

ІСТОРІЯ

УДК 94(394.5)«06»

Богдан БОДНАРІЮК

ЧЕРНЕЦТВО ПАЛЕСТИНИ У ДРУГІЙ ПОЛОВИНІ VI СТ.: ПОЧАТОК ЗАНЕПАДУ АСКЕТИЧНИХ ТРАДИЦІЙ І ПРАКТИКИ ПОДВИЖНИЦТВА (I)

В статті автор розглядає останній період активної подвижницької діяльності палестинських аскетів-киновітів і пустельників після подолання ними несторіанських та оригеністичних «ухилів» V й VI ст. Цей період (557-600 рр.) став початком поступового занепаду духовних традицій православного чернецтва Палестини, який завершився перським завоюванням на середину VII ст. Автор також аналізує причини появи кризових явищ в чернечому середовищі саме наприкінці VI ст.

Ключові слова: чернецтво Палестини, оригенізм, несторіанство, аскетизм, киновії, пустельники, аскетична практика, подвижництво.

Богдан БОДНАРІЮК

МОНАШЕСТВО ПАЛЕСТИНЫ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ VI В.: НАЧАЛО УПАДКА АСКЕТИЧЕСКИХ ТРАДИЦИЙ И ПРАКТИКИ ПОДВИЖНИЧЕСТВА (I)

В статье автор рассматривает последний период активной подвижнической деятельности палестинских аскетов-киновитов и пустынников после преодоления ими несторианских и оригенистических «уклонов» V и VI вв. Этот период (557-600 гг.) стал началом постепенного упадка духовных традиций православного монашества Палестины, который завершился персидским завоеванием к середине VI в. Автор также анализирует причины появления кризисных явлений в монашеской среде именно в конце VI в.

Ключевые слова: монашество Палестины, оригенизм, несторианство, аскетизм, киновии, пустынники, аскетическая практика, подвижничество.

Bohdan BODNARIUK

MONASTICISM PALESTINE IN THE SECOND HALF OF VI-TH CENTURY: BEGINNING OF THE DECLINE OF ASCETICISM AND ASCETIC TRADITIONS (I)

In the article the author examines the recent period of activeselfless activity of palestinian ascets-kynovits and hermits after overcoming their Nestorian and orihenistychny «deviation» in V and VI century. This period (557-600 years) started a gradual decline of spiritual traditions of Orthodox monasticism Palestine, which

ended with the Persia conquest in the mid-seventeenth. The author also examines the causes of the crisis in the monastic environment at the end of VI century.

Keywords: monkhood of Palestine, orihenistychism, overcoming their Nestorian, asceticism, ascets-kynovits, hermits, ascetic practice, ascetic traditions.

Після епохи становлення та розквіту протягом IV-V ст., в середовищі палестинського чернецтва, яке у VI ст. переважно зосередилось на терені Іудейської й Натуфейської пустель і в долині Нілу, почали спостерігатись певні кризові явища духовно-світоглядного (теологічно-догматичного) характеру, спровоковані гострим протистоянням оригеністів і халкидонітів. Перші ознаки занепаду джерела фіксують у 30 – 40-х рр., після заколоту самарян 529 р. та смерті 532 р. Св. Савви Освяченого. Поступовий відтік населення із Сукки, Мар-Саби і пустелі Руви на початку 50-х рр. VI ст. ознаменував собою новий період історії православного чернецтва Палестини. Не останню роль у зменшенні чисельності адептів аскетичної практики відіграла чума 542 р.

Джерельна база з окресленої епохи достатньо велика, однак носить лише дотичний характер. Церковні письменники, хроністи і агіографи VI – початку VII ст. у своєму висвітленні та оцінці тогочасних подій орієнтувались здебільшого на рішення (канони) Четвертого Вселенського Собору, який проходив 451 р. у Халкидоні за правління візантійського імператора Маркіана (450-457). Цінні, хоча й скупі свідчення про життя, діяльність, побут, традиції й подвижництво палестинських ченців від правління патріарха Єрусалимського Петра I (524-552) до перського завоювання 614 р. залишили в своїх опусах Іоан Мосх [8], Віктор, єпископ Тунуни [21], Євагрій Схоластик [3], авва Дорофей [1], Варсануфій Великий [2], Кирил, єпископ Скифопольський [9] та ін. [11, 17, 18, 19].

Маловідома оригінальна інформація з теми (щоправда, уривчаста) міститься в ряді ранньосередньовічних хронік [16, 20], історій Церкви [14], Житій [4, 5, 6], актовому матеріалі [15] тощо. Окремо варто відзначити порівняно високий інформативний рівень «Путівника Антоніна з Плаценції» [12], хроніки «Завоювання Єрусалима персами в 614 році» [7], історичного нарису архімандрита Леоніда, присвяченого його мандрівці до Єрусалима [10], візантійської «Пасхальної хроніки» [13].

