

УДК 94(394.5)“06”

Богдан БОДНАРІЮК

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

У 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 у чернечому середовищі саме наприкінці VI століття.

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 (IV)**

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 века.

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 (IV)**

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.

Завершуючи висвітлення проблеми, піднятої у попередніх публікаціях*, потрібно підкреслити: перська інвазія суттєво змінила духовно-релігійне тло в цьому православному регіоні. Через чотири місяці з Єрихона повернувся Модест, поставлений *locum tenens* (місцезаступником) місцевої церкви; після нього до Єрусалима прибув і Св. Георгій Хозивський. Ігумен Дорофей та його анахрети оселились у ерихонському госпіції, келарем котрого став учень святого – Антоній [15, с. 287].

Згідно з палестинським корпусом Житій VII – початку VIII ст., “не маючи сил перебороти спокуси, пов’язаної з тим, що брати перебувають в Єрихоні, Антоній почав просити Дорофея повернутись в обитель і, не домігшись свого, таємно вирушив у Святий Град, шукаючи поради Старця Хозиви. Наступного дня, як і передбачив святий, два пресвітери і диякон, котрі попрямували за Антонієм, розповіли йому, що Дорофей прийняв рішення повернутись разом із братією в монастир. Антоній вирушив туди разом з ним. А через декілька днів до них приєднався і сам Св. Георгій. Однак навіть він не зупинився у віддалених келіях, а залишився у киновії” [32, с. 427]. Природно, жити в ущелині одинаком (“у затворі”) не наважився вже ніхто, оскільки після нападу персів там “знайшло собі притулок багато дикої звірини й оселились нечисті духи” [15, с. 287-288].

Поховання загиблих відбулось і у Великій лаврі (Мар-Саба) під керівництвом настоятеля авви Нікомідія, після чого частина подвижників залишила лавру й переселилась у напівзруйновану обитель авви Анастасія. Тут ігуменом довгі роки залишався відомий савваїт Іустин. Понад два десятки його насельників повернулось до Мар-Саби вже за врядування Фоми [15, с. 289]. Серед них був і блаж. Антіох. 616 р. Євстафій, ігумен Анкірський, звернувся до Антіоха з проханням скласти для нього стислий виклад вчення, що міститься у Святому Письмі, котре він міг би носити із собою. Твір Антіоха слугує нині важливим джерелом свідчень про події в Мар-Сабі та Єрусалимі у першій чверті VII ст. і включає зібрання зі ста тридцяти Гомілій, відоме як “Пандекти” (або “Пандекта”). Зокрема, Антіох розповідає про те, як цар Хосров провів відбудову Святого Града, як наказав вигнати з нього іудеїв через те, що їх звинувачували у постійних підпалах будинків та зерносховищ. Про ці факти також згадують і Себеос, і Стратегій, і Модест у своїх дружніх Посланнях вірменському патріарху Комітасу (615-631). Зі свого боку, палестинський аскет радіє прибуттю вірменських

* Див.: Боднарюк Б. Чернецтво Палестини у другій половині VI ст.: початок занепаду аскетичних традицій і практики подвижництва (I) // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології. – Чернівці-Вижниця: Черемош, 2011. – Т. 2 (32). – С. 47-59; Боднарюк Б. Чернецтво Палестини у другій половині VI ст.: початок занепаду аскетичних традицій і практики подвижництва (II) // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології. – Чернівці-Вижниця: Черемош, 2012. – Т. 1 (33). – С. 60-77; Боднарюк Б. Чернецтво Палестини у другій половині VI ст.: початок занепаду аскетичних традицій і практики подвижництва (III) // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології. – Чернівці-Вижниця: Черемош, 2012. – Т. 2 (34). – С. 52-65.

паломників, яке знов стало можливим завдяки приєднанню обох країн до володінь Персії [15, с. 290].

Багато біженців з Палестини опинилось в Александрії під прихистом преп. Іоанна Милостивого. Крім того, Іоанн відрядив Ктесиппа, ігумена Енатонського, в Єрусалим для оцінки збитків і надіслав Модесту 1000 номісм сріблом, різного роду припаси й тисячу робітників. Софроній і Мосх все ще перебували тут, в Александрії, гостюючи у патріарха, коли в квітні 617 р. перси вторглися й у Єгипет. Не чекаючи, поки сарацини захоплять місто, Іоанн відплив на рідний Кіпр, де 11 листопада того ж року помер. Мосх і Софроній, які залишалися з ним до кінця, на початку 618 р. прибули на Самос, після чого їх чекав Рим [15, с. 290]. Згідно з даними Життя Мосха, він помер саме в Римі у 619 р. Його тіло Софроній згодом перевіз до Єрусалима і перепоховав в обителі преп. Феодосія, у Печері Волхвів. Сталося це у 8 індікціоні 634 р. [15, с. 290].

Повертаючись до висвітлення подій, пов'язаних з полоненими, які супроводжували Чесний Хрест у Персію, необхідно зазначити, що джерела зберегли достатньо повну інформацію. Одна з дружин Хосрова, яка була християнкою (несторіанкою), виявила бажання, щоб патріарх і Хрест “опинились в її палаці” [23, с. 186]. В “Житті Святого Анастасія Персіянина” згадується наступний випадок. “Поруч з Чесним Хрестом Господнім відбувались дивовижні й несподівані речі. Магундат, молодший син язичницького жреця, дізнавшись, що полонений Хрест є Богом християн, виявив бажання ознайомитися з їх вченням. Довідавшись, що на Хресті цьому був розіп'ятий Христос, Син Божий, він залишив рідну землю, прийшов у Маббуг [Іераполь] і став помічником у срібних справ майстра, котрий був християнином; звідти [Магундат] перейшов до іншого срібних справ майстра, який жив у Єрусалимі й котрий відвів його до Ілії, пресвітера церкви Воскресіння Христового. Разом з іншим новонаверненим, який у подальшому, перебуваючи в Едесі, підтвердив свою віру мученицькою смертю, він був охрещений і призначений намісником з ім'ям Анастасій. Почувши, що Анастасій [колишній Магундат] воліє стати ченцем, Ілія відвів його в обитель авви Анастасія, де його прийняв на десятий рік правління імператора Іраклія (початок 621 р. – Б.Б.) ігумен Іустин, котрий призначив йому наставника [старця], який навчив його грецької мови (койне. – Б.Б.) і розумінню Псалтирі; після чого Анастасій був пострижений у ченці” [7, с. 44-45].

