ІХ-ХІ ВВ.: ТИПИКИ, ОСОБЕННОСТИ ОРГАНИЗАЦИИ И УКЛАДА (ІІІ)

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 Х-ХІ веков – типиков, где отобразены 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 (ІІІ)

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 й завершуючи аналізувати¹ аскетичні засади і традиції, котрі були сформульовані та обґрунтовані у IV ст. Св. Васи́лієм Великим і зазнали поширення в середовищі візантійських монастирів доби Раннього Середньовіччя (починаючи з VIII і до середини XI ст.), доречно ще раз констатувати: необхідність (на рівні теологічної експлікації, що ґрунтується на Керигмі – біблійній Вісті) переходу ченців від усамітненої подвижницької практики християнських пустельників до гуртожитництва належить саме йому. Перехід (як зміна організаційних підвалин), за словами Ф. Чарді, відбувся завдяки особистому самітницькому досвіду (в межах «мовчазного знання» – «tacit knowledge») святителя Васи́лія і спільноти, котра утворилася навколо нього [41, с. 103].

Той же Ф. Чарді підкреслює: «Постійне звернення до першоджерела, до Євангелія, приводить його до розуміння, що серцем євангельського життя є не відречення від світу, а подвійна Заповідь любові, на якій і потрібно закласти фундамент монашого життя спільноти. Якщо Христос, як вважають синоптики, розпочав діяльність, проповідуючи покаєння, то насправді це була лише підготовча проповідь. А коли Господь підсумовував суть Закону і Пророків, то наголосив саме на цих двох Заповідях» [41, с. 103-104].

Характеризуючи «Аскетикон», необхідно зазначити, що за своєю структурою він протилежний до «Моральних правил» [2]. Цей базовий аскетологічний опус Св. Васи́лія починається з трактування любові до Бога, любові до ближнього (запитання 1-3) [1, с. 137]. Далі, у 8 запитанні, йдеться про відречення як наслідок любові до Бога [1, с. 161]. Отже, в чернечій спільноті подвійна Заповідь любові (за спрямування Каппадокійця) поступово стає центральною.

Відповідаючи на запитання 3, Отець Церкви пояснює, як дві Заповіді любові між собою гармонійно переплітаються: любов до Бога вимагає любові до ближнього, і через любов до ближнього приходимо до любові до Бога. Любов до ближнього є другою після любові до Бога, але вважається її звершенням та залежною від неї. «Отож, завдяки першій Заповіді сповнюється також друга, і завдяки другій повертаємося знову до першої. Той, хто любить Господа, любить також і ближнього (...). Водночас той, хто любить ближнього, любить Бога, оскільки Господь любов до ближнього вважає любов'ю до Себе» [1, с. 139].

Таким чином, в «Аскетиконі» йдеться про єдину любов. Любов до Бога і ближнього мають однакові властивості, котрі виявляють ідентич-

¹ Див.: 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. 65-78; Боднарюк Б. Візантійські монастирі кінця IX-XI ст.: типіки, особливості організації та устрою (II) // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології. – Чернівці: Прут, 2010. – Т.1 (29). – С. 77-90.

ність їхньої природи. Вони є даром та плодом Духа, розпізнавальною ознакою християнина. Любов є матір'ю Заповідей, першорядним і найбільшим благом, підсумком Закону. Св. Василій Великий називає любов до ближнього «першою і найбільшою Заповіддю» [1, с. 144]; на тих самих засадах він формулює любов до Бога [1, с. 148-150].

У своїх міркуваннях відносно християнської аскези та аскетичної практики святий розвиває питання філософського плану, які стосуються агапічності людини. Першою філософською передумовою, що пояснює вроджене сприйняття людиною першої Заповіді, є те, що людина за своєю природою тягнеться до добра і, отже, до Бога, оскільки є в ній якась «природна властивість», якесь «вроджене бажання», «любовне прагнення Бога» [1, с. 150]. Св. Василій пояснює, що «любові до Бога неможливо навчити (...). Неможливо навчитися любовного прагнення Бога» [1, с. 150]. Сам Господь вклав у людську природу можливість любити. «Оскільки Господь дав нам спершу насіння, – декларується в запитанні 3, – то зрозуміло, що Він буде очікувати також і плодів, які з нього походять, кажучи: «Даю вам Заповідь нову, щоб ви любили одні одних» [1, с. 151]. Однак ця спроможність любити, закладена в людській природі, може бути пробуджена тільки завдяки діянню Святого Духа, коли природа й благодать взаємодіють між собою.

