ієром. Венедикт (Валерій Алексійчук)

Настоятель як духовний отець

Серія «ЛОГОС ΛΟΓΟΣ LOGOS»

СВІЧАДО

ієрм. Венедикт (Валерій Алексійчук)

Настоятель
як духовний отець

Дослідження у світлі творів і навчання преп. Теодора Студита (759-826)

У серії **“Логос Λογος Logos ”**

побачили світ:

1. **Йосиф Дачкевич**
   “Святий Теодор, ісповідник, ігумен студитський, і монастирі Студитського уставу в Україні”
2. **Тома Шпідлік, Іночензо Ґарґано**
   “Духовність грецьких і східних отців”
3. **Стефан Батрух**
   “Модель християнського життя у творах св. Василія Великого”
4. **Оторіно Паскуато**
   “Миряни у Йоана Золотоустого”
5. **Ярослав Москалик**
   “Іконічна дійсність особи й Церкви”

Готується до друку:

Богдан Дзюрах
“Містичний вимір монастичного життя у творах св. Теодора Студита”

ієром. Венедикт (Валерій Алексійчук)

Настоятель як духовний отець

Дослідження у світлі творів і навчання преп. Теодора Студита (759-826)

Серія «ЛОГОС ΛΟΓΟΣ LOGOS»
заснована у 2006 році

6

иЯЙіЙ
Видавництво “Свічадо”
2009

УДК 27-725
ББК 86.37
В 29

Художнє оформлення
Мар'яни Пелех

Венедикт, ієромонах
В 29 Настоятель як духовний отець: Дослідження у світлі творів і навчання преп. Теодора Студита (759-826). – Львів: Свічадо, 2009. – 176 с. (Серія: Логос Λογος Logos)
ISBN 978-966-395-230-7
ISBN 978-966-395-231-4 (серія)

Покликуючись на традицію Церкви, у якій закорінена практика духовного отцівства, автор показує постать ігумена як духовного отця монашої спільноти. Видання зацікавить не тільки настоятелів монастирів, але і всіх членів монаших спільнот. Оскільки першим розкриє значення та важливість їх наставництва, а другим дасть змогу правильно зрозуміти служіння, що покладене на настоятелів. Водночас видання буде корисне для кожного, хто виконує обов'язки провідників різноманітних церковних спільнот.

УДК 27-725
ББК 86.37

© ієром. Венедикт, 2009

ISBN 978-966-395-230-7
ISBN 978-966-395-231-4 (серія)

ЗМІСТ

Скорочення 7
Передмова 9
Вступ 11

Розділ I. ІСТОРИЧНО-БОГОСЛОВСЬКА ТРАДИЦІЯ ДУХОВНОГО БАТЬКІВСТВА У СХІДНІЙ ЦЕРКВІ 23
1.1. ПРЕП. АНТОНІЙ ТА ЗАРОДЖЕННЯ ТРАДИЦІЇ ДУХОВНОГО БАТЬКІВСТВА 23
1.2. ПРЕП. ПАХОМІЙ ЯК ОТЕЦЬ КЕНОВІЙНОГО МОНАШЕСТВА 28
1.3. ПРЕП. ВАСИЛІЙ ВЕЛИКИЙ ПРО РОЛЬ НАСТОЯТЕЛЯ СПІЛЬНОТИ 35
1.4. ПРЕП. ВАРСОНУФІЙ, ІВАН І ДОРОТЕЙ З ГАЗИ 44

Розділ II. КОНТЕКСТ ФОРМУВАННЯ ІДЕЇ ДУХОВНОГО БАТЬКІВСТВА У ПРЕП. ТЕОДОРА СТУДИТА 49
2.1. СТАН МОНАШЕСТВА В ЧАСИ ПРЕП. ТЕОДОРА СТУДИТА 49
2.1.1. Кеновітизм і анахоретство 49
2.1.2. Відхід від ідеалів монашества 52
2.1.3. Криза інституту настоятеля 54
2.2. ВПЛИВ РОДИННОГО СЕРЕДОВИЩА 55
2.2.1. Роль матері 55
2.2.2. Преп. Платон – живий взірець духовного батьківства 61