Історіографія виділеної проблеми за два останні сторіччя не є у фаховому відношенні великою. Своєю ґрунтовністю та широким джерелознавчим аналізом виділяються праці таких дослідників, як П. Казанський [24], Г. Недетовський [28], К. Гейкі [23], А. Куре [25], О. Олесницький [29], архієп. Леонід [26, 27], Х. Чедвік [33, 34], О. Сидоров [30], Д. Чітті [32], П. Браун [22], Дж. Трігг [36] та ін. [35]. Окремо варто згадати монографічну роботу архім. Феодосія (Олтаржевського) [31], де автор розглянув основні віхи історії ранніх палестинських киновій на тлі строкатого й напруженого церковно-релігійного життя Єрусалимського патріархату доби пізньої античності.

Разом з тим аспекти організаційно-владних протиріч і, певною мірою, деструктивна роль орігенізму в межах квієтичної практики чернечого подвижництва на сьогоднішній день досліджені недостатньо повно, чим і обумовлюється актуальність подальшого вивчення комплексу причин, пов'язаного з початком занепаду аскетеріїв Палестини у другій половині VI – на початку VII ст.

Необхідно констатувати, що після вирішення несторіанського «питання» орігеністичними суперечками та чварами завершується активна участь палестинського чернецтва в церковно-історичних подіях V та VI ст. на Сході. Більша частина православної общини подвижників, як підкреслює архім. Феодосій (Олтаржевський), «покликана силою обставин на боротьбу з різними єресями... наприкінці VI ст. знов повертається до того, позбавленого усіляких зовнішніх впливів, життя, котрим вона жила на початку свого виникнення» [31, с. 299].

Значною кількістю фактології цей сорокарічний період (557-601) діяльності ереміторіїв на території Палестини не позначений. Поодинокі факти і описи чернечого побуту, зафіксовані агіографами, теологами та церковними істориками, не дозволяють скласти більш-менш повної картини тогочасного перебігу подій. Отже, цей симптоматичний факт дозволяє вченим стверджувати (на рівні логічно доведених припущень або висновків) наявність ознак процесу занепаду палестинського чернецтва [31, с. 299; 24, с. 91; 28, с. 107].

Общини подвижників аскези кінця VI – початку VII ст. являли собою, за вдалим висловом Х. Чедвіка, «останнє чернече покоління на Сході, яке підвизалося при порівняно сприятливих умовах, оскільки, з одного боку, попередники вже пройшли блискучий шлях реалізації метексиса – духовного єднання людини з Богом, з другого – наступників чекав цивілізаційний колапс через неминучість нашестя персів і, зрештою, настання, у першу чергу для християнського кліру та іноцтва, епохи важких і непередбачуваних випробувань» [34, с. 117].

Разом з тим 60 – 80-ті рр. VI ст. характеризуються в Палестині декількома спробами авв, святителів, старців і шанованих апологетів аскези ввести життя і побут сучасних їм насельників в русло старої подвижницької традиції, започаткованої самітниками ще у IV ст. в пустелях Верхнього та Нижнього Єгипту [32, с. 201]. Означена мета, на перший погляд, здавалось, не могла викликати значних труднощів для виконання: перед очима братів стояли великі лаври й киновії – осередки християнської духовності та культури, «плід трудів попередніх поколінь насельників і захисників православ'я» [23, с. 95]. Прикладом економічної й територіальної незалежності слугували такі відомі обителі, як Елія, Кафісма, Метоппа, Мар-Саба, Кастеллій, Зіф, Капарвариха, Сусаким, Гептастом, Піменій, Дука, Хозива, Фара, Сукка, Аїла, Раїф [8, с. 98-99; 21, с. 54].

Крім того, не так давно почили й взірці східного подвижництва – Св. Савва Освящений, Іоан Мовчальник, Св. Кіріак, Св. Маркіан Віфлеємсь-

кий, Св. Іоан Руф, Св. Мартірій, Св. Євфимій, Св. Феоктист, Св. Феодосій Єрусалимський, а їхні учні ще були живі. Проте реальна ситуація виявилась іншою: розмежування і децентралізаторські тенденції в палестинській чернечій спільноті на середину VI ст. взяли гору внаслідок поширення у її середовищі ідей орігенізму; останні, як свідчать джерела [17, с. 183; 9, с. 87], призвели в кінцевому результаті до теологічного непорозуміння, суперечок, взаємних звинувачень і образ. Протистояння під кінець 70-х рр. настільки поширилось і досягло такої напруги, що духовно-світоглядне об'єднання чернецтва Палестини у єдиний загальний та повернення до колишніх подвижницьких ідеалів та способу життя стало неможливим [31, с. 300].

Послідовні та безкомпромісні орігеністи продовжували вороже ставитись до ченців-халкидонітів і на початок 80-х рр. VI ст. в межах Палестини все ще складали доволі потужну силу, здатну оборонятися й перемогти. Їх тісний союз із Феодором Аскидою був причиною скинення з Єрусалимської кафедри у 563 р. патріарха Євстахія і зведення на престол Макарія [8, Гл. 19]. Іоан Мосх пише, що «до скинутого Євстахія православні іноки ставились як до ревнителя чистоти православ'я, Макарія ж сторонилися, незважаючи на те, що він перед вступом на патріарший престол піддав анафемі Орігена та орігеністів» [8, с. 104].