Інша філософська передумова, яка дозволяє людині (адепту аскези) прийняти другу Заповідь, запозичена у Арістотеля і стверджує, що людина є сотвореною для життя в спільноті. На ґрунті природної любові однієї людини до іншої засновано закон людської соціальності. Людина є соціальною істотою, сотвореною для сопричастя. За Св. Василієм Великим, є дві передумови природної любові до ближнього: соціальна природа людини, котра тягнеться до спільного (гуртожитного) співжиття зі здатністю передавати власні думки й власну любов; і потреба людини в людині, завдяки якій ми зобов'язані спілкуватись між собою. «Оскільки нам було наказано любити ближнього, як себе самих, – пояснює він, – стараймося збагнути, чи отримали ми від Бога також силу виконувати цю Заповідь. Хто ж бо не знає, що людина є істотою спокійною і суспільною, а не одинокою та дикою? Ніщо, отже, не властиво нашій природі, як спілкування один з одним, потреба один в одному і любов один до одного» [1, с. 152].

Отже, є причина, яка спонукає до взаємних відносин, – людина не самодостатня сама по собі, а має потребу в інших. Існує також ще один, глибший аспект, пов'язаний із самою природою людини, – її внутрішня сутність (первинна соціальна складова), відкрита для діалогу і сопричастя. Таким чином, людина може реалізувати себе настільки, наскільки є відкритою для інших, а під відкритістю слід розуміти любов.

Однак варто пам'ятати, що відкриття філософських коренів соціальності людини прийшло з часом як підтвердження дедукції, сформованої архієпископом Капшадокійським на основі Писання і свого життєвого

досвіду. Дійсно, братня любов, навіть ґрунтуючись на вродженій людській соціальності, перевищує її і знаходить свою найглибшу мотивацію у богословській площині. Багато причин лежить в основі євангельської братньої любові. За теологічною доктриною святителя необхідно любити ближнього, оскільки «так хоче Господь, який винагороджує за добро, вчинене для ближнього; щоб наслідувати любов Бога Отця і Сина, аби стати подібними до Христа, люблячи один одного, як Ісус любить нас» [1, с. 152-153].

Поступове відкриття стрижневості (у феорійному контексті) любові обумовлює еволюцію православної (візантійської) чернечої спільноти, будучи водночас плодом її власного киновіального досвіду. Любов до Бога, здавалось би, вимагає радикального відречення від світу (тобто принципово асоціальну позицію), яка зневажає євангельські принципи, і саме в цьому напрямку були спрямовані перші кроки Св. Василя. Однак братня любов не вимагає відходу від інших віруючих. Звідси випливає необхідність життя в спільноті, що виявляється у створенні чернечої общини.

З євангельського наказу любові до ближнього й народжується така община. У запитанні 7 [1, с. 155], де порівнюється анахоретизм і киновія, Св. Василій, йдучи в руслі реалізації самітницьких традицій, започаткованих його вчителем – Св. Євсевієм Севастійським, розвиває (вже у відповіді на питання) принципи, котрі ляжуть в організаційну основу (структурні компоненти) його власного аскетерія. Через значну кількість розглянутих святителем питань аскетичного устрою православної анахорії, і широкий відгук, який текст «Аскетикону» зазначає у майбутньому (з другої половини VIII ст.) серед візантійського чернецтва; варто детальніше зупинитись на цій відповіді, яку фундатор східного спільножитництва апріорі запропонував тим, хто питав, як краще жити: самим чи «з братами-однодумцями» [1, с. 155].

«Перш за все, – пояснює Св. Василій, – ніхто з нас не є самодостатнім, навіть у тілесному (...) Тому в самотньому житті (...) не можемо досягнути всього, до чого нас покликав Творець, постановивши так, що ми потрібні один одному (...) Також задля любові до Христа не дозволено будь-кому піклуватися тільки про себе. Сказано: «Любов не шукає свого» (...). Крім того, у такому відокремленні на самоті нелегко виправляти власні гріхи, не маючи когось, хто міг би вказати на них чи допомогти направити (...). Також і Заповіді легко виконувати разом з багатьма, зібраними разом у вірі, бо одна людина, здійснюючи одне, не може водночас робити іншого» [1, с. 156].

«Усі ми, покликані, є членами одні одних і маємо одне тіло, голова якого – Христос, – якщо не з'єднаємося гармонійно в одне тіло у Святому Дусі, але кожен вибере відокремленість (...), то як зможемо, поділені й роз'єднані, зберігати постійний зв'язок та служити один одному як члени одного тіла або підпорядковуватися нашому главі – Христові? Неможливо ні веселитися з тим, хто радіє, ані страждати з тим, хто страждає,

якщо жити відокремлено, не беручи участі в болях чи зростанні свого ближнього.

Також, оскільки ніхто не може отримати всіх духовних харизм, (...) у спільнотному житті власна харизма кожного стає спільною з тими, що живуть із ним (...) Отже, в спільному житті енергія Святого Духа, яка є в одному, осяює й інших. Самітник же, навіть маючи якусь чесноту, може вчинити її через бездіяльність, (...) а наскільки це є небезпечним, знаєте усі ви, що читали Євангеліє. І навпаки, співживучи з іншими, маємо користь з власного дару, примножуючи його, ділячись ним, втішаємося плодами дарів інших, як з власного» [1, с. 157].