Розділ III. ГОЛОВНІ ВИМІРИ ДУХОВНОГО БАТЬКІВСТВА НАСТОЯТЕЛЯ 67
3.1. ПОЧАТОК І ЦІЛЬ ДУХОВНОГО БАТЬКІВСТВА 67
3.1.1. Монаша схима – започаткування духовного батьківства 67
3.1.2. Спасіння братів як головна мета духовного батьківства 70
3.2. ДУХОВНЕ БАТЬКІВСТВО ЯК ВІДОБРАЖЕННЯ ПРЕДВІЧНОГО ВІТЦІВСТВА БОГА 71
3.2.1. Бог Отець – взірець духовного батьківства 72
3.2.1.1. Отець – джерело життя і вихователь 72
3.2.1.2. Бог – єдиний Отець 73
3.2.2. Ігумен – отець на взір Бога-Отця 75
3.2.2.1. Батьківське покликання настоятеля 76
3.2.2.2. Ігумен – єдиний отець монастиря 79
3.3. ХРИСТОЛОГІЧНИЙ ВИМІР ДУХОВНОГО БАТЬКІВСТВА 83
3.3.1. Настоятель – посередник між Богом і ченцями 83

3.3.2. Настоятель – ікона Христа 84
3.3.3. Ігумен як голова містичного тіла монастиря 85
3.3.4. Служіння ігумена у посланництві Сина 87
3.3.4.1. Пастир (ποιμνη) 87
3.3.4.2. Лікар (ἰατρός) 91
3.3.4.3. Учитель (καθηγητής) 93
3.3.4.4. Керманич (κυβερνήτης) 94
3.3.4.5. Виноградар (γεωργός) 95
3.3.4.6. Наставник (ἐπιστάτης) 95
3.4. ПНЕВМАТОЛОГІЧНИЙ ВИМІР ДУХОВНОГО БАТЬКІВСТВА 96
3.4.1. Особливості вживання терміну πνευματικὸς πατὴρ 97
3.4.2. Зміст духовного батьківства – народження у Святому Дусі 98

Розділ IV. ВЛАСТИВІ ЯКОСТІ ІГУМЕНА ЯК ДУХОВНОГО ОТЦЯ 101
4.1. ХАРИЗМИ ДУХОВНОГО БАТЬКІВСТВА 101
4.1.1. Посідання Святого Духа 102
4.1.2. Покликання від Господа 104
4.1.3. Вміння розпізнавати духів 105
4.1.4. Пізнання людського серця 106
4.2. ЧЕСНОТИ НЕОБХІДНІ ДЛЯ ІГУМЕНСЬКОГО СЛУЖІННЯ 107
4.2.1. Любов до духовних дітей 108
4.2.2. Покора і смирення 109
4.2.3. Витривалість і вірність у покликанні отця 112
4.2.4. Второпність і поміркованість 114
4.2.5. Особистий приклад 115
4.3. ІНТЕЛЕКТУАЛЬНІ ЗДІБНОСТІ 117
4.4. ДИНАМІЗМ СТОСУНКІВ ДУХОВНИЙ ОТЕЦЬ – СИН 118
4.4.1. Єдність отця з духовними дітьми 118
4.4.2. Взаємна молитва 119
4.4.3. Духовна дружба 120

Розділ V. РЕАЛІЗАЦІЯ ПОКЛИКАННЯ ІГУМЕНА ЯК ДУХОВНОГО ОТЦЯ 123
5.1. ІГУМЕН – ҐАРАНТ ВІРНОСТІ МОНАШІЙ ТРАДИЦІЇ 123
5.2. ДУХОВНЕ БАТЬКІВСТВО ЯК СЛУЖІННЯ СЛОВА 126
5.2.1. Значення *слова* ігумена в студійській традиції 126
5.2.2. Катехизи (ἡ κατηχητικὴ) 128
5.2.3. Індивідуальні розмови 133
5.3. ДУХОВНИЙ ОТЕЦЬ І ПОКАЯННЯ 135
5.3.1. Ἐξαγόρευσις як форма пізнання духовної дитини 135
5.3.2. Приймання відпалих братів 139
5.3.3. Накладання епітимій за провини проти монашої дисципліни 141
5.4. СУСПІЛЬНИЙ ВИМІР РЕАЛІЗАЦІЇ ДУХОВНОГО БАТЬКІВСТВА 147