Найближчі наступники Макарія (563-574) – Іоан, чернець з обителі акимитів (574-594) та Амос, авторитетний палестинський авва (594-601), будучи зайняті справами Єрусалимської патріархії, у внутрішнє життя киновитів Палестини «не втручалися, й тому не могли здійснити вплив на його відродження» [15, с. XXIX-XXX]. Весь тягар і вся відповідальність здійснення поставленої мети лягли, таким чином, на безпосередніх керівників духовного життя палестинського чернецтва – настоятелів монастирів. Вони самі повинні були ліквідувати наслідки діяльності несторіан, монофізитів та орігеністів [28, с. 116].

Однак, перш ніж перейти до розгляду заходів, вжитих палестинськими аввами для активізації аскетико-подвижницької практики серед монастирських пустельників, доцільно спочатку проаналізувати головні (сутнісні) філософсько-теологічні й етичні засади антропологічної концепції ранньохристиянського мислителя і апологета Орігена (185-245). За оцінкою П. Брауна, професора Колумбійського університету (США), саме завдяки Орігену «ми вдихаємо нерухоме повітря пустелі» [22, с. 174].

Далі американський вчений конкретизує свою характеристику духовних та світоглядних пріоритетів учня Аммонія Саккаса: «Час завмер на духовному Сінаї, де протягом сорока років Оріген як екзегет (тлумач біблійських та інших текстів) збирав зі Святого Письма солодкий хліб янголів. Оріген вважав себе насамперед екзегетом. Вдивляючись у незмінний Божий світ, він прагнув досягти іконоподібного спокою, твердої впевненості на обличчі перед людськими поглядами. Людина, серце якої горіло Святим Письмом, своєю неквапливою нескінченною працею вченого привнесла дух певності в християнські громади Александрії і Кесарії.

Це був саме той час, коли ці громади почали свій нестримний квапливий рух у нову добу успіхів і сподівань, багату можливостями компромісів зі світом і позначену дискусіями інтелектуалів та посиленням боротьби за владу серед кліру. Те, що здобуло Орігену глибоку повагу християн-інтелектуалів у всіх наступних століттях, було не стільки його вчення, хоч і воно нерідко ставало предметом безмежних хвилювань і тривог, скільки створений Орігеном, екзегетом і духовним наставником, образ християнського вчителя, який своїм життям піднісся над часом і простором. Саме це зробило його зразком, гідним наслідування, «святим» у християнській культурі, чоловіком, що був століттям пізніше проголошений «наріжним каменем» [22, с. 174-175].

З перших років проповідницької діяльності заклик Орігена лунав рішуче і впевнено: «Я благаю вас, вдосконалюйтеся. Зрозумійте, що ви є здатними вдосконалюватися» [36, с. 481]. На початку 30-х рр. III ст. Оріген відчув, що може присвятити себе найбільш важливому твору свого життя – «Peri Archin» («Про першорядні принципи»). Йому вже було під п'ятдесят, це вік, коли «серйозний філософ, попрацювавши в галузі безпосереднього духовного наставництва (і викликавши достатньо критики з боку інших мислителів), може присвятити свій час викладу думок на папері» [22, с. 175]. У даному опусі християнський апологет виклав власні припущення стосовно становища людських істот у Всесвіті. Проблема, сформульована Орігеном, була простою: «Яким чином виникло величезне і багатоліке розмаїття живих істот?».

Варто зазначити, що це була ідея Платона (428-347 до н.е.) – як могла різноманітність, яку людина бачить в матеріальному світі, виникнути з первісної єдності світу ідей? Відповідь Орігена на це запитання була ідіосинкратичною. На його думку, кожна жива істота вільно обрала свою відмінність; у кожній особливості відбивалася точна міра спадку або прогресу порівняно з первісною загальною досконалістю. Кожен дух був створений спочатку однаковим з іншими, подібним «янгольським» духам, задуманим Богом, щоб вічно служити поглибленому спогляданню Його мудрості, а потім «відпадав», вирішуючи на власний розсуд чи зневажити, чи навіть відкинути, ставши демоном, життєдайну теплоту Божої присутності [36, с. 205-206].

Те, що людина називає «душею», суб'єктивним «я», є лише результатом ледве помітного остигання первісного жару головного, найглибшого «я» – «духу». Оріген відзначав, що слово *psyche* – «душа» виникло від *psychros* – «холодний». У порівнянні з вогненным духом, котрий тягнеться вгору, постійно прагнучи з'єднатися знов з первісним Божим вогнем, свідоме «я» – нудна річ, яка оклякнула через брак любові [36, с. 209]. Незбагненна різноманітність нинішнього Всесвіту, що поділена на групи невидимих янголів і демонів і знайшла свій вияв на Землі в безмежності людських доль, є кінцевим продуктом незчисленних особистих рішень, в результаті яких кожен дух вільно обрав те, чим він зараз є [36, с. 209-210].