«Бути пробудженими тим, хто чуває, надає більше гарантій для охорони від зовнішніх нападів ворога, аби не сталося так, що хтось поринув у той сон, який призводить до смерті (...). Грішнику набагато легше віддалитись від гріха, коли є кому його засудити, напоумити, опам'ятати (...).

Самотнє життя, навпаки, супроводжують небезпеки (...). Першою і найбільшою є самовподобання (...). Самітник не знає своїх вад, не бачить прогресу у ділах, тому що він позбавлений підпорядкування іншим. Як вправлятися в покорі, якщо немає нікого, хто б виявився від тебе покірнішим? Яким чином проявити милосердя, якщо відокремлений від спільності з іншими людьми? І як ставати все терпеливішим, якщо немає нікого, хто міг би протривати твоєї волі? (...) Кого-бо вмиєш? Над ким піклуватимешся? Як знайдеш у самотньому житті ту довершену красу, ту насолоду співжиття з братами, яку Святий Дух прирівнює до елею, що поширює пахощі на голові первосвященника?» [1, с. 157-158].

Далі Св. Василій Великий резюмує: «Спільне життя братів, отже, є захоотою до боротьби, впевненим шляхом до поступу, постійним подвигом і розважанням над Заповідями Господніми. Метою його є слава Божа, згідно з наказом Господа нашого Ісуса Христа, Котрий сказав: «Так нехай сяє ваше світло перед людьми, щоб вони, бачивши ваші добрі вчинки, славили Отця вашого, що на небі» [1, с. 158].

Узагальнюючу класифікацію соціальної складової аскетичних напучень каппадокійського святого (на рівні мотиваційних пріоритетів) подає вже цитований Ф. Чарді. Його осмислення «спільножитних» тез Св. Василя зводяться до наступного:

«– З філософських обґрунтувань, неможливо жити людині, як істоті соціальній, самій. З'являються філософські мотивації людської соціальності.

– Християнська любов не шукає власної вигоди, а вигоди ближніх. Спільнота дозволяє уникнути ризику, що кожен живе сам для себе.

– Бути одним тілом у церковній єдності виявляється у формі спільного життя як природний прояв церковного сопричастя. Аналогія Павла про Церкву як тіло і члени Господні привела до найбільших наслідків як у богословському, так і в практичному (аскетичному) плані.

– Спільне життя сприяє взаємовиправленню, вдосконаленню.

– Спільнота робить спільними особисті харизми окремих членів спільноти й дозволяє користати з чеснот інших як з безпосереднього впливу енергії Святого Духа і життя Святої Трійці, що реалізується в спільнотному середовищі.

– Спільне життя дає можливість конкретно виявляти взаємну любов. Без ближніх неможливо досягнути досконалості, що виявляється у повноті братньої любові.

– Спільнота є місцем взаємної євангелізації, де практикування Заповідей стає легшим, уникається ризику, що буде занедбана якась Заповідь.

– Спільнота охороняє від небезпек, які постають через брак прикладів на духовному шляху, від можливого самообману чи ілюзій щодо власної досконалості.

– Лише в спільноті можливе есхатологічне чужання.

– У спільноті є постійне заохочення прославляти Бога.

– Призначення (чернечої) спільноти – слава Божа.

У підсумку можемо сказати, що перевага, яку Св. Василій віддає чернечій формі киновійного типу, ґрунтується на тому, що в ній можна повніше досягти ідеалу християнської любові, й на переконанні, що саме спільнота (а не окремі ченці) є зодягненою в повноту харизм Святого Духа» [41, с. 108].

Відповідь на 7 запитання закінчується прикладом святителя стосовно спільноти перших християн (назорей) у Єрусалимі в I ст. В спільноті «зберігається те, що відрізняло святих, про яких говорять Діяння: «Всі вірні були зібрані разом й усе мали спільним»; і ще: «Всі вірні мали одне серце й одну душу, і ніхто не називав своїм те, що йому належало, але все між ними було спільне» [1, с. 160].

Насамкінець Св. Василій Великий закликає: «Берімо приклад з трьох тисяч вірних, наслідуймо першу християнську общину. Все у них було спільним: життя, душа, згода, трапеза, нероздільне братерство, нелицемірна любов, що з багатьох тіл творила одне, гармонійно поєднуючи різні душі однією думкою» [1, с. 160]. Отже, можна стверджувати: «Аскетикон» заклав підвалини і став основою православного чернечого гуртожитництва на терені Візантійської імперії у двох типах: лаврському та монастирському.