Далі “Житіє Святого Анастасія Персіянина” фіксує: “Він провів у цій обителі сім років, виконуючи послухи на кухні й на городі, і найбільше любив подвижник церковні служби. Читав він частіше за все Життя святих мучеників, виявляючи цим бажання, яке міцніло в його серці. Незвичне видіння змусило його під час нічної служби увійти в ризницю й відкритись ігумену. На ранок Анастасій долучився Святих Тайн і поснідав з братією, після чого, трохи поспавши, залишив обитель; аскет не взяв із собою нічого, крім своєї чернечої одежі. Спочатку він попрямував в усипальницю

Св. Георгія у Лідді, після чого – на гору Гаризим та інші святі місця; далі він вирушив до Кесарії і два дні пробув у церкві Божої Матері. Новий його крок – він відкрито оголосив про свою віру і був узятий під варту. Три дні Анастасій чекав прибуття марзавана, який вирішив відправити його до царя. Поки підбиралась і готувалась охорона – а на це пішло п'ять днів – аскету було дозволено відвідати церкву на свято Воздвиження Чесного та Животворящого Хреста Господнього. Ігумен Іустин відрядив до нього двох ченців, котрі повинні були укріпити його, один же з них супроводжував Анастасія та двох інших засуджених (ув'язнених. – Б.Б.) християн і на шляху до Персії. За цей час Анастасій двічі відправляв Послання (листи. – Б.Б.) ігумену, просячи його молитов... Він був посаджений у в'язницю в місті Віфсалія, неподалік царської резиденції Фастгарда [Дастагерда], і 22 січня 628 р. страчений. Чернець, який його супроводжував, разом із сином хазяїна постоялого двору відніс тіло до усипальниці Святого Сергія і там поховав його” [7, с. 45].

Остання частина Життя присвячена подіям, що відбулись після смерті мученика. Через десять днів, 1 лютого, під стіни Віфсалії підійшло візантійське військо, очолюване імператором Іраклієм. 3 березня, як пророкував Анастасій, Хосров був убитий за наказом свого сина Кавада (майбутнього Шираса II) [7, с. 49-51]. Разом із ромеями чернець пройшов усю Вірменію і повернувся у свою обитель з колобіумом мученика. Ще через рік Разміоздан, який захопив Єрусалим, уклав з Іраклієм мир і повернув Хрест, котрий імператором було перенесено в Єрусалим 16 березня 631 р. [7, с. 53]. Патріарх Захарія помер у полоні, Модест, за волею Іраклія, став новим Єрусалимським предстоятелем [7, с. 64], а Дорофей, ігумен Хозиви, як уже згадувалось, – хранителем Хреста. Проте спокій у Палестині не відновився. У Святому Граді василевс влаштував собі “літній відпочинок” з новою дружиною – своєю рідною племінницею Мартіною [55, с. 237]. Крім того, переслідуючи політичні цілі, Іраклій зробив спробу покращити стосунки з місцевими монофізитами. Одночасно Імперія зіткнулась із ще незнайомою до того силою – арабами.

Патріарх Модест через вісім місяців 17 грудня несподівано помер (ходили чутки – від отрути) в Сузусі (Созосі) [7, с. 68]. Наступні три роки Єрусалимський престол залишався без предстоятеля. На початку 633 р. Софроній повернувся з Африки до Александрії з великою бібліотекою. 9 червня того ж року Кир, патріарх Александрійський, відновив релігійне “спілкування” з монофізитами на основі “єдиної дії” [29, с. 267]. В цій ситуації Софроній виступив проти підписаного компромісу. Він прибув у Константинополь до патріарха Сергія зі скаргою на Кира, не знаючи, що Сергій сам був прибічником згаданого компромісу. Тим не менш, гарячість авви мала результат. Патріарх звернувся до Римського первосвященника Гонорія (625-638) з Посланням, де закликав останнього утримуватись від розгляду “монофізитського питання” [29, с. 268]. Невдовзі Софроній повернувся у Святий Град і під кінець вересня 634 р. був хіротонізований на патріарха

[23, с. 188]. В перші місяці 635 р. він дописує своє Соборне Послання, у котрому подає багато цікавого історичного матеріалу, зокрема – про перші набіги арабів з Аравійського півострова. Через них, акцентує Софроній, на Різдво подорож у Вифлеєм (відстань – 5 миль) стала неможливою. Його найближчий помічник у ці роки – Стефан, єпископ Дорський. Саме він на Латеранському соборі 649 р. обстоював погляди Софронія щодо теології монофізитів [59, с. 311].

Останньою світоглядно-теологічною доктриною, яка вплинула на ідейні та етичні орієнтири палестинського чернецтва до початку епохи арабських завоювань, стало вчення Мані. Розглянемо сутнісні складові маніхейства, котрі позначилися на сприйнятті “тілесності” й “чуттєвої духовності” деякими подвижниками аскези. Достатньо розгорнуту характеристику діяльності та поглядів Мані наводить П. Браун.