Очевидною рисою такого погляду було постійне відчуття «Божого невдоволення» нинішньою обумовленістю людської особи. Кожна істота – янгольська, людська або демонічна певною мірою відпадала від Бога внаслідок підступного фатального гріха самовдоволення. Кожний могутній дух одночасно може ще зробити вибір залишитися задоволеним своїм нинішнім станом і зневажити можливість розкрити себе для всепоглинаючого вогню Божої любові. Згідно з Орігеном, Христос був єдиною істотою, первісне найглибше «я» котрого за інерцією залишилося «неохолодженим». Лише могутній дух Христа залишився неподільно з'єднаним з Богом, подібно до того, як розплавлений метал зливається з полум'ям у горнилі плавильної печі [36, с. 212]. Усіма іншими істотами опанувало безмежне почуття суму і розгубленості: головний, найбільш правильний і глибокий образ їхнього «я» неминуче перебував за межами незручних умов їхньої нинішньої форми існування. Тінь жалю завжди затьмарювала плоть. Чи була та «плоть» формою існування янгола чи тяжким тілом людської істоти – вона завжди несла в собі розпач обмеження і була причиною розладу. Однак плоть містить у собі також виклик; вона є межею, яка вимагає, щоб її перетнули [36, с. 214].

Прагнення вийти за існуючі межі «я» було стрижневим аспектом погляду Орігена на людську особу, проте в цьому він не був оригінальним. Найбільше він переймався питанням примирити потяг до вдосконалення, що визнавався багатьма платоністами і християнами-гностиками школи Валентина, з якими він постійно обмінювався думками, з почуттям незбагненої проникливості Божої справедливості, яка вміщує «відпалого» духа в тимчасові межі конкретного матеріального тіла. Матеріальний всесвіт у цілому, на його думку, був наражений на розлад не за своєю волею, а завдяки надії [35, с. 77-78].

За Орігеном падіння кожного духа в конкретну плоть у жодному разі не було катаклізмом; бути вміщеним у плоть означало зазнати позитивного акту Божого прощення. Оріген розходився у поглядах з багатьма своїми сучасниками, стверджуючи, що плоть потрібна для повільного лікування душі. Тільки тиснучи на обмеження, створені конкретним певним оточенням, дух зможе знов відчувати своє колишнє пристрасне бажання поширитися за межі самого себе, щоб відкривати себе «все повніше і з теплішим почуттям» назустріч Божій любові [35, с. 81]. Плоть кидала виклик підступному гріху самовдоволення. З цієї причини «світ став матеріальним заради тих духів, яким треба прожити життя у фізичній субстанції» [36, с. 215]. З іншого боку, Оріген вважав, що демони заслуговували на співчуття: позбавлені через своє непомірне самовдоволення любові Бога, їхні тіла залишилися під пильним контролем їхньої гордовитої волі; їхнє улесливе «м'ясо» було неприємним, як холодний північний вітер. «Вони не вважаються вартими навчання..., оскільки лише тіло, людський рід... отримуючи допомогу від небесних сил у вигляді порад вдосконалюється» [36, с. 216].

Аналізуючи антропологічну специфіку аскетичних поглядів ранньохристиянського теолога, той самий П. Браун пише: «Підхід Орїгена до людського тіла глибоко суперечливий. Розглядаючи тіло в безпосередній близькості як джерело спокуси і розчарування, Орїген пропонував своїм читачам мало комфорту. Однак в очах Бога кожний конкретний людський дух одержував певну фізичну статуру як відповідного партнера для вдосконалення. Плоть і кров кожної особи підходила саме для неї і старанно добиралася Богом – «єдиним знавцем сердець», щоб кинути виклик потенційно могутньому духу в спробі вийти за межі самого себе. Отже, далекий від того, щоб вважати тіло в'язницею душі, Орїген досягнув з ним близькості.

Орїгену завжди здавалося, що дух кожної особи повинен чітко вирізнятися, як відрізняються між собою обличчя. З Божої ласки кожне тіло відповідало особливим потребам певної душі до найменших деталей, навіть почерк кожної особи обов'язково залишався її власним. Стосунки кожної особи з тілом мали глибоко особисту історію: завдяки Божому провидінню «доброчесність» Петра була відмінною від «доброчесності» Павла, як і підпис кожного апостола. Маючи справу з власними, суто особистими «плоттю і кров'ю», усі віруючі всіляко намагалися підтримати в собі величезну силу інерції пристрасного прагнення духу до Бога» [22, с. 177-178].

Варто також підкреслити, що концепція Орїгена щодо духовної боротьби червоною ниткою проходить крізь майбутнє традицій аскетичних настанов у грецькому і близькосхідному світі. Це залучило чернецтво до тривалого діалогу з невлотимими силами, котрі діють всупереч розуму, оскільки «якщо ми одержимі ідеєю свободи волі, цілком можливо, що певні духовні істоти спонукатимуть нас до гріха, а інші – спасатимуть» [36, с. 220].

На практиці вільна душа подвижника аскези підносилася від любові й «чекала поради» від могутніх невидимих духів, які були так близько. Наприклад, під час ревної молитви віруючий міг відчутти в непорушній чистоті розуму дотик дихання янгольських духів, котрі стояли поряд з усіма християнами, охоче чекаючи, що люди приєднаються до них у їхньому безмежному служінні Богу [6, с. 65].