Переходячи до висвітлення організаційної специфіки та устрою (побутових і економічних реалій, статутних обмежень, аскетичних традицій) класичної візантійської обителі, розгляду ладу і засад, які перетворились на усталені протягом IX – першої половини X ст., спробуємо в даному контексті виділити й визначити сутнісні (сміслові) критерії низки типових понять, поширених категорій і звичних назв для тогочасного ромейського соціуму (обох його частин – церковної і світської). Вони дають можливість уявити певні особливості та пріоритети, практичні обов'язки, види діяльності у повсякденному житті й функціонуванні чернечих спільнот Східної Римської імперії від після іконоборчої доби до

початку епохи Хрестових походів. (Варто також зауважити, що деякі поняття на IX ст. частково змінили своє першопочаткове змістове навантаження.)

Ігумен – настоятель чернечої обителі, котрий не має ієрейського чину.

Кафігумен – керівник монастирської спільноти, котрий перебуває в сані пресвітера.

Епітроп – обов'язкова посадова особа при монастирі, яка володіє значним нерухомим майном. Зазвичай епітропи забезпечували господарський нагляд за монастирськими володіннями і підпорядковувались економому. В лаврах епітропи призначались за поданням ктиторів [35, с. 88].

Дохіарій – в IX-X ст. це монастирський скарбничий, котрий здійснював усі фінансові операції від імені чернечої спільноти [6, с. 39].

Анафора – центральна частина Божественної Літургії. З кінця VII ст. вона була обов'язковою для виконання усіма ієрархами Візантійської Церкви. Друге значення анафори – спеціальний, так само обов'язковий, податок, котрий стягувався з монастирів на користь патріарха Константинопольського і місцевих єпископів. Від анафори не були звільнені навіть найнезалежніші з ктиторських лавр. Обителі, які в різний час одержали звільнення від стягувань на користь фемної церковної влади (білого духовенства), але одночасно визнавали анафору, тим самим (на символічному сакральному рівні) автоматично визнавали й духовну владу патріарха або єпископа.

З другого боку, завдяки саме анафорі місцеві єпископи та митрополити, а іноді й патріархи дозволяли собі втручатися у внутрішні справи монастирів. У більшості випадків метою цих втручань було утвердження на посаду керівника обителі (ігумена) кандидатури, висунутої церковними архієреями. Інша мета – «поставлення» у чернечу общину т.зв. виправника «духовних заблуджень». Дуже мало візантійських монастирів у X-XI ст. виключали зі свого Типіка (статуту) анафору [25, с. 108-109].

Анафоропат – чернець, який під час богослужіння виголошував (зчитував та поминав) імена живих (благодійників і вірян) та мертвих. Крім того, анафоропат приймав від відвідувачів обителі дари й т.зв. посвяти [5, с. 31].

Кандилопат – чернець, який стежив і доглядав за всіма кадилами та панікадилами в монастирі: чистив їх, ремонтував, а також «курив фіміам» [5, с. 34].

Пресмонав – церковний служка, свічкарь. Він мав лише два обов'язки – постійно (тобто цілодобово) міняти свічки біля ікони святого – покровителя обителі й бути охоронцем (доглядачем) т.зв. незгасимої лампади [25, с. 110].

Трапезарій – посадова особа в монастирі, у функції (статутні обов'язки) котрого входило спостереження (а за необхідності – й керування) за підготовкою столу до трапези. Одночасно він відповідав за порядок, тишу й читання Псалтирі під час харчування насельників обителі. У його підпорядкуванні перебували: монастирський виночерпій, пекар, кухар, архієрейський дегустатор та гостеприймець [25, с. 112].

Діаконісти – монастирські посадові особи, спостерігачі, котрих призначав ігумен (зазвичай їх було два або три). В їхній обов'язок входило один раз на місяць звітувати настоятелю про всю роботу, яка щоденно здійснювалась у монастирі – від господарських питань до богослужбової практики. Необхідно підкреслити, що у тогочасних візантійських монастирях будь-який чернець (від погонщика мулів та послушника до старців і економів) не мав права залишати свою обитель частіше, ніж раз на місяць терміном до десяти днів [25, с. 114-115].

Діаконія – на загальний випадок будь-яка монастирська справа, яку ігумен доручає ченцю або послушнику терміном від 1 до 6 місяців. До обов'язків діаконії залучались і монастирські селяни, котрі, крім того, сплачували монастиреві (до якого були приписані) податки (згідно з державним законодавством) два рази на рік – у вересні та березні.

Екклесіарх – «блюстителю головного храму» і головний розпорядник монастирського богослужіння. До його обов'язків також входив запис у диптиху імен померлих ктиторів та благодійників монастиря для їх постійного поминання. З кінця VIII ст. у візантійських обителях посада екклесіарха стала однією з ключових і найпочесніших монастирських офіцій. З середини IX ст. екклесіарх – друга особа в чернечій общині після ігумена; за ним йшли дохіарій та економ. При цьому останній мав право робити зауваження самому настоятелю і навіть позбавляти його владних повноважень, але це не поширювалось на статус екклесіарха [4, с. 18].