Зокрема, він акцентує: “Далі на Схід, в умовах ізольованого сектантського села поблизу нової Сассаніанської столиці – Ктесіфону на Тигрі – виростав у контакті з християнством молодий чоловік Мані, для котрого апостоли “Апокрифічних діянь” забезпечили беззаперечні парадигми у християнській діяльності. В 228 р. у дванадцятирічному віці Мані отримав перше з низки видінь, що зробили його засновником єдиної незалежної універсальної релігії, яка мала вирости безпосередньо з християнської традиції. 276 р. він зазнав жажливих мук і був страчений персидським царем царів. На початку 300 р. маніхейські місіонери утворили нову Церкву в Едесі, Антіохії, Александрії і Карфагені. Раптова поява ще однієї нової “Церкви”, яку репрезентували бліді маніхейські “Божі обранці”, продемонструвала силу сирійської християнської традиції. Ідея чужинця-мандрівника, його цнотливе тіло, сповнене сили, щоб похитнути царства на землі, анітрохи не втратила своєї привабливості на християнському Близькому Сході кінця III ст.” [25, с. 209-210].

Згідно з джерелами [60, с. 14-18], Мані виріс серед послідовників Ельхасаї, іудейсько-християнського лідера II ст. Вони жили в селищі, розташованому високо на березі Тигру. То було село стриманих, суворих людей – домовласників, які дозволяли собі їсти хліб, лише випечений у власних “чистих” пічках, і годуватися лише зі своїх власних “чистих” полів. Вони часто (зазвичай – двічі на день) мили свої тіла, прагнучи звільнитися від нечистот забрудненого світу шляхом ритуального сакралізованого омовіння [18, с. 99-100; 21, с. 45-47]. Мані, як пророк, не переймався дотриманням цих формальних, педантичних самообмежень з “присмаком” семітських традицій, вказуючи на цілковите банкрутство тіла в межах дещо дивакуватого “гігієнічного постулату”.

В одному з пунктів “Кодексу Мані” (“Mani Codex”) ставиться риторично-провокативне питання: “Як можуть такі [речі як] кров, жовч і гази в шлунку та ганебні випорожнення екскрементів, таке опоганене творіння як людина сподіватись стати чистим лише через зовнішнє омовіння? Тіло само по собі – марна справа” [18, с. 65-67 (81.8 ff та 84.1 ff)]. Першим видінням Мані за

традицією маніхейського віровчення було його справжнє “Я”, його двійник – дух. Від цього двійника він дізнався про думку, довірену його душі перед тим, як вона увійшла в його тіло – “перед тим, як я звалила на себе цей інструмент, перед тим, як мене було вміщено в цю бридку плоть, перед тим, як я пізнала його пияцтво” [18, с. 23-24 (22.8 ff)].

Проте Мані не сприймав тіло цілком негативним чином з точки зору “абсолютної аскези”. Тіла віруючих, освячуючись завдяки утриманню, могли відігравати роль, не менш значущу за спасіння Всесвіту. Космічна драма, що відкрилася Мані, була більш оптимістичною, ніж в будь-якій попередній гностичній системі [50, с. 102]. Фізичний світ був “страшенно забрудненим”, але він занепав не безнадійно. Трошки глибше під його поверхнею жевріла надія на велике визволення, котре прийде на землю завдяки справжній “Церкві Мані” [25, с. 211].

У маніхейському міфі тільки невеличка частина Царства Світла, місця бездоганної чистоти, далекої батьківщини, омріяної душею, була поглинена Царством Темряви. На перший погляд, видимий Всесвіт видається хаотичною сумішшю Світла і Мороку, в якій останній тримає світло в смертельних “обіймах”. Однак Всесвіт, як розумна “субстанція”, плекає надію на звільнення. Він ледве помітно відбудовується Батьком Світла після нищівного удару, завданого силами Темряви. “Світло”, тобто чистий дух, що перебуває в пастці, здатен звільнитися [41, с. 96-97]. Маніхеї розглядали фізичне оточення не як в’язницю (точка зору християнського аскетизму), а як суворе випробування. За допомогою певних таємних процесів Батько Світла виділив з фізичного світу цінну духовну есенцію, що на короткий час опинилася загорнутою в чужорідну матерію [18, с. 158-159 (83.19 ff)]. Саме тому маніхеї насамперед навчалися дивитися в небо і молитися “священним Світилам” – Сонцю та Місяцю [16, Psalm 265].

Послідовники вчення Мані покладали на них надію спасіння своїх власних душ, що виснажуються набагато більше їхнього розуму. Періодично Місяць “набривав” частинками світла, що залишали світ, спрямовуючи свій шлях до кінцевого місця призначення в Царстві Світла, розташованого поза чистим сяянням Сонця [11, с. 65]. Споглядання Сонця мало на меті з’ясування того, як відчиняються двері до Царства Світла; при цьому можна було сподіватися побачити чиюсь втечу від матерії. “Відчуття тонкого аромату ніжних квітів, що фіміамом линув над кущами Іраку, відкривало, за образним висловом П. Брауна, можливість близько пізнати величезну любов Сонця, яке запрошує душі праведників повернутися назад до своєї оселі” [25, с. 212].

У свою чергу, людське тіло є мікрокосмом цього Всесвіту. Залишаючись таїною для неосвічених, воно стає активним засобом спасіння, “плавильним тигелем” у мініатюрі, відколи сила поглядів Мані торкається його. Звідси життєва важливість маніхейської церкви “Божих обранців”: “кращих обрав Я і [через них] шлях до небес” [18, с. 53 (67.8 ff)]. Тіла “обранців” були далекі від того, щоб до них ставилися, як до бридких руїн, фізична доля котрих не обходила їхніх власників. У маніхействі все було навпаки. Від

тіл та їх власників залежав прихід Сонця і Місяця на землю [11, с. 218]. Культіві трапези вивільняли з пастки світло, що ясно жевріло під яскравою шкіркою фруктів і овочів: вони були урочистим утвердженням визволення всіх душ від покрову матерії через одвічні процеси поїдання і травлення. Суворо контрольований процес харчування обранців пророка Мані відкидав нерозбірливе зажерливе поглинання, властиве Царству Темряви [25, с. 212].