Хід думок ченця, оточеного з усіх боків невидимими помічниками і спокусниками, не міг до кінця вважатись нейтральним. Свідомість сповнювалася благочесності й рішучості, коли душа виявляла готовність до співпраці з янгольськими наставниками. Їхній захисний вплив активізував здорові сили аскета в такий же таємничий, прихований спосіб, як лікарські примочки мобілізують енергію «соків» організму глибоко під шкірою [34, с. 144]. Медитаційне мислення подвижника розросталося всередині «серця» з такою силою, яка часто демонструвала ресурс, більший, ніж ізольований здоровий глузд [34, с. 144].

Так само було зі спокусою. Вплив диявольських думок, багато з яких з'являлося самотніку насамперед через ганебні бажання тіла – його потребу їсти і органічний статевий потяг, – призводив до згоди співпрацювати з невидимими духами, всепронизуюча присутність яких поблизу «реєструвалася» в «серці» у формі недоречних уявлень, фантазій і марень. Ці демонічні спонукання також виявляли динамізм, який не можна пояснити природнім ходом твердої думки. Таким чином, для Орігена, як і для всіх пізніших аскетичних авторів, «серце» було місцем, де безлика низка щомиттєвих виборів прихильно приймалася у формі свідомих низок думок – *logismoí* [35, с. 309]. Погодитися з такими думками означало «сконцентруватися» на демонічних партнерах. Крім того, це означало віддати себе на позасвідомних рівнях свого «я» альтернативній ідентичності: тобто у владу сил заціпеніння, що чатують у прихованих нетрях Всесвіту, і набути властивості холодних й голодних духів, які погодилися існувати без пристрасного прагнення до Бога [35, с. 309-310].

Оріген запропонував погляд на людську особу, який надихав, захоплював і тривожив усі наступні покоління ченців. Насамперед він заповідав усвідомлювати мінливість тіла. Ключові аспекти людської істоти, такі як сексуальність, статеві відмінності та ін., здавалось би, непорушні атрибути особи, пов'язані з фізичним тілом, сприймалися Орігеном не інакше, як тимчасові. Тогочасне людське тіло відбивало потреби єдиного, дещо незручного, моменту в просуванні духу до колишньої безмежної форми [33, с. 11].

Тіло як обмежувальні рамки для духу залишиться з усіма створеними істотами упродовж періоду лікування. Однак Оріген виявляв стриманість, стверджуючи, що це тіло необов'язково продовжуватиме залишатися з нинішнім фізичним організмом. Воно поряд з духом теж трансформуватиметься «протягом нескінченних віків», порівняно з якими нинішнє життя є лише короткотривалим проміжним епізодом. Трансформація тіла в майбутні віки його існування передбачає довгий таємничий процес, який само блискучий у своєму остаточному завершенні, як чиста матерія після «одужання», подібна золоту в плавильному тиглі алхіміка [35, с. 155]. Саме тіло стане менш «гладким», менш «грубим» і менш «отверділим», оскільки розтане інерція оціпеніння духу в зростаючому загостренні його пристрасної жаги Божої мудрості. Наче під чарівною дією доброго вина лабети, що сковували особу, розчиняться. «Глиняна посудина» з наявним «я» розсиплеться, щоб колись знов бути переробленою на більш об'ємні ємності для етапів життя, що простягнулося далеко за межу смерті [35, с. 155-156].

П. Браун резюмує: «Оріген був схильний розглядати сексуальність людини як проміжну фазу. Вона є необов'язковим додатком особистості, який не відіграє жодної ролі у визначенні сутності людського духу. Чоловіки і жінки можуть жити без нього навіть у нинішньому житті. Людське життя, що проживається в тілі, наділеному статевими властивостями,

є, однак, останньою годиною темної довгої ночі, що зникне зі світанком. Тіло перебуває на шляху вдосконалення й має стати таким само величним, як сонячний промінь для метушливого пилу всіх нинішніх крихких понять ідентичності, пов'язаних зі статевими відмінностями, і соціальних аспектів, базованих на шлюбі, відтворенні і народженні дитини.

Відкинути шлюб і статеву активність будь-якого роду означає розкрити «покликання» вогненного духу. Непорочність зберігає ідентичність, сформовану ще в попередньому, кращому існуванні, й приречену на ще більшу славу. З одного маху утримання припинило бути тим, чим було серед широких кіл у ранній Церкві – післяшлюбною справою для християн середнього віку. Оріген був зразком християнської відданості і чарівності для своїх молодих колег в Александрії на початку своєї кар'єри.

У середньому віці Оріген прагнув подати непорочність як стан, що засвідчував єднання «бездоганного» духу з його зміцненою матеріальною формою. В результаті цього зрушення непорочність у перспективі могла більше не розглядатися просто як ризикований стан призупиненої сексуальності, передбачений старшими для надто жартівливої молоді на відносно короткий період між приходом статевої зрілості і шлюбом. Не була вона і аномалією, що виявлялася у відмові від природного призначення – шлюбу і мала місце в язичницькому світі серед деяких жінок – пророчиць і священнослужительниць. Непорочність являла собою стан, у якому об'єднувалася кожна пара тіла й душі. Це було фізичною конкретизацією незмінно чистої душі через недоторканне тіло» [22, с. 182].