Другий економ – у візантійському монастирі здійснював контроль над містіями (містотами), тобто найманими сільськими робітниками та ремісниками [4, с. 21].

Доместік (богоугодних закладів) – управляючий імператорськими монастирями, державними «странноприймними» будинками та попечительствами для найбільш вразливих верств населення Імперії.

Монастир (візантійського взірця) – це складний господарський, церковний і духовно-культурний комплекс (осередок), де мешкають адепти православної аскези, керовані Святим Письмом і Статутом [9, с. 224]. Обителі візантійського типу з X ст. чітко поділялись на еремітські (самітницькі) й киновіальні (гуртожитницькі). З XI ст. на території Візантійської імперії почали домінувати саме киновії [65, с. 232]. (Рух за ідіоритм розпочався, як відомо, лише в XIV ст.).

З архітектурної специфіки візантійських монастирів і лавр X-XI ст. можна виділити наявність **католікону** (велика надбрамна башта, котра зазвичай слугувала головним собором обителі). Поруч з католіконом зводили (у більшості випадків зліва) **ксенодохію** (це т.зв. странноприймний дім для прочан і незнатних гостей обителі). Ще однією обов'язковою спорудою в складі монастирського комплексу була **костниця** (церква-усипальниця), куди ховали ігуменів, настоятелів, монастирських ктиторів, святих старців, місцевих святих і деяких архієреїв [24, с. 154].

Місцем з обмеженим доступом туди насельників залишалась **скево-філакія** – окреме приміщення або невеличка прибудова, де зберігалось коштовне церковне начиння (золоті та срібні киворії – вівтарні чаші, золоті потіри й т.п.) і вся монастирська документація (імператорські дарчі грамоти, хрисовули, піттакії (одна з форм простагми), семейосиси (судові рішення), лібеллії (листи, в котрих фіксувались прохання до імператора), Статути, рідкісні синаксарі (стислі, у вигляді невеличких сувоїв, пояснення появи, мети і значення якогось церковного свята чи так само стислий виклад діянь святих і страждань мучеників), ктиторські заповіти, фінансові документи й арендні договори, дипломи на володіння землею, земельні кадастри, книги обліку економа, податкові звіти, офіційне листування й т.п.). Зрозуміло, що чернеча обитель не могла обійтися без **дорміторіуму** (лаврського спального корпусу) або монастирських келій, трапезної, кухні, келарських приміщень, комор, погребів, млина, кузні, бочарні, теслярні, різного роду майстерень (для випікання хліба, виготовлення вина, ремонту взуття, пошиття чернечої одежі, праці ткачів) тощо.

Візантійські монастирі мали також і структурні відгалуження – **пустині** (окремі, віддалені від обителі хижі, де практикували т.зв. велику схиму, або повне усамітнення та відлюднення старці й святі), **ісихастирії** (це скити, котрі являли собою окрему келію, розташовану неподалік від лаври, або об'єднання декількох келій (до п'яти) під керівництвом досвідченого аскета-подвижника; іноді скитом вважався окремих анахоретський осідок з капличкою, де мешкали один-два ченці), **метохи** (монастирі невеликих розмірів, які потрапляли в економічну і статутну залежність від іншої, більш потужної і багатой обителі) [36, с. 313-316; 403-405].

В економічному плані монастирська організація складалася з таких стрижневих понять, як **емпорій** (міський оптовий ринок; у монастирських джерелах емпорії фігурують як податкові одиниці), **ініресія** (дослівно – «служба», тобто монастирська відробіткова повинність, яка практикувалась переважно в аграрній галузі), **харафій** (приватне, в даному контексті – монастирське, земельне володіння; в це поняття входило орне поле, виноградник, сад, ділянка з річковим узбережжям та млином і т.п.), **«пагубна рука»** (право монастирю, за офіційного даріння імператора, замість втрачених документів володіти «невід'ємно і постійно» усіма своїми володіннями; при цьому жоден з феодалів і чиновників – у першу чергу **епоптів** (окремих чин податкового відомства, який видавав лібеллії, зазвичай тим, хто купував класми) та **практорів** (збирачів податків; їх було дві категорії – фемні й столичні, з податкового управління, котрі мали на місцях помічників – **логариастів** і **анаграфевсів**) не мав дозволу і повноважень завдати обителі збитків та образ або підняти на неї «руку любостяжательну й хижацьку») [37, с. 119-120].