Пересічні маніхеї, новонавернені або учні (auditors), були тісно пов'язані з обранцями (тобто втаємниченими культу Світла). Вони годували їх [41, с. 102]. Харчі, що приносилися цим “блідим мандрівникам” учнями, потрапляли через їхні святі тіла до Царства Світла. Ці вкрай ритуалізовані стосунки давали змогу маніхеям-мирянам відігравати певну роль у забезпеченні перемоги Добра над Злом. Обранці та новонавернені співпрацювали в царині “праведності, яку чоловік може створити у своєму тілі” [11, с. 192]. Таким чином, обранці мали істотне значення у “дистиляційному” процесі, котрий вів до вивільнення Світла, позбавленого у Всесвіті свободи. “Повільно, але надійно вони перекачують назад до свого джерела солодку воду, що пролягає під Синами матерії”, – стверджується в одному з маніхейських псалмів [16, Psalm 246].

Той самий П. Браун ілюструє цю тезу відповідним уривком з іншого маніхейського псалмоспіву (переклад українською Л.М. Глібко):

*“Світло до Світла лине,
Аромат без пахоців гине.
Світло в домівку вертає,
Мряка ж навіки сконає”* [25, с. 212].

Далі американський вчений резюмує: “Звідси з необхідністю постає подвійний підхід до сексуальності, що зумовив подальший розвиток маніхейства” [25, с. 213].

З одного боку, сексуальність уявлялась Мані могутньою силою, довічним, жагучим двигуном, що спричинив до поширення Царства Темряви подібно масній плямі, що з'явилася на обличчі Царства Світла. Статевий потяг і дітонародження являють собою жажливу протилежність справжньому творенню [25, с. 213]. Сексуальність, згідно з твердженням Мані, є принципом бездумного розмноження: “за своєю природою [вона] не є ні будівником, ні творцем, ані майстром ... Статевий акт чоловіка з жінкою відносимо до явищ такого ґатунку. Від пересичення м'ясною їжею хтивість збуджується. Плоди відтворення у такий спосіб множаться” [18, с. 37].

З іншого боку, маніхеї вірили у можливість вийти за межі статевого потягу: його може назавжди подолати власне “Я”. Обранці були здатні виконувати “космічну роль” (аскетичну практику), оскільки статеve бажання було вилучено з їхнього найглибшого “Я” так само надійно, як і брудна їжа зазвичай не допускалася до їхнього святого рота. Грішні сили могли подекуди заграти в їхніх тілах. Однак це вважалося переважно наслідком порушення дієти [11, с. 216]; воно не шкодило сповненій світлом душі, “адже ви повинні знати, попереджає “Кефалайя”, що сили Світла приносять Добро [11, с. 218]. Початок і Кінець (перший і останній стан

незаплямованої чистоти, перед тим як Темрява опуститься на Царство Світла) явлені вам” [11, с. 94].

П. Браун визнає: “Надзвичайно важко з’ясувати, що саме маніхеї розуміли під пересічними прихильниками церкви Мані. Легко перебільшити ступінь впливу на них могутніх міфів Мані. Від них не вимагалось розглядати себе як суворих обранців й намагатися поводитися відповідно. На відміну від обранців, *auditors* були одруженими чоловіками і жінками. Вони не зазнали цілковитої зміни свого “Я”. Крім того, вони мали бути готовими чекати, додержуючись щонайменше протягом п’ятдесяти днів на рік поста і сексуального утримання, поки повільні перетворення у Всесвіті не звільнять їхні душі, аби вони могли приєднатися до душ обранців в Царстві Світла. Яким би похмурим не видавалося бачення Мані людського життя, маніхеї були однастайними щодо високих сподівань зі своїми попередниками – енкратитами і гностиками” [25, с. 213-214].

“Плотську” парадигму маніхейства П. Браун пояснює наступним чином: “Абсолютне притлумлення бажання було можливим для небагатьох. Обранці не виявляли стривоженої уваги до ламкості волі та сексуальних фантазій, що мимоволі сповнювали серце, характерних для Отців Пустелі і Августина. Статевий потяг, сила котрого була зумовлена скороминучим “зовнішнім одягом” тіла, не сприймався обранцями, що утримувалися, як слабкість їхніх власних незаплямованих і непохитних, сповнених світла душ” [25, с. 214].

Для одружених плебеїв обранці були своєрідним “вікном”, з якого струменить сонячне світло з далекого й загадкового світу. Писемна традиція зберегла розлогі роздуми лише одного з маніхейських *auditors* – молодого Августина Аврелія з Карфагена в 70-х рр. IV ст. Протягом усього часу, коли він відвідував “церемонію обраних”, він жив з коханкою. Немає підстав гадати, що як *auditor* він засвоїв негативні підходи до сексуальності, поширені на той час серед втаємничених, хранителів міфів пророка Мані. Великі зміни, пов’язані з цілковитим спасінням у кожній гностичній системі, просто ще не торкнулися його. Церковні співи обранців свідчили, що їхній стан був абсолютно недосяжним для нього, перебуваючи по інший бік його власного досвіду. Він ловив себе на тому, що ревно молився за “непорочність і утримання ..., але ще не в повній мірі!” [25, с. 214].

Християнські громади Східного Середземномор’я невдовзі почали усвідомлювати, що маніхейські “обранці” були небезпечно подібні до апостольських мандрівників їхньої власної традиції. Герої та героїні в “Апокрифічних діяннях” були так само високошанованими постатями маніхейської Церкви [50, с. 109]. Однак маніхеї залишались реальними, “плотськими” чоловіками і жінками: наприкінці III і на початку IV ст. Павло Самосатський і Текла ходили дорогами Сирії й Палестини від міста до міста разом з невеликими групами “обранців” обох статей. “Обрані” маніхейські жінки бували в тривалих місіонерських подорожах разом зі своїми колегами – проповідниками-чоловіками. Доречно підкреслити: тогочасні християнські єпископи вважали, що маніхеї-жінки здатні брати участь у публічних

богословських дебатах [41, с. 105]. Таку думку підтверджує і Св. Августин Гіппонський.