Один з християнських апологетів, якого Оріген цінував, стверджував, що непорочне тіло – це восковий відбиток, який несе на собі особисту «печатку» бездоганної душі. Ототожене в такий спосіб із чистою душею, ушкоджене тіло будь-якої статі також стає тимчасовою оазою людської свободи. Відмова від шлюбу віддзеркалювала право людської істоти, власниці вічної, цілком вільної душі, не втратити своєї свободи під тиском, що його справляло на людську особу суспільство. Оріген був майже готовий зробити цей висновок. Соціальне й фізичне нерозривно переплелось в його думках. За формою, наданою духу тілом, проглядає зовнішність, надана особі через тіло суспільством [34, с. 233]. Оріген завжди розглядав тіло як щось більше, ніж просто фізичну субстанцію, взяту в ізоляції від усього іншого. Тіло утворювало «мікроклімат»; воно уподібнювалось транспортному засобу, за допомогою якого дух адаптувався до теперішнього матеріального оточення в цілому. Незчисленні приховані нитки пов'язували його з усіма точками тіла і таким чином забезпечували контакт із суспільством [22, с. 183].

Коли Оріген говорив про статево активних одружених осіб, він розумів під цим слова апостола Павла про існування необхідності (або примусу) не вдаватися до тиску на душу через статевий потяг тіла. Він сприймав стриманість у значно ширшому розумінні цього слова. Оріген доводив, що Павел мав на увазі соціальні зв'язки, котрі єднають віруючих у

шлюб і через шлюб із структурами цього світу – великим складним тілом суспільства, в органічний нерозривний зв'язок. Таким чином, відмова від сексуальності для Орігена означала лише притлумлення статевого потягу. Це передбачало таке інтенсивне утвердження засадничої свободи і глибоке вкорінення почуття ідентичності, що спричинило «вивітрювання» звичайних соціальних і фізичних обмежень, які прив'язували християнина до статі. Однак людський дух, згідно з Орігеном, не має всупереч власному бажанню погоджуватись на обмеження своєї визначеної форми [36, с. 438].

Не належати до суспільства одружених означало мати більш активні стосунки з іншими. Невидимий світ є напрочуд товариським; це «велике місто», повне янгольських духів. Відчуття невидимого альтернативного суспільства, великої комуні людських і янгольських істот посідало центральне місце в Орігеновому понятті стану непорочності. Зв'язки, базовані на фізичному батьківстві, фізичній любові і соціальних ролях, закладених у фізичну особу, уявлялися такими, що втратили значення у порівнянні з привабливою єдністю того всесвіту, який тягнувся в Христові обійми [36, с. 438-439]. У світлі цієї майбутньої близькості нікчемні фізичні зв'язки людського шлюбу, котрі нібито ґрунтувалися на миттєвій адаптації духу до важкого клімату землі, здавалися Орігену несуттєвими. Прийде час, коли всі стосунки, які ґрунтуються на фізичному спорідненні, зникнуть. Велична особистість не зможе далі визначатися в таких вузьких межах [36, с. 439].

Міркуючи доволі категорично, Оріген використав характерну рису платонізму своєї доби, з якою він вперше ознайомився завдяки послідовникам гностика Валентина. Доктрина ідей Платона була істотною складовою поглядів Орігена на особу. Думка про те, що вся краса і порядок реального світу є віддаленим віддзеркаленням ще більш величної гармонії, панувала серед його сучасників. На думку Орігена все, що сприймається почуттями, існує завдяки неслабнучій силі Бога – джерела існування усього сутнього. Духовне царство живе в радощах, і його естетична насолода недоступна нечутливим віруючим. Ті, кому вдасться розпалити своє залякле серце, знов одержать яскраве враження про багатство духовних почуттів. Пророки та євангелісти «відчували» первісну радість Божої Мудрості. У спосіб, якого не знає звичайний досвід, вони дійсно «куштували», «вдихали» і «пили» її, насолоджуючись солодким смаком Божої Мудрості завдяки чутливості, яка не терпить тривалого занедбання [35, с. 161].

Справою життя Орігена як екзегета і наставника душ було відновлювати «духовні почуття» своєї пастви у первісній інтенсивності. Відмовляючись від «анестезії» звичайної фізичної чуттєвості, душа «духовної» особи могла зазнавати насолоди іншого, глибоко щасливого світу. Дух віруючого був цілком відкритий перед «Нареченим» (Божим духом – *Б.Б.*), аби, відкинувши всі фізичні чуттєві радощі, відчуті через «загострену» чутливість ніжний дотик Його «стріл» [22, с. 185].

Орігенові «Настанови про Пісню над піснями», які він склав на початку 40-х рр. III ст., були логічно аргументованим тлумаченням, своєрідним «диким» платонізмом його покоління мислителів. Згідно з цим платонізмом, чуттєвість не могла бути просто скасованою або притлумленою. Гострота чуттєвого переживання поверталася скоріш до первинної інтенсивності: вона прокидалася в потаємних куточках серця, на його справжньому рівні – рівні духу. На відміну від цього, фізичне задоволення уявлялося банальним перекрученням справжнього почуття, марною витратою могутньої здатності духа відчувати прекрасне на примітивні відчуття тіла. Дух має бути здатним у своїй найглибшій сутності «горіти», прагнучи до безмежної точності сприйняття Божого аромату в надії відчутти чарівну особливість смаку Христа і підготувати себе до довгоочікуваних обійм «Нареченого» [36, с. 434-435].