В монастирських документах IX-XI ст. також фігурують такі поняття, як **друнги** (групи сіл, що належали монастиреві або сплачували йому податки на орендних умовах), **кастрини** (адміністративні філії вотчини;

вотчинниками, як відомо, у Візантії були й монастирі), *агридій* (частина великого селища або хутір; в X-XI ст. агридії перебудовувались у монастирі), *періорисма* (опис будь-яких, у тому числі й монастирських володінь), *планіна* (гірські угіддя; найчастіше, крім великих феодалів, ними володіли візантійські лаври), *кодик* (опис земельних ділянок, що належали обителі), *практик* (реєстр платників податків, держателів земельних ділянок від монастиря), *легат* (даріння, яке обитель отримувала у своє володіння за заповітом у вигляді спадку), *зевгарь* (першопочаткове значення «ярмо»; з VII ст. – це земля, яку можна було обробити лише парою волів. На X ст. офіційний розмір зевгаря сягав 144 модія або приблизно 13,5 га), *екскуссія* (часткове або повне звільнення від податків. На початок XI ст. у Візантії більшість монастирів користувались правом екскуссії), *руга* (виплата імператором щорічно на Пасху з державної скарбниці певних коштів у вигляді винагороди (або особистого заохочення) посадовцям і титулованим особам – від солдатів до фаворитів. Ругу постійно отримували й ченці з формулюванням «для купівлі одягу та взуття») [40, с. 65-71].

Серед дотичних категоріальних понять, котрі зустрічаються в численних монастирських джерелах тієї доби, варто також виділити низку найбільш вживаних, пов'язаних з візантійською загальнодержавною системою оподаткування: *простагма* (вид зауважень василевса до заяв, прохань, клопотань, скарг, податкових реєстрів та постанов, судових протоколів, рішень сенату чи логотесій (міністерств), або форма урядових указів як офіційна відповідь на будь-який запит. Простагма мала силу закону, а іноді виступала в ролі хрисовула, тобто окремої імператорської грамоти для підтвердження пільг та привілеїв. До групи простагм входили: *орисмос*, *келевсис*, *простаксис* і *піттакій*), *дикератон* (додатковий податок на зведення міських мурів), *екзафоллон* (додатковий податок на зведення міських муніципальних споруд), *синофія* (це також додаткові платежі, котрі сплачувались на користь діюкета), *елатікон* (дорожній податок; його отримували, в тому числі й від монастирів, нижчі податкові агенти – *таксіоти* «за утомлення своїх ніг»), *ситаркія* (хлібний податок), *актімони* (інша назва – капнікарії, це податкова категорія селян, котрі стали жебраками), *алоніатікон* (вид додаткової грошової ренти, т.зв. «гуменний збір») [5, с. 72-73].

З найменш згадуваних у джерелах податків фігурують *афесія*, *дікерат*, *стратія* та *антіканфар*, з категорій селян – *дулопаріки*, *дівезгарати*, *воїдати*, *елевтери*, *епіки*. Також необхідно зазначити, що згадані вище поняття і терміни прокоментовані на підставі аналізу низки тематичних писемних джерел – типіків, житій, листування і творів візантійських богословів та документів юридичного характеру.

З другого боку, необхідно підкреслити, що у візантійського монастирського насельника-аскета на ментальному (духовно-світоглядному) рівні було сформоване досить специфічне (певною мірою однобічне та інтровертне) бачення світу й людини з двох полярних позицій – сакраль-

ного і профанного. Й це умовно-образне бачення православного ченця брало свої початки з позабіблійних культурних компонентів. Якщо погляди та мотивації перших подвижників аскези на Сході цілком природно були євангельськими, то способи (і варіанти) відповіді та їхнє здійснення залежали від історії та культури, в якій вони жили.

Отже, можна констатувати, що візантійські ченці за своїми ідейними та світоглядними пріоритетами характеризуються як носії східного дуалізму, котрий в епоху еллінізму проник до середземноморського культурного середовища, і саме в цьому (в певній духовній роздвоєності) полягає втеча самітника від світу як перехід від нього до янгольського (інфернального) світу. З другого боку, одна з головних властивостей людини – її зазвичай вроджений дуалізм у сприйнятті оточуючих реалій; як наслідок – означений дуалізм породжує в ній напруження і розділення. З точки зору пропедевтики аскетизму людина постає як душа, котра бореться з власним тілом і поступово втікає від нього.

Таким чином, неможливо, щоб чернець, разом з боротьбою проти тіла, в кінцевому результаті не відкинув би соціальності людини, незважаючи на те, що саме тіло є «основною мовою» і посередником для співпричетності. В межах цієї аскетологічної доктрини тілесність і соціальність (на відміну від асоціальності й анахорії) є внутрішньо поєднаними й органічними у своїх духовних проявах. Практика аскези дозволяє реалізувати весь спектр особистісних пошуків благодаті вірянином.

У підсумку доречно підкреслити, що «*fuga hominis*» (втеча від людей), яка радикалізує «*fuga mundi*» (втечу від світу), спричинена не браком у ченця чи схимника любові до людей (шляхом внутрішнього сопричастя через єдність віри), а переконанням (як основа мотивації здійснення усвідомленого аскетичного подвигу), котре ґрунтується на ідеї: не можна перебувати одночасно з Богом та людьми, – тобто залишатись активним членом соціуму й одночасно зректися його.