Ці суворі особистості з аскетичним “нахилом” запали в серця членів багатьох християнських громад (еклесій). Вони з’являлися з приваблюючою невимушеністю чужинців, несучи подих незвичайної вищої свободи, пов’язаної з радикальним християнством Сирії, Антіохії, Карфагена та Александрії. В одному з маніхейських псалмів звитяжні подвижники описуються так:

“Вони хрестились, вони йшли від села до села.

Вони виходили в дорогу голодними, без шматка хліба в руках.

Вони йшли у спеку, поборюючи спрагу,

Вони не брали із собою води.

Вони заходили до сіл, не знаючи жодної людини,

Їх вітали заради Всевишнього” [16, Psalm 115].

Варто додати, що Мані, Св. Кіпріан Карфагенський і Плотін жили приблизно в один час, а імператор Константин Великий народився тоді, коли Св. Антоній Єгипетський (Великий) переселився на узбіччя свого села, будучи молодою людиною вісімнадцяти чи дев’ятнадцяти років. На початку IV ст. християнський аскетизм, що незмінно пов’язувався з тією чи іншою формою довічного сексуального зречення, поширився у більшості регіонів християнського світу – від Єгипту і Палестини до Галлії та Балкан [52, с. 43].

Форми, яких набувало таке зречення, надзвичайно різнилися. У кожній місцевості утримання зазнавало особливого забарвлення й призводило до формування особливого способу життя місцевої Церкви. На латинському Заході “святість утримання плоті” мала тенденцію активно прикладатися до місцевого церковного кліру. Такі люди іменувалися “святим священством” і вважалися особами, які мали перебувати в стані довічного ритуального утримання. Наприклад, у грудні 302 р. церковна Рада міста Ельвіри у Південній Іспанії оголосила, що “єпископи, священники, диякони і всі члени кліру, пов’язані з літургією, повинні утримуватися від близькості з дружинами і не ставати батьками синів” [46, с. 173]. Такі священнослужителі могли бути одруженими і “вирощувати своїх дітей”; однак сама думка про те, що вони і далі підтримуватимуть статевий зв’язок зі своїми дружинами паралельно зі службою біля вівтаря, ставала дедалі більше неприйнятнішою [25, с. 215].

У Малій Азії старовинні написи на стінах храмів і монастирів, а також окремі писемні згадки містять натяки на забутий світ первісних громад християн-аскетів та біографії подвижників-одинаків. Прикладом може слугувати Житіє Феодота Анкірського. Молодому хлопцеві Феодоту з Анкіри всупереч волі його батьків поталанило стати вихованцем непорочної жінки похилого віку Текози і у числі восьми непорочних з його церкви бути висунутим до лав християнського керівництва за часів гонінь [65, с. 58]. Феодот і його колеги були, скоріш за все, монтаністами [65, с. 60]. Разом з тим, в царині початкового християнського аскетизму вони мали й

конкурентів: місцева секта apotactitae (“відмовників”) стверджувала, що її члени непорочні [65, с. 62].

Села енкратитів були розкидані по всій Малій Азії і Північній Сирії. Півтора десятка осередків нараховувалось у пустелях Палестини [44, с. 14]. Потрібно підкреслити, що, сховані за величезним Анатолійським плато і горами Північної Сирії, майже загублені в палестинських відлюднених місцевостях, віддалені від пильної уваги більш ортодоксально налаштованих єпископів міст, ці невеликі групи дотримувались безшлюбності, принаймні їхні вдови і вдівці, й відрізнялися від своїх більш поміркованих сусідів жорстким табу на м'ясо, вино і стилізований одяг [19, с. 36-37].

Чоловіки і жінки, погляди яких засвідчують кам'яні надмогильники [19, с. 41-46], на думку більшості сучасних дослідників [44, с. 50; 50, с. 106], очевидно не були мандруючими чужинцями, яких можна було зустріти біля підніжжя Анатолійського плато, у Великій Пустелі, на рівнинах Сирії і Тигру. Відтепер “ходаки” разом з маніхейськими “обранцями” здійснювали “мандрівки” між Іраном та Антіохією [44, с. 53]. По всій Північній Месопотамії “Сини (і доньки) Завіту” залишалися аскетико-проповідницьким центром Церкви [44, с. 55]. При цьому переважна більшість членів угруповання – поважні, зазвичай забезпечені міські жителі, затишно влаштовані у своїх спадкових оселях – не були завзятими мандрівниками й поборниками довготривалих аскетичних вправ. Здебільшого їх приваблював врівноважений спосіб життя [25, с. 216].

У регіоні з великими єврейськими громадами на кордоні із зороастрійською Іранською імперією (зороастризм для персів залишався офіційною державною релігією), ці достойні прихильники целібату й поміркованої аскези були відвертим викликом своїм одруженим сусідам: “Вас уразило прокляття, і ви примножили безплідність”, – нарікали євреї їхнім керманічам [50, с. 107].

У колиці християнського чернецтва – Єгипті, Антоній не чинив щось надзвичайне. В селі поблизу він зустрів “літнього чоловіка, який з молодих років жив самітником” [1, с. 9]. У молоді роки Антоній їздив по місцевостях навколо Фаюму, намагаючись заручитися порадами аскетів, котрі мешкали на підступах до пустелі [1, с. 11-12]. Не варто забувати, що пустеля, *Paragetos*, углиб якої він “занурився” у подальшому, важила для аскези ченців IV ст. так само небагато, як негостинні ліси Нового Світу для пуританізму Отців паломництва [25, с. 217]. Єдине, що вона дала першим аскетам-пустельникам, так це свободу для здійснення своїх ідеалів і способу життя, які вони принесли до пустелі з церков і рідних сіл [25, с. 217].