Для Орігена і його наступників це означало дисципліну почуттів, що повинна ставати дедалі ретельнішою, оскільки поставлене на карту не просто утримання, а несміливе зростання духовного почуття незвичайної гостроти. Фізичні спокуси – надмірна їжа, надмірна видовишно-звукова насолода, фізичні радощі у шлюбі – все це потребує пильності. Плотські насолоди завдають шкоди чутливості. Вони ведуть до притуплення істинної здатності духу сприймати прекрасне. Вони є «подушкою», що приглушує відчуття тих більш глибоких і радісних насолод, які, подібно поцілунку, могли б торкнутися чутливого духу [22, с. 185].

Оріген ставився до шлюбу достатньо суворо через шар «дикого» платонізму, що осів у його думках. Насолоди від шлюбного ліжка, інтимності та відданості в шлюбному житті є слабким відлунням чистіших відчужень, приготовлених для духів, що не мають завад при чуттєвому переживанні. Чиста душа налаштована уникати цих завад: вони можуть викликати деградацію духовного почуття, зупинити яку було б дуже важко [22, с. 185-186]. Оріген і його однодумці – аскети в наступних століттях відчували з інтуїтивною впевненістю витонченої, майже естетичної духовної чутливості, що статевий зв'язок у шлюбі дійсно робив дух дедалі грубішим. Дух, приречений на мить вражаючого і точного «пізнання» Христа, у порівнянні з яким глибоке «пізнання» партнера через фізичну любов видається – і в цьому Оріген був упевнений – ледве відчутним і взагалі недоречним відлунням [22, с. 186].

Така картина, природно, кидає охолоджуючу тінь на шлюбне ліжко. Як соціальне явище, стосунки одруженої пари – інтимність, відданість один одному, передбачена і добровільна ієрархія чоловіка та жінки вразили Орігена як дієві символи невидимої злагоди в спокутованому творінні. Однак і вони були тимчасовими. Що ж до шлюбного ліжка, то це взагалі було «недоречним»; навіть багатство декоруму навколо статевого акту не могло згладити пов'язане з цим неподобство. Дивлячись з височини платоністів, шлюбний статевий акт міг скоріш бути згаданий лише в критичному сенсі. Він робив осмисленою величезну різницю між ним

самим і «справжнім» духовним єднанням [36, с. 449]. У цьому хід думок Орігена нагадував Валентинових гностиків. Шлюбний статевий акт відбувався в «темряві». Це викликало мовчазну підозру щодо наявності розпусти. Знання шлюбної любові не могло бути засобом, завдяки якому душа могла через фізичне зближення підвестися до вищого, духовнішого відчуття близькості до Бога. Сексуальний досвід навіть у шлюбі вималювався як поблякла антитеза гарячим світосяйним обіймам Христа в душі [22, с. 186].

Проте, як відзначав Оріген, той «дикий» платонізм, що кидав тінь на супровідні обставини шлюбу, зумовив необхідність зосередитися на суто непорочному тілі. Він, зрештою, знайшов фізичний символ, який відбивав без викривлень чистоту духовного світу. Теологічно відокремлені від суспільства одружених чоловіки та жінки, котрі утримувалися, виступали в ролі привілейованих матеріальних об'єктів: вони були «Божими храмами» [34, с. 356]. У підсумку Оріген зробив *gran rifiuto*, що назавжди звільнило його від «стародавньої мудрості» язичницьких філософів. Християни, констатував він, «вже дізналися... що тіло розумної істоти, віддане Богу всесвіту, є Божим храмом, де вони поклоняються Йому» [36, с. 478]. Людське тіло в ім'я Бога може бути принесене в жертву, його можна «зробити святим», а скромна «нижня частина» тіла може служити «транспортним засобом» душі. Отже, кожний християнин або християнка можуть перетворити своє тіло на «святую Божу обитель» [36, с. 450]. Реалізатором антропологічної доктрини Орігена в її аскетичній площині став у підсумку інститут чернецтва.

(Далі буде)