Зрештою, безапеляційний висновок візантійської церковної доктрини, яка визначає привабливість, можливість, необхідність та переваги аскетичного (усамітненого) чернечого життя: не заперечується любов, заперечується лише сам вияв братерської любові у стосунках з іншими людьми; любов до Бога і любов до ближнього трансформується і набуває містичних форм літургійно-сакрального посередництва й може знайти своє втілення лише за монастирським муром.

Джерела та література: 1. Св. Василій Великий. Аскетикон // Св. Василій Великий. Аскетические сочинения. – М.: Патриаршее подворье, 2009. – С. 135-210; 2. Св. Василій Великий. Моральные правила // Св. Василій Великий. Аскетические сочинения. – М.: Патриаршее подворье, 2009. – С. 212-340; 3. 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; 4. Житие Ильи Спилеота. – М.: Благовест, 2008. – 54 с.;

5. Жития Мелетия. – М.: Благовест, 2007. – 106 с.; 6. Житие Симеона. – М.: Благовест, 2008. – 46 с.; 7. Св. Иоанн Дамаскин. Диалектика или Философские главы. – М.: Лествица, 1999. – 373 с.; 8. Св. Иоанн Златоуст. Слово похвальное мученику Юлиану // Св. Иоанн Златоуст. Избранные увещательные слова. – М.: Православный паломник, 2005. – С. 131-178; 9. Св. Иоанн Златоуст. Слово против игр и зрелищ // Св. Иоанн Златоуст. Избранные увещательные слова. – М.: Православный паломник, 2005. – С. 217-254; 10. Св. Иоанн Златоуст. Беседа 49. О мучениках // Св. Иоанн Златоуст. Беседы. – Сергиев Посад: Изд-во Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2007. – С. 303-326; 11. Св. Иоанн Златоуст. Беседа 4. На слова Исаяи // Св. Иоанн Златоуст. Беседы. – Сергиев Посад: Изд-во Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2007. – С. 44-55; 12. Св. Иоанн Златоуст. Беседа 6. О покаянии // Св. Иоанн Златоуст. Беседы. – Сергиев Посад: Изд-во Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2007. – С. 72-97; 13. Св. Иоанн Златоуст. Беседа о Лазаре // Св. Иоанн Златоуст. Беседы. – Сергиев Посад: Изд-во Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2007. – С. 421-434; 14. Св. Иоанн Златоуст. На Деяния беседа 19 // Св. Иоанн Златоуст. Беседы. – Сергиев Посад: Изд-во Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2007. – С. 309-330; 15. Палестинский (Иерусалимский) типикон. – М.: Изд-ие Сретенского монастыря, 2006. – 181 с.; 16. Пападимитриу С. Феодора Птохопродрома Манганские стихотворения // Летопись историко-филологического общества Новороссийского университета, 1849. – Т. VII. – Ч. 4. – С. 171-182; 17. Пападопуло-Керамевс А.И. Noctes Petropolitanae. – СПб.: Тип-ия Н. Фурмана, 1913. – XXV, 52 с.; 18. Типик Григория Пакуриана / Введ., перев. и коммент. В.А. Арутюновой-Фиданян. – Ереван: Изд-во АН Армянской ССР, 1978. – 249 с.; 19. Устав Студийский. – М.: Изд-ие Сретенского монастыря, 2005. – 152 с.; 20. Eustathii Thessalonicensis. Opuscula. – R., 1832. – XXIII, 831 p.; 21. Безобразов П. Материалы для истории Византийской империи: I. Неизданные монастырские уставы // Журнал министерства народного просвещения, 1887. – № 254. – С. 65-78; 22. Браун П. Тіло і суспільство. Чоловіки, жінки і сексуальне зречення в ранньому християнстві. – К.: Мегатайт, 2003. – 520 с.; 23. Гроссу Н. свящ. Прп. Феодор Студит. – М.: Благовест, 2001. – 309 с.; 24. Доброклонский А.П. Преп. Феодор, исповедник и игумен Студийский. – Одесса: Тип-ия А. Штернберга, 1913. – XVIII, 502 с.; 25. Исцунко Д.С. Церковные и монастырские уставы. – М.: МДА, 1976. – 288 с.; 26. Ісіченко І. архиеп. Загальна Церковна Історія. – Харків: Акта, 2001. – 608 с.; 27. Каждан А.П. Византийский монастырь XI-XII вв. как социальная группа // Византийский временник, 1971. – Т. 31. – С. 48-70; 28. Каждан А.П. Экскурсия и экскурсаты в Византии X-XII вв. // Византийские очерки. – М.: АН СССР, 1961. – Вып. I. – С. 202-209; 29. Каждан А.П. Деревня и город в Византии IX-X вв. – М.: АН СССР, 1960. – 335 с.; 30. Каждан А.