У першій третині VII ст. найбільшими чернечими осередками Палестини залишалися монастирі – преп. Герасима, “Башт”, Каламонський, Св. Петра, “Обитель євнухів”, Св. Євфимія Великого, Св. Савви Освященого, Вифлеємський [28, с. 603]. Несторіанство мало своїх прихильників у ряді обителів Кілікії [37, с. 296]. Монофізитством були охоплені деякі невеликі монастирі Антіохії (Феополя), Лівану, Гори Росс, Селевкії, Егі, Тарса,

Аназарва, Мердіна, Дари, Аміді, Едеси, Гази, Ієраполя, Халкиди й Кесарії [54, с. 584]. Проте, на відміну від Сирії, ні несторіанство, ні монофізитство не зазнали на терені Палестини значного поширення.

Останнім відомим палестинським ортодоксом у VI ст. був Дорофей Газький. Майбутній аскет походив із заможної, освіченої родини [8, с. 2]. З дитинства хлопчика привчали любити читання й книжки. Пристрасть до книг подвижник зберіг майже на все життя. В юнацькі роки Дорофей настільки був захоплений читанням, що навіть мав намір забрати до чернечої обителі свою бібліотеку [8, с. 5]. У шістнадцятирічному віці він вступив у монастир авви Серида, поблизу Гази, і став духовним сином Варсануфія та Іоанна [8, с. 14-15].

Приборкуючи його пристрасть до “споглядання і книг”, старці спрямували послух інока на будівництво лікарні для ченців, щоби “там міг він здійснити своє служіння” [8, с. 15]. Поступово Дорофей позбавляється своєї власності, улюблених книжок, пишних одяг [8, с. 17-18]. Його листування з Варсануфієм знамените укладеною між ними “угодою”: Варсануфій приймає на себе гріхи Дорофея, котрий мучився через неприборкану сексуальність, з умовою, що той утримуватиметься від “погорди, зломовності, хтивості, пустомовства” і намагатиметься “прикликати до себе милосердя Боже” [39, с. 183].

Після смерті вчителя 540 р. авва Дорофей залишив монастир і заснував у 70 км від нього нову обитель. Там він склав і виголошував протягом наступних двадцяти років свої знамениті повчання [4], що дійшли до наших днів. Необхідно відзначити: його реалістична, сповнена спокійного самозречення духовність носить кинівіальний характер. На переконання авви, лише “чернеча община” утворює істинне Тіло Церкви, де кожний член “виконує свою особливу функцію” [4, с. 35]. Дорофей доповнив “мудрість Пустелі” обширними включеннями мудрості язичницької. У своїх аскетичних творах він підкреслює роль свідомості, “цієї Божественної іскри в кожній людині”, в руслі Аристотеля визначаючи добродійність як “середнє між надлишком та нестатком” [4, с. 59].

Як теолог, авва Дорофей перший акцент робить на дотриманні заповідей; саме дотримання, й лише воно, здатне донести “хрещальну благодать до кореня зла” [4, с. 81]. Другий акцент авви спрямований на “відкритість серця перед духовним отцем” [4, с. 90]. Останньому, як наставнику, він рекомендує “триматися скромності”, і перш за все – по відношенню до учня [4, с. 104-106]. Дорофей, як аскет, відкидає будь-яку чернечу погорду і вважає смирення вищим досягненням духовного розвитку подвижника [4, с. 110]. Дорофей Газький мав значний вплив на Феодора Студита, а через нього – на ранньосередньовічне східне (візантійське) чернецтво в цілому.

Підсумовуючи викладений матеріал, можна констатувати наступне. Протягом 30-х рр. VII ст. загальна ситуація на теренах Палестини, як відомо, поступово погіршувалась. Армія Іраклія зазнала поразки в битві при Ярмуці. Допомога Єрусалиму так і не надійшла. Софроній не міг допустити чергової різанини. 6 лютого 638 р. він почав вести перемовини стосовно умов

здачі міста [34, с. 292]. Патріарх наполягав на тому, що у Святий Град має вступити сам халіф Омар (Умар I ібн аль-Хаттаб; 634-644), а не хтось з його воєначальників [34, с. 292]. Перемовини виявились вдалими. Імператорським силам було дозволено залишити столицю Палестини; християни зберегли свої храми та монастирі, за які, однак, призначався річний податок. Епоха смуту, що тривала двадцять чотири роки, завершилась. Як констатує о. Д. Чітті, “на Святу Землю знов прийшов мир, але мир цей принесли із собою проповідники нової релігії” [35, с. 261].

Чернецтво Палестини, його останнє покоління авв і святих, теж опинилось у скрутному становищі: крім зовнішніх чинників, внутрішні чвари та тривале світоглядно-догматичне протистояння – аріанство, несторіанство, дорофеївська ересь, монофізитство, зрештою, рух оригеністів і маніхейство, – далися знаки. Численні киновії з 40-х рр. VII ст. почали втрачати насельників і ліквідуватись. Значну частину обителів зруйнували перси. Одне з останніх напучень новим подвижникам християнської аскези міститься в “Керівництві до духовного життя” Св. Варсануфія Великого та Іоанна, у відповіді 110: “Йдіть тим шляхом, котрим ходили ми, наслідуючи своїх отців, і підвизайтесь подібно їм; надбайте собі смирення, покору, плач, подвижництво, нестяжіння, перетворюйте себе у ніщо і подібно цьому, що знаходите у словах та житті отців. Це є єдиний правильний та вірний шлях ченця” [3, с. 176].