Джерела та література: 1. Авва Дорофей. Душеполезные поучения. – М.: Благовест, 2004. – 291 с.; 2. Варсануфий Великий и Иоанн. Руководство к духовной жизни. – М.: Православный паломник, 2006. – 315 с.; 3. Евагрий Схоластик. Церковная история. – М.: Благовест, 2002. – 481 с.; 4. Житие аввы Амоса // Палестинский Патерик: В 8-ми вып. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1996. – Вып. VII. – 202 с.; 5. Житие Софрония, патриарха Иерусалимского // Четьи-Минеи: В 12-ти т. – М.: Патриаршее подворье, 2001. – Т. 3. – 11 марта. – С. 125-143; 6. Житие Иакова Постника // Четьи-Минеи: В 12-ти т. – М.: Патриаршее подворье, 2001. – Т. 3. – 4 марта. – С. 51-78; 7. Завоевание Иерусалима персами в 614 г. // Сообщение Императорского Палестинского Общества, 1897. – Октябрь. – С. 602-618; 8. Иоанн Моск. Луг Духовный. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1915. – XXXVII, 282 с.; 9. Кирилл Скифопольский. Жития палестинских подвижников. – М.: Благовест, 2006. – XV, 201, III с.; 10. Леонид, архим-ит. Старый Иерусалим // Душеполезное чтение, 1872. – Август. – С. 400-414; 11. Прокопий Кесарийский. Тайная история. – М.: Имка-Пресс, 1994. – 91 с.; 12. Путник Антонина из Плаценции // Православный палестинский сборник, 1897. – Вып. 39. – С. 22-38; 13. Пасхальная хроника / Перев., вступ. ст., коммент. Л. А. Самуткиной. – СПб.: Алетейя, 2004. – 214 с.; 14. Anastasii Bibliothecarii. Historiae Ecclesiasticae. – Romae, 1887. – 335 p.; 15. Anjelo Maii. Acta Sanctorum: In XII vol. – Romae, 1826. – Vol. III. – XXXVII, 965, IV p.; 16. Cf. Historia chronologiae patriarchiae

Hierosolamus // De Sanctis XLIV monachis ex laura s. Sabae, martyribus in Palaestina. – Romae, 1859. – P. XXVI-XXXVIII; 17. part. Modestus. Chronicae // Acta Sanctorum. – Romae, 1876. – Vol. IV. – Junii. – P. 180-192; 18. Procopii Caesariensis. Arcana historia. – Berolini, 1882. – 484 p.; 19. Procopii Caesariensis. De Aedificiis lib. V // Procopii Caesariensis. Operae. – Romae, 1865. – P. 72-116; 20. Theophanis. Chronographia. – P., 1894. – 403 p.; 21. Victoris, ep. Tununensis. Chronicon sub an. 563 // Victoris, ep. Tununensis. Chronici Ecclesiae. – Roma, 1893. – P. 49-81; 22. Браун П. Тіло і суспільство: чоловіки, жінки і сексуальне зречення в ранньому християнстві. – К.: Мегатайтп, 2003. – 520 с.; 23. Гейки К.Т. Святая Земля и Библия. – СПб.: Тип. А. Фишера, 1891. – XI, 527, III с.; 24. Казанский П.С. История православного монашества на Востоке: В 2-х т. – М.: Православный паломник, 2000. – Т. 1. – 321 с.; 25. Курэ А. Палестина до её завоевания арабами в половине VII века. – М.: Тип-ия А. Свешникова, 1905. – XII, 621, III с.; 26. Леонид, архиеп-оп. Пустыня Святого Града // Душеполезное чтение, 1872. – Август. – С. 81-424; 27. Леонид, архиеп-оп. Пустыня Святого Града // Душеполезное чтение, 1872. – Сентябрь. – С. 72-96; 28. Недетовский Г.И. Палестина под властью византийских императоров. – СПб.: СПбДА, 1891. – XIV, 336, V с.; 29. Олесницкий А.А. Святая земля: В 3-х т. – СПб.: 2-я Императорская тип-ия, 1881. – Т. 2. – V, 384, XII с.; 30. Сидоров А.И. Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. – М.: Православный паломник, 1998. – XIV, 525 с.; 31. Феодосий (Олтаржевский), архим-ит. Палестинское монашество в IV-VI вв. – К.: Тип-ия С.В. Кульженко, 1899. – XXIV, 312 с.; 32. Читти Д. Град Пустыня. Введение в изучение египетского и палестинского монашества в христианской империи. – СПб.: Библиополис, 2007. – 320 с.; 33. Chadwick H.E. The Ascetic Ideal in the History of the Church // W.J. Sheils, ed. Monks, Hermits, and the Ascetic Tradition. – Oxf.: Basil Blackwell, 1985. – P. 1-24; 34. Chadwick H.E. Early Christian Thought and the Classical Tradition. – N.Y.: Oxf. Univ. Press, 1966. – XVI, 408, V p.; 35. Pagels E. The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis. – Nashville and N.Y.: Abingdon Press, 1973. – XII, 391 p.; 36. Trigg J.W. Origen: The Bible and Philosophy in the Third-Century Church. – Atlanta: John Knox Press, 1983. – XIII, 504, IX p.

УДК 75(71=161.2)(092)Бідняк

Світлана ГЕРЕГОВА

МИКОЛА БІДНЯК: ВАЖКА ДОЛЯ ТА НЕЗВИЧАЙНИЙ ТАЛАНТ ХУДОЖНИКА

У статті йдеться про художника із світовою славою та надзвичайно складною долею Миколу Бідняка, родинне коріння якого сягає буковинського краю. Більша частина творчого життя художника пройшла у Канаді, останнє десятиліття він жив і працював в Україні. Втративши руки і частково зір, малюючи вустами, він створив картини, які стали шедеврами не лише українського, а й світового мистецтва.

Ключові слова: українська діаспора, національна ідея, художник, мистецтво, мистецькі виставки, іконопис, малярство; Всесвітня Асоціація художників, які малюють вустами та ногами.