ЗАКІНЧЕННЯ 151
БІБЛІОГРАФІЯ 157
Список ілюстрацій 175

СКОРОЧЕННЯ

AnBoll	*Analecta* ***Bollandiana***, Bruxelles 1882-
BB	*Византийский Временник*, Санкт-Петербургъ 1894-
BHG	*Bibliotheca* ***Hagiographica Graeca***, вид. F. Halkin, Bruxelles 1957[3].
BMFD	*Byzantine Monastic Foundation Documents*, т. I-V, вид. J. Thomas, A. Constantinides Hero, Washington 2000.
BM	*Benediktinische Monatschrift*, Beuron 1919-1958.
BF	*Byzantinische Forschungen*, Amsterdam 1966-
BZ	*Byzantinische Zeitschrift*, Leipzig (München) 1892-
CL	*Sancti Theodori Studitae Sermones Magnae Catecheseos,* вид. J. Cozza-Luzi, в: A. Mai, NPB, т. IX/2, Roma 1888, т. X/1, Roma 1905.
CSCO	*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium,* Paris, Leuven, Peeters.
De confessione	***S. Theodori Studitae de confessione et pro peccatis satisfactione***, *PG* 99, 1721-1730.
DIP	*Dizionario degli Istituti di Perfezione,* Roma 1974-
DOP	*Dumbarton Oaks Papers,* Cambridge Mass., Washington D.C. 1941-
DS	*Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire*, Paris 1937-1996.
DTC	*Dictionnaire de théologie catholique*, ред. A. Vacant, E. Mangenot, E. Amman, t. 1-15, Paris 1903-1950.
EF	*Encyclopédie de la Foi,* т. I-IV, Paris 1965-1967.
EO	*Échos d'Orient*, Paris 1897-1943.
Ep.	*Theodori Studitae Epistulae,* вид. G. Fatouros, Corpus Fontium Historiae Byzantinae, 31/1-2, (Series Berolinensis), Berlin – New York 1992.
Epigram.	Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν καὶ ὁμολογητοῦ Θεοδώρου, ἡγουμένου τῶν Στουδίου, ἴαμβοι εἰς διαφόρους ὑποθέσεις. ***Theodoros Studites***, *Jamben auf verschiedene Gegenstände,* вид. P. Speck, (Supplementa Byzantina 1), Berlin 1968, с. 107-309.
GuL	*Geist und Leben. Zeitschrift für Aszese und Mystik*, Würzburg 1947-
Hypotyposis	***Descriptio constitutionis monasterii Studii, PG*** 99, 1704-1720.
JÖB	*Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, Wien 1969-.
Laudatio matris	*Laudatio funebris in Matrem suam*, *PG* 99, 884-891.
Laudatio Platonis	***Laudatio sancti Platonis hegumeni***, *PG* 99, 804-849.
LThK	*Lexikon für Theologie und Kirche,* т. I-X, вид. J. Höfer, K. Rahner, Freiburg im Br. 1957-1965.
MAT	Василій Великий, *Морально-аскетичні твори*, пер. Л. Звонська, Львів 2006.
MC I	*Великое Оглашение. Преподобнаго отца нашего и исповедника Θеодора, игумена Студійскаго монастыря, огласительные Слова к его уче-*

	никамъ. Часть первая. в: *Творенія преподобнаго отца нашего и исповедника Θеодора Студита в русском переводе,* т. 1, С.-Петербургъ 1907, с. 457-667.
MC II	*Τοῦ ὁσίου Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου Μεγάλη Κατὴχησις. Βιβλίον δεύτερον,* вид. A. Papadopoulos-Kerameus, S.-Petersbourg 1904. Рос. пер.: *Великое Оглашение. Преподобнаго отца нашего и исповедника Θеодора, игумена Студійскаго монастыря, огласительные Слова к его ученикамъ. Часть вторая*. В: *Творенія преподобнаго отца нашего и исповедника Θеодора Студита в русском переводе,* т. 1, С.-Петербургъ 1907, с. 667-970.
mpsBKUL	*Maszynopis znajdujący się w Bibliotece Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*
UGKK	*Ukraiński Greckokatolicki Kościół*
OCP	*Orientalia christiana periodica*
RB	*Revue biblique*
REB	*Revue des études byzantines*
VoxP	*Vox Patrum*
ZAM	*Zeitschrift für Aszece und Mystik*

ПЕРЕДМОВА

Преп. Теодор Студит (†826) – один із найвідоміших реформаторів кеновійного життя у Візантії. Будучи ігуменом монастиря Студіоса у Константинополі, він практикував таку форму духовного проводу, як духовне отцівство. У зв'язку з цим він наголошував, що отцівство ігумена є участю в єдиному отцівстві Бога. Основною метою духовного отцівства, котре розпочинається у хвилині монашого постригу – схими, є провадження духовних дітей до осягнення спасіння. Заслуговує на увагу те, що ієромонах Венедикт, ігумен Святоуспенської Унівської Лаври студійського уставу, взявся за ґрунтовне опрацювання цієї проблематики у преп. Теодора Студита. У монографії наголошено, що духовне отцівство, згідно з переконанням преп. Теодора, це передавання християнином свого досвіду віри у Христа і Його навчання за допомогою розмови, а особливо – життєвого прикладу. Таким чином відбувається реалізація ідеї духовного отцівства, коли одна особа для іншої є наче знаряддям для «народження» до життя у вірі.