Взірцеві традиції, висока моральність, етичні пріоритети, як і аскетичні подвиги, з середини VII ст. більше не описувались в агіографічній літературі Сходу з об’єктивних та цілком вмотивованих причин. Киновітство Палестини зійшло з історичної арени, проте розквітло паломництво. Саме з VII ст. прочани почали активніше відвідувати святі місця – базиліки, храми, каплиці, поховання, мощі, печери, усипальниці в Іюппії, Аскалоні, Панеаді, Тиверіаді, Еммаусі, Віфсаїді, Кані, Капернаумі, Маюмі, Севастії, Гадарі, Віфлеємі, але реалії православ’я перестали бути домінуючою складовою у житті та побуті місцевого населення.

Джерела та література: 1. Св. Афанасий Великий. Житие святого Антония. – М.: Благовест, 2010. – 84 с.; 2. преп. Антоний. Житие преподобного Георгия Хозевита. – М.: Святая Русь, 2009. – 72 с.; 3. Свв. Варсануфий Великий и Иоанн. Руководство к духовной жизни. – М.: Благовест, 2007. – 308 с.; 4. авва Дорофей Газский. Душеполезные поучения. – М.: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2011. – 217 с.; 5. Деяния Вселенских Соборов: В 4-х т. – Казань: КазДА, 1887. – Т. III. – 395 с.; 6. Евагрий Схоластик. Церковная история. – М.: Благовест, 2002. – 481 с.; 7. Житие Анастасия Персиянина. – М.: Святая Русь, 2010. – 85 с.; 8. Житие Дорофея Газского. – М.: Благовест, 2009. – 72 с.; 9. Иоанн Мосх. Луг Духовный. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1915. – XXXVII, 282 с.; 10. Кирилл Скифопольский. Жития палестинских подвижников. – М.: Благовест, 2006. – XV, 201, III с.; 11. Кефалайя (“Главы”). Коптский манихейский трактат / Перев. с копт. исслед. коммент. и указ. Е.Б. Смагиной. – М.: Восточная литература, 1998. – 512 с.; 12. Св. Кирилл Александрийский. Пять томов против Нестория // Св. Кирилл Александрийский. Избранные творения. – М.: Благовест, 2009. – С. 145-217;

13. Assemani S.E. *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*. – Romae: T.V., 1719. – Т. I. De scriptoribus syris orthodoxis. – XXXII, 659 p.; 14. *Acts of the Christian Martyrs* / Ed. and trans. Musurillo H. – Oxf.: Clarendon Press, 1972. – 486 p.; 15. *Anastasioi Bibliothecarii. Historiae Ecclesiasticae*. – Romae: Edizioni liturgiche, 1887. – XIX, 335 p.; 16. Allberry C.R.C. *Manichaean Psalmbook*. – Michigan: Cistercian Publications, 1982. – 418 p.; 17. Anjelo Maii. *Acta Sanctorum: In XII vol.* – Romae, 1826. – Vol. III. – XXXVII, 965, IV p.; 18. Cameron R., Dewey A.J. *The Cologne Mani Codex // Concerning the Origin of His Body*. – Missoula, Mont.: Scholars Press, 1979. – P. 18-162; 19. Calder W.M. *The Epigraphy of the Anatolian Heresies*. – Manchester: Manchester Univ. Press, 1923. – XII, 208 p.; 20. Cf. *Historia chronologiae patriarchiae Hierosolamum // De Sanctis XLIV monachis ex laura s. Sabae, martyribus in Palaestina*. – Romae: Edizioni liturgiche, 1859. – P. XXVI-XXXVIII.; 21. Henrichs A., Koenen L. *Ein griechischer Mani Codex*. – N.Y.: Harper and Row, 1993. – 316 p.; 22. Mangold B. *De monachatus originibus*. – Berolini, 1906. – 372 p.; 23. part. Modestus. *Chronicae // Acta Sanctorum*. – Romae: Edizioni liturgiche, 1876. – Vol. IV. Junii. – P. 180-192; 24. *Procopii Caesariensis. Arcana historia*. – Berolini, 1882. – 484 p.; 25. Браун П. Тіло і суспільство: Чоловіки, жінки і сексуальне зречення в ранньому християнстві. – К.: Мегатайтп, 2003. – 520 с.; 26. Гілл Дж. Історія християнства. – К.: Темпора, 2010. – 560 с.; 27. Гейки К.Т. Святая Земля и Библия. – СПб.: Тип-ия А. Фишера, 1891. – XI, 527, III с.; 28. Курэ А. Палестина до её завоевания арабами в половине VII века. – М.: Тип-ия А. Свешникова, 1905. – XII, 621, III с.; 29. Курэ А. Палестина под властью христианских императоров. – СПб.: Тип-ия А. Фишера, 1894. – 411 с.; 30. Недетовский Г.И. Палестина под властью византийских императоров. – СПб.: СПбДА, 1891. – XIV, 336, V с.; 31. Олесницкий А.А. Святая земля: В 3-х т. – СПб.: 2-я Императорская тип-ия, 1881. – Т. 2. – V, 384, XII с.; 32. Рассказы из истории христианской аскетической жизни // Душеполезные Чтения, 1883. – № 12 (декабрь). – С. 405-486.; 33. Сидоров А.И. Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. – М.: Православный паломник, 1998. – XIV, 525 с.; 34. Феодосий (Олтаржевский), архим-ит. Палестинское монашество в IV-VI вв. – К.: Тип-ия С.В. Кульженко, 1899. – XXIV, 312 с.; 35. Читти Д. Град Пустыня. Введение в изучение египетского и палестинского монашества в христианской империи. – СПб.: Библиополис, 2007. – 320 с.; 36. Alviar J.J. *Klesis. The Theology of the Christian Vocation according to Origen*. – L.: Thames and Hudson, 1993. – 320 p.; 37. Atija A.S. *A History of Eastern Church*. – L.: Exploration Fund, 1850. – 323 p.; 38. Ashton G. *The Generation of Identity in Late Medieval Hagiography*. – L.: Routledge, Taylor and Francis Group, 1999. – 224 p.; 39. Baum W., Winkler D. *The Church of the East: a concise history*. – L., N.Y.: Routledge Curzon, 2003. – X, 331, V p.; 40. Burkitt F.C. *Early Christianity outside the Roman Empire*. – Cambr.: Cambridge University Press, 1899. – XXII, 435 p.; 41. Brown P. *The Diffusion of Manichaeism in the Roman Empire // Religion and Society in the Age of Saint Augustine*. – Chicago: Center for the Scientific Study of Religion, 1969. – P. 94-118; 42. Burghardt W.C. *The Image of God in Man according to Cyril of Alexandria*. – Woodstock, 1957. – 438 p.; 43. Badger G. *The Nestorians and their rituals: In 2 vol.* – L.: Adam and Charles Blak, 1852. – Vol. I. – 537 p.; 44. Buckler W.H., Calder W.M. *Anatolian Studies: Presented to W.M. Ramsay*. – Cambr.: Cambr. Univ. Press, 1927. – 259 p.; 45. 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; 46. Chadwick H.E. *Early Christian Thought and the Classical Tradition*. – N.Y., Oxf.: Oxford University Press, 1966. – XVI, 408, V p.; 47. Curran J. *Pagan city and Christian capital: Rome in the fourth century*. – Oxf.: Clarendon, 2000. – XXII, 486 p.; 48. Cunningham M. *Faith in the*