П. Григорий Антиох // Византийский временник, 1965. – Т. XXVI. – С. 72-84; 31. Мансветов И. Церковный устав. – М.: МДА, 1885. – XV, 571 с.; 32. Мансветов И. Церковный устав (типик), его образование и судьба в греческой и русской Церкви // Христианское Чтение, 1888. – Ч. II. – 540 с.; 33. Поляковская М.А. Городские владения провинциальных монастырей в поздней Византии // Византийский временник, 1964. – Т. 24. – С. 202-208; 34. Скабалланович М. Толковый типикон. – М.: Изд-ие Сретенского монастыря, 2004. – 815 с.; 35. 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.; **36.** 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.; **37.** Соколов П.П. Церковно-имущественное право греко-римской империи. – Новгород: Губернская тип-ия, 1896. – XXV, 493 с.; **38.** Филарет (И. Гумилевский), митр. Исторический обзор песнопевцев и песнопений греческой церкви: В 3-х ч. – СПб.: СПбДА, 1902. – Ч. III. – XVI, 382, III с.; **39.** 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.; **40.** Фрейденберг М.М. Монастырская вотчина в Византии XI-XII вв. // Ученые записки Великолукского пединститута, 1959. – Т. IV. – Вып. 2. – С. 61-78; **41.** Чарді Ф. Koionia. Богословсько-духовний путівник монашої спільноти. – Львів: ВВП Місіонер, 2002. – 362 с.; **42.** Barrosse T. Religious Community and the Primitive Church // Review for Religious, 1966. – № 25. – P. 971-985; **43.** Boyd R. The Prayer of the Community // Way, 1970. – № 10. – P. 220-229; **44.** Bracken J. Community and Religious Life: A Question of Interpretation // Review for Religious, 1972. – № 31. – P. 732-741; **45.** Bryer A. The Late Byzantine Monastery in Town and Countryside // Studies in Church History, 1979. – Т. 16. – P. 219-241; **46.** Browning R. The «Low Level» Saint's Life in the Early Byzantine World // The Byzantine Saint / Ed. S. Hackel. – L., 1981. – P. 117-127; **47.** Charanis P. The Monk as an Element of Byzantine Society // Dumbarton Oaks Papers, 1971. – Т. 25. – P. 61-84; **48.** Constantelos D.J. Byzantine Philanthropy and Social Welfare. – New Brunswick, 1968. – XIV, 451 p.; **49.** Delehaye H. Byzantine Monasticism // Byzantium, 1948. – Т. VII. – P. 141-154; **50.** Fitzgerald W.F.P. Why Community // Supplement to Doctrine and Life, 1970. – № 8. – P. 19-25; **51.** Farag F.R. Sociological and Moral Studies in the Field of Coptic Monasticism. – Leiden, 1964. – X, 392 p.; **52.** Galatariotou C. Byzantine Ktitorika Typika: A Comparative Study // Revue des etudes byzantines, 1987. – Т. 45. – P. 77-138; **53.** Hillman E. Religious Community // Religious Life Review, 1991. – Т. 30. – № 146. – P. 3-10; **54.** Herman E. The Secular Church // Cambridge Medieval History, 1966. – Vol. 4. – P. 104-133; **55.** Hussey J. Church and Learning in the Byzantine Empire. – L., 1937. – XII, 398 p.; **56.** Hussey J. The Orthodox Church in the Byzantine Empire. – Oxf., 1986. – XXI, 431 p.; **57.** Hussey J. Byzantine Monasticism // History, 1939. – Т. XXIV. – № 93. – P. 61-78; **58.** MacCoull L.S.B. Types in Coptic Legal Papyri // Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, 1989. – Т. 75. – № 106. k.a. – P. 408-421; **59.** Nesbitt J., Wiita J. A Confraternity of the Comnenian Era // Byzantinische Zeitschrift, 1975. – Bd. 86. – S. 360-384; **60.** Ramsey B. Reflections on Community // Review for Religious, 1985. – № 44. – P. 704-715; **61.** Rousseau P. Ascetics, Authority, and the Church in the Age of Jerome and Cassian. – Oxf.: Oxford University Press, 1978. – XIV, 581 p.; **62.** Shayghnessy E.J. Reflections on the nature of Community // Review for Religious, 1969. – № 28. – P. 277-290; **63.** Talbot A.-M. Monastic Typikon // Oxford Dictionary of Byzantium / Ed. A. Kazhdan: In 3 vols. – N.Y.-Oxf., 1991. – Vol. 2. – P. 2132-2134; **64.** Talbot A.-M. The Byzantine Family and the Monastery // Dumbarton Oaks Papers, 1990. – Т. 44. – P. 119-129; **65.** Talbot A.-M. An Introduction to Byzantine Monasticism // Illinois Classical Studies, 1987. – Т. 12. – P. 229-241.