Опираючись на погляди преп. Теодора, автор праці спонукає до роздумів над надзвичайно важливими справами монашого життя. Незважаючи на те, що від смерті преп. Теодора минуло декілька століть, навчання і вказівки, які він подає у своїх творах, є актуальними й у наш час. І тому тішить той факт, що отець-ігумен Венедикт доклав зусилля для того, щоб наблизити до сучасного читача принаймні найважливіші принципи, що стосуються спільнотного життя у монастирях на християнському Сході. Вони зосереджені навколо взаємовідносин між ігуменом як настоятелем і отцем та монахом як його учнем. Їхньою метою є уподібнення до Бога в Ісусі Христі. Це вимагає від ігумена високої духовної постави, особливої покори на взір Христа, а насамперед – любови до своїх співбратів.

Автор праці дуже вдало поставив акцент на розумінні монастиря як спільноти – "тіла", представленого преп. Теодором Студитом у вертикальному і горизонтальному вимірах – небесному і земному. Ігумен може виконувати свою функцію у "тілі"-спільноті тоді, коли буде "іконою" Христа і духовним отцем, покликаним у духовний спосіб народжувати і виховувати дітей. Посідаючи відповідні дари Святого Духа, серед яких дар розпізнавання духів і здатність пізнавання людського серця, ігумен провадить монахів до Небесного Царства. Він є таким чином носієм Святого Духа. Його зусилля були б даремними, якщо б не було співпраці з учнем.

Автор праці слушно наголосив на думці преп. Теодора про те, що від взаємовідносин між ігуменом і учнем, їхньої єдності у Святому Дусі та молитов зале-

жить значення і цінність духовного отцівства. Важливим є також представлення принципу вірності монашій традиції; її збереження належить до головних завдань ігумена як духовного отця.

У своїй праці ієромонах Венедикт звертає увагу на те, що духовне отцівство, котре практикував преп. Теодор Студит, закорінилось спочатку у спільноті Студійської обителі, а пізніше у візантійському монашестві та на слов'янському Сході. Ця модель належить, мабуть, до однієї з найкращих і достойна подальшого розвитку. Завдяки їй настоятелі сприятимуть духовному зростанню богопосвячених осіб та осягненню ними високого рівня християнської досконалості. Сподіваємося, що ця монографія буде зичливо сприйнята та викличе зацікавлення, особливо, у монашому середовищі. Бо ж відродження монашого способу життя у студитських монастирях є неможливим без прийняття спадщини преп. Теодора Студита.

о. проф. Єжи Місюрек
Люблінський Католицький Університет
1 вересня 2008 р.

ВСТУП

В історії як західного, так і східного чернецтва протягом століть розвивалися різні погляди на роль настоятеля чи настоятельки у монастирі. Іноді наголос ставився на адміністративні функції – вміння організувати спільноту і забезпечити її зовнішнє функціонування, іноді навпаки, наголошувалося на тому, що настоятель повинен відповідати лише за духовне життя своїх ченців. Апостольська адгортація *Богопосвячене життя* (1996), котра накреслює головні напрями розвитку сучасного чернецтва, не оминула цього важливого питання. Іван Павло II зазначає, що в наш час виникла потреба перегляду ролі настоятелів. Тому він наголошує, що завдання осіб, яким доручено виконувати цю функцію, торкаються як духовного життя спільноти, так і її місії, тобто зовнішньої активності монастиря. Однак першенство посідає відповідальність настоятелів за духовне життя підопічних і, таким чином, одним із перших завдань настоятелів є духовний провід своїх співбратів чи співсестер[1].

І тут же постає пов'язане з цим інше питання: яка форма духовного проводу найефективніша і найприйнятніша для сучасного монастиря? Однією із відповідей може бути звернення до духовної практики візантійського чернецтва. Ще на переломі VIII і IX століть реформатор кеновійного життя у Візантії преп. Теодор Студит (759-826)[2], виконуючи служіння ігумена славного монастиря

---

[1] Іван Павло II, Апостольське поучення Богопосвячене життя *Vita Consecrata* 43, Львів 1996.

[2] Преп. Теодор народився в Константинополі у 759 р., у часи панування імператора Костянтина V (741-775), у впливовій візантійській сім'ї. Його батько Фотин працював в імператорській скарбниці, а мати була сестрою ігумена Платона. Початковою освітою Теодора займалася мати. Потім він вивчав поширені на той час граматику, діалектику і риторику. Під впливом ігумена Платона вся сім'я у 780 р. обрала монаший шлях. Мати і дочка оселилися у жіночому монастирі, батько і три сини – у монастирі Символів, створивши згодом монастир Саккудіон, на чолі якого став Платон. Невдовзі після Другого Нікейського собору (787) патріарх Тарасій здійснив ієрейське рукоположення Теодора. У 794 р. Теодор на прохання свого дядька Платона очолив Саккудіон. Проте вже у 795 р. розгорівся конфлікт між імператором Костянтином VI і ченцями, зокрема Теодором і Платоном. Імператор, відправивши насильно свою дружину до монастиря, одружився на родичці Платона і Теодора. Намагаючись залагодити скандал, імператор хотів перетягти їх на свій бік. Однак ченці відважно виступили проти несправедливості. За наказом імператора Саккудіон було закрито, а Платона і Теодора відправлено у заслання. Проте вже влітку 797 року імператриця Ірина усунула з престолу свого сина і звільнила засланих ченців. 798 року ця ж імператриця вирішила передати саккудіонським монахам древній монастир Студіоса у Константинополі. Теодор перевів туди значну частину ченців, ставши його ігуменом аж до смерті. Протягом восьми років преп. Теодор будував міцну кеновійну спільноту, котра налічувала вже кілька сотень ченців. Так за дуже короткий час Студитові вдалося реалізувати започатковану ним у Саккудіоні реформу монашого життя з

Студіон, практикував таку форму духовного проводу своїх ченців, яка була названа *духовним батьківством*. В особі настоятеля Преподобний бачив насамперед духовного отця, котрий будує стосунки з ченцями на засадах стосунків отець – син. Час показав, що вибір преп. Теодора виявився вдалим. Приклад студійського ігумена в короткому часі перейняли численні візантійські монастирі, а з XI століття – монастирі слов'янського Сходу.

Слід зазначити також, що в останні десятиліття тема духовного батьківства у богослов'ї духовності щораз більше зацікавлює як східних, так і західних авторів[3]. З'явилося кілька цікавих досліджень про роль абата як духовного отця у західних монастирях[4]. Тому дослідження ідей преп. Теодора про духовне батьківство настоятеля є щонайактуальніше.

сильним акцентом на святоотцівській традиції. 806 року з новим імператором Никифором знову повертається проблема незаконного шлюбу Константина VI. Патріархом став один із прибічників імператора, мирянин Никифор, котрий відновив у служінні економа Йосифа, звинувачуваного в тому, що він незаконно повінчав імператора Костянтина VI. Наслідком спротиву студитів було ув'язнення у 808 р. Теодора, Платона і архиєпископа Йосифа. Заслання тривало аж до 26 липня 811 р. Новий імператор Михайло I Рангаве дозволив Теодору повернутися до Студіону. Однак уже в 813 р. знову відновлюється іконоборство, і Лев V Вірменин у 815 р. дає наказ закрити Студіон і відправити непокірного ігумена Теодора – захисника почитання ікон – на заслання. Після багатьох важких переміщень з одного місця на інше Теодор був звільнений щойно у 820 р. Повернувшись із заслання, Теодор не знайшов, однак, підтримки в імператора Михайла II Бальбо ідеї скликати новий собор і остаточно осудити іконоборство. Студійський ігумен разом з іншими студитами вирішив добровільно виїхати з Константинополя у вигнання. Решта студитів розсіялися по всій імперії. Після довгих скитань частина студитів зі своїм ігуменом оселилася на острові Прінкіпо. Тут 11 листопада 826 р. студійський ігумен помер. Щойно після остаточної перемоги іконофілів мощі Преподобного у 844 р. було перенесено до монастиря Студіон. – Див. *Vita B*, *PG* 99, 233-328; *Vita A*, *PG* 99, 113-232 ; *Vita C*, ред. В. Латышевъ, ВВ 21 (1914) с. 258-304; *Vita D*, ред. T. Manatseva, BF 23 (1996) с. 151-163; *Naucratii confessoris enciclica de obitu sancti Theodori Studitae*, *PG* 99, 1825-1850; Ch. Van der Vorst, *La translation de S. Théodore Studite et de S. Joseph de Thessalonique*, AnBoll 32(1913) с. 50-61; Herzog zu Sachsen Max, *Der heilige Theodor, Archimandrit von Studion*, München 1929; E. Amann, *Théodore le Studite*, в: *DTC*, т. 15, Paris 1950, с. 267-298; M. Congourdeau, *Théodore Stoudite*, в: DS, т. 15, с. 401-414; E. Amann, *Théodore Stoudite (759-826)*, в: *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain*, т. 14 (1996) с. 902-904; B. Hermann, *Bekennertum des heiligen Abtes Theodor von Studion († 826) und seiner Mönche,* BM 8 (1926) с. 31-45, 111-123; B. Hermann, *Der hl. Abt Theodor (+826). Der asketische Meister von Studion und die Studiten Mönche*, ZAM 4 (1929) с. 289-312; 5 (1930) с. 121-146; В. Лаба, *Св. Теодор Студит, реформатор чернечого життя*, "Нива" 10 (1934) с. 331-337; R. Schork, *Theodore the Studite*, в: *NCE*, т. 14, с. 19-20; Th. Pratsch, *Theodoros Studites (759-826) – zwischen Dogma und Pragma. Der Abt des Studiosklosters in Konstantinopel im Spannungsfeld von Patriarch, Kaiser und eigenem Anspruch*, Berliner Byzantinische Studien, b. 4, Frankfurt am Main 1998, с. 17-292.

[3] A. de Vogüé, *Experience of God and Spiritual Fatherhood*, "Monastic Studies" 9 (1972) с. 83-97; J. C. Guy, *Sur la paternité spirituelle*, "Collectanea Cisterciensia" 49 (1987), с. 186-189; G. Bunge, *Geistliche Vaterschaft*, Regensburg 1988; B. Bauer, *Geistliche Vaterschaft – Konturen einer Konzeption geistlicher Begleitung*, (Bonner dogmatische Studien, 30), Würzburg 1999; J. Sudbrack, *Geistliche Vaterschaft - geistliche Mutterschaft*, "Communio" 28 (1999), с. 128-136; V. M. Fernandez, *La paternidad espiritual. Discreta realidad o vacía apariencia?* "Cuadernos Monásticos" 35 (2000) с. 477-493; *Un padre per vivere. L'esperienza della figura paterna tra istanze religiose e socio-culturale. Scritti in onore di Dom Bruno Marin*, ред. M. Maccarineli, Padova 2001; L. Casto, *La direzione spirituale come paternità*, Cantalupa 2003.

Сучасне чернецтво Української Греко-Католицької Церкви багато уваги приділяє роздумам над роллю настоятеля у вихованні й формуванні богопосвячених осіб. У 2005 р. відбулася конференція монашества на тему «Покликання і формація», а в 2006 р. цій темі був присвячений Собор чернецтва УГКЦ[5]. Ченці і черниці зацікавилися особою преп. Теодора Студита, однак тема духовного батьківства була лише мимохідь згадана. Виходячи назустріч теперішнім потребам українського монашества, є необхідність глибше дослідити розуміння Теодором Студитом участі настоятеля у духовному формуванні ченців.

Це питання актуальне зокрема і для студійського чернецтва, яке намагається наслідувати і розвивати святоотцівські традиції. У даний час відбувається достосування *Типікону* монастирів студійського уставу до сучасних вимог Церкви. Одним із важливих речей є, без сумніву, вивчення і пропагування ідеї духовного батьківства, що його практикував преп. Теодор Студит.

Студійське чернецтво у XX столітті зіткнулося з проблемами і випробуваннями, подібними до тих, що їх мали студити в часи ігумена Теодора. Повноцінне відродження монашого життя в сучасних студійських монастирях немисливе без глибокого дослідження спадщини ігумена Студіону. Дане опрацювання мало б послужити допомогою в оновленні монаших правил для інших монаших спільнот, зокрема в реставрації ролі ігумена як духовного отця ченців.

Порушена тема має важливе значення також в екуменічному діалозі, адже вона, безперечно, є спільною для християн східної традиції. Преп. Теодор належить до Отців неподільної Церкви першого тисячоліття. Його монаший устав через традицію києво-печерського монашества донині зберігається у східних монастирях як греко-католицьких, так і православних Церков, зокрема на слов'янському Сході. Тема духовного батьківства є фундаментальною для монашої духовності візантійсько-української традиції. Тому на цій основі, без сумніву, можливий плідний діалог.

Для опрацювання було використано значну кількість джерел. Автор опирався, насамперед, на ті твори преп. Теодора Студита, автентичність яких не підлягає сумніву; ними є, безперечно, катехизи преп. Теодора[6]. Після смерті

---

[4] L. Aouad, *Abbé et moines*, "Collectanea Cisterciensia" 33 (1971) c. 242-256; R. Weakland, *The Abbot as Spiritual Father*, "Cistercian Studies" 9 (1974) c. 231-238; M. Falletti, *L'abate e la direzione spirituale*, в: *Figura e funzione dell'autorità nella comunità religiosa*, Alba 1978, c. 291-314; B. Baroffio, *La paternité spirituelle de l'abbé. Des points de réflections*, "Lettre de Ligugé", 1984, n. 223, c. 5-18; A. Louf, *L'abbé et l'accompagnement spirituel*, "Collectanea Cisterciensia" 62 (2000), c. 214-230.

[5] Див. Венедикт (Алексійчук), *Завдання настоятеля у формаційному процесі.* в: *Преображення в Господі. II сесія собору монашества УГКЦ «Покликання і формація» 2006 р.*, Львів 2007, с. 51-53.

[6] Термін «катехиза» походить від грец. κατεχειν і означає «звучати у вухах», «навчати». – L. d'Ayala Valva, *Introduzione*, в: *PC Valva*, с. 27, пос. 73. Традиція виголошувати братії катехизи має різноманітні коріння. Дж. Лерой підкреслює, що Теодор запозичив цей звичай від Пахомія (Див. *Les petites catéchèses de s. Théodore Studite*, "Le Muséon" 71(1958) н. 1-2, с. 330-331, 334-335; *Le Monachisme studite*, цит. пр., с. 78). Натомість О. Делюї зауважує, що нема підстав стверджувати, ніби традиція виголошування катехиз має тяглість від Пахомія до Теодора. – *Saint-Jean-Baptiste de Stoudios à Constantinople: la contribution d'un monastère à l'histoire de l'Empire byzantin (v. 454-1204). Thèse préparée sous la dir. de Michel Kaplan,* [Paris] 2005, с. 194. Див. також інші різноманітні дослідження про катехизи преп. Теодора: Ch. Van der Vorst, *La Petite Catéchèse*

Студійського ігумена учні зібрали їх у дві збірки: *Великі катехизи (Magnae Cathechesi)* і *Малі катехизи (Parvae Catechesi)*.

Найчастіше зверталися до збірки *Великих катехиз*. Дослідники поділяють їх на три книги, які містять загалом 260 катехиз, написаних приблизно у 795-814 рр. Вони становлять надзвичайно цінне джерело пізнання духовності студійського чернецтва, а, зокрема служіння ігумена як духовного отця, адже у них ми знаходимо різноманітні аспекти щоденного монашого життя, відносин між настоятелем і ченцями, а також практичної реалізації ідеалу рівноангельного життя.

Перша книга (*MC* I) складається з 87 катехиз; вона збереглася у різноманітних рукописах, серед яких найвідомішим і найповнішим є *Patmos* 111 з XI століття. Проте до нинішнього дня ці катехизи в оригінальній грецькій мові видані лише частково[7], натомість усі 87 катехиз патмоського рукопису з'явилися лише у перекладах російською[8] і французькою мовами[9]. Не було можливості користуватися рукописними джерелами першої книги катехиз, тому використано російський і французький переклади.

Найуживанішим джерелом у праці є друга книга катехиз (*MC* II), яка містить 124 катехизи і була видана грецькою мовою ще у 1904 р[10]. Поряд з оригінальним текстом був використаний і його російський переклад[11], здійснений на основі видання А. Пападопулоса-Керамеуса (A. Papadopoulos-Kerameus).

---

de C. Théodore Studite, AnBoll 33 (1914) с. 31-51; I. Hausherr, I. Hausherr, *Saint Théodore Studite. L'homme et l'ascète (d'après ses cathéchèses)*, OCh 6 (1926) n. 22, с. 67-75, 76-86; J. Leroy, *Un nouveau témoin de la Grande Catéchèse de saint Théodore Studite*, REB 15 (1957) с. 73-88; Той же, *Les petites catéchèses...* цит. пр., с. 329-358; Той же, *Un témoin ancien des Petites Cathéchèses de Théodore Studite*, "Scriptorium" 15 (1961) с. 36-60; Той же, *Regards critiques sur un manuscrit des Petites Catéchèses de Théodore Studite (Ex-Kosinitza 27)*, "Revue d'histoire des textes" 9 (1979) с. 267-277; Ch. Astruc, *Le Parisinus suppl. Gr. 1386 (Ex-Kosinitza 27). Recueil des Petites Catéchèses de Théodore Stoudite*, "Scriptorium" 38 (1984) с. 272-287; Д. Ищенко, *Огласительные поучения Феодора Студита в Византии и у славян*, ВВ 40 (1979) с. 157-171; P. O'Connell, *The Letters and Catecheses of St. Theodore Studites*, OCP 38 (1972) с. 256-259; Див. також: I. Ševčenko, *Kosinitza 27, a temporarily lost Studite manuscript found again*, в: *Studia codicologica. Zusammenarbeit mit Jürgen Dummer, Johannes Irmscher und Franz Paschke*; hrsg. von Kurt Treu., Berlin 1977, с. 433-442; O. Delouis, O. Delouis, *Le Stoudite, le bénédictin et les "Grandes Catéchèses": autour de la traduction française d'un texte grec inédit*, REB 61 (2003) с. 215-228.

7 *Sancti Theodori Studitae Sermones Magnae Catecheseos*, вид. J. Cozza-Luzi, в: A. Mai, *NPB*, т. IX/2 (Cat. 1-77), Rome 1888; т. X/1 (Cat. 78-111), Rome 1905.

8 *Великое Оглашение. Преподобнаго отца нашего и исповедника Θеодора, игумена Студійскаго монастыря, огласительные Слова к его ученикамъ. Часть первая*. в: *Творения преподобнаго отца нашего и исповедника Θеодора Студита в русском переводе*, т. 1, С.-Петербургъ 1907, с. 457-667.

9 Théodore Stoudite, *Les grandes catéchèse (Livre I); Les épigrammes (I-XXIX); précédées d'une étude de J. Leroy sur le monachisme stoudite*. Présentation, traduction et notes par F. de Montleau, *SO* 79, Abbaye de Bellefontaine 2002.

10 *Τοῦ ὁσίου Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου Μεγάλη Κατήχησις. Βιβλίον δεύτερον*, вид. A. Papadopoulos-Kerameus, S.-Petersbourg 1904. Перевидане N. Skretta: *Τοῦ ὁσίου Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου Μεγάλη Κατήχησις. Βιβλίον δεύτερον*, Thessalonica 1987.

11 *Великое Оглашение. Преподобнаго отца нашего и исповедника Θеодора, игумена Студійскаго монастыря, огласительные Слова к его ученикамъ. Часть вторая*. в: *Творения преподобнаго отца нашего и исповедника Θеодора Студита в русском переводе*, т. 1, С.-Петербургъ 1907, с. 667-970.

Третю книгу (*MC* III) становлять 46 катехиз. Це катехизи, котрі частково збереглися у рукописі *Patmos* 111 (донині вони не з'явилися друком), а частково – у виданні Коцца-Луці (Cozza-Luzi)[12], з якого скористалися декількома катехизами у грецькій мові. Російські дослідники на початку XX століття мали у своєму розпорядженні патмоський рукопис; доповнивши його катехизами з видання Коцца-Луці, вони переклали російською мовою всі 46 катехиз[13]. Саме цим перекладом третьої книги користувався автор.

Наступним цінним джерелом є збірка *Малих катехиз*. Це зібрані в одній книзі 134 повчання з останніх років життя Преподобного (821-826)[14]. Учні преп. Теодора уклали їх в такому порядку, щоб уживати для літургійних цілей, тобто для читання після Утрені. За критерієм літургійних свят збірка поділяється на дві частини: катехизи 1-73 і катехизи 74-134[15]. Поряд із грекомовним виданням катехиз[16] автор користувався російським[17], французьким[18] та італійським перекладами[19], здійсненими на основі видання Е. Овре (E. Auvray).

Багате листування преп. Теодора з ченцями, ігуменами, єпископами, мирянами вповні розкриває його як духовного батька, що не ставив перед собою іншого завдання, крім служіння спасінню ближніх. У своїй праці автор використав критичне видання листів Студійського ігумена, здійснене Г. Фатуросом (G. Fatouros)[20]. Це чудова збірка, до якої ввійшло 560 листів. До кожного листа Г. Фатурос подав історичний коментар, який, зокрема, торкається датування листів. Автор користувався також дослідженням кореспонденції преп. Теодора А. Доброклонського[21].

Важливими для дослідження думки Студита про духовне батьківство ігумена є також його т. зв. *Слова*. Розглянуто, зокрема, три слова Теодора Студита: похвала його духовного отця преп. Платона[22], похвала, виголошена на честь

---

[12] *Sancti Theodori Studitae Sermones Magnae Catecheseos,* вид. J. Cozza-Luzi, в: A. Mai, *NPB*, т. X, Rome 1905.

[13] *Великое Оглашение. Преподобнаго отца нашего и исповедника Θеодора, игумена Студійскаго монастыря, огласительные Слова к его ученикамъ. Часть третья*. в: *Творения преподобнаго отца нашего и исповедника Θеодора Студита в русском переводе,* т. 2, С.-Петербургъ 1908, с. 1-93.

[14] Див. Ch. Van der Vorst, *La Petite Catéchèse de C. Théodore Studite*, AnBoll 33 (1914) с. 31-51.

[15] Див. L. d'Ayala Valva, *Introduzione*, в: *PC Valva*, с. 25-27.

[16] Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν καὶ ὁμολογητοῦ Θεοδώρου, ἡγουμένου τῶν Στουδίου μικρὰ κατήχησις. *Sancti patris nostri confessoris Theodori Studitis praepositi Parva Catechesis,* вид. E. Auvray, Paris 1891. Перевидане N. Skretta: Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν καὶ ὁμολογητοῦ Θεοδώρου, ἡγουμένου τῶν Στουδίου μικρὰ κατήχησις, Thessalonica 1984.

[17] *Малое Оглашение. Преподобнаго отца нашего и исповедника Θеодора, игумена Студійскаго, оглашения к его ученикам*, в: *Творения преподобнаго отца нашего и исповедника Θеодора Студита в русском переводе,* т