Byzantine world. – Oxf.: Lion, 2002. – 567 p.; **49.** Drijvers H.J.W. Odes of Solomon and Psalms of Mani: Christians and Manichaeans in Third-Century Syria // Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions presented to Gilles Quispel / Ed. by Broek R. van den, Vermaseren M.J. – Leiden: Brill, 1981. – P. 117-130; **50.** Drijvers H.J.W. Conflict and Alliance in Manichaeism // Religion and Reason, 1984. – № 31. – P. 99-124; **51.** Dagrón G. Emperor and priest the imperial office in Byzantium. – Cambr.: Cambridge University Press, 2003. – 571 p.; **52.** Ehrman B., Jacobs A. Christianity in late antiquity, 300-450 CE. – N.Y., Oxf.: Oxford University Press, 2004. – XIX, 504 p.; **53.** Evans J. The Emperor Justinian and the Byzantine Empire. – Westport, CT: Greenwood, 2005. – XXI, 430 p.; **54.** Frend W. The rise of the Monophysite movement. – Cambr.: Cambridge University Press, 1972. – 610 p.; **55.** Gregory T. A history of Byzantium: 306-1453. – Oxf.: Blackwell, 2004. – XV, 1081 p.; **56.** Hanson R. The search for the Christian doctrine of God: the Arian controversy 318-381. – Edinburgh: T and T Clark, 1988. – 361 p.; **57.** Harmless W. Desert Christians: an introduction to the literature of early monasticism. – Oxf.: Oxford University Press, 2004. – XII, 445 p.; **58.** Herrin J. The formation of Christendom. – L.: Phoenix, 2001. – XXIII, 716 p.; **59.** Hussey J. The Orthodox Church in the Byzantine Empire. – Oxf.: Oxford University Press, 1986. – VII, 358 p.; **60.** Lieu S.N.C. Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China. – Manchester: Manchester Univ. Press. – 1985. – 561 p.; **61.** Louth A. Denys the Areopagite. – L.: Continuum, 2001. – XVIII, 349 p.; **62.** L'Huillier P. The church of the ancient councils: The disciplinary work of the first four ecumenical councils. – Crestwood N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1995. – XXXV, 510, V p.; **63.** Milman H.H. History of Ancient Christianity. – L.: Egypt Exploration Fund, 1844. – 618 p.; **64.** McGukin J. St. Cyril of Alexandria: the Christological controversy: its history, theology, and texts. – Crestwood N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 2004. – IX, 360 p.; **65.** Mitchell S. The Life of Saint Theodotus of Ancyra. – L.: Variorum Reprints, 1997. – 365 p.; **66.** Pelikan J. The Christian tradition: A history of the development of doctrine 1. The emergence of the Catholic tradition (100-600). – Chicago L.: University of Chicago Press, 1971. – XI, 435 p.; **67.** Pelikan J. The Christian tradition: A history of the development of doctrine 2. The spirit of Eastern Christendom (600-1700). – Chicago L.: University of Chicago Press, 1974. – XIII, 492 p.; **68.** Rapp C. Holy bishops in late antiquity: the nature of Christian leadership in an age of transition. – Berkeley, CA: University of California Press, 2005. – 651 p.; **69.** Rusell N. Cyril of Alexandria. – L.: Routledge, 2000. – 203 p.; **70.** Ruffner H. The Fathers of the Desert: In 2 vol. – N.Y.: Crossroad, 1850. – Vol. I. – 293 p.; **71.** Rubenstein R. When Jesus became God: the struggle to define Christianity during the last days of Rome. – San Diego, CAL.: Harcourt, 1999. – XVI, 420 p.; **72.** Regan G. First crusader: Byzantium's holy wars. – N.Y.: Macmillan, 2003. – 484 p.; **73.** Samuel V. The Council of Chalcedon reexamined: a historical and theological survey. – Philadelphia, PA Xlibris, 2001. – XIV, 540 p.; **74.** Taylor I. Ancient Christianity: In 2 vol. – L.: Egypt Exploration Fund, 1844. – Vol. I. – 505 p.; **75.** Wessel S. Cyril of Alexandria and the Nestorian controversy: the making of a saint and of a heretic. – Oxf.: Oxford University Press, 2004. – XXV, 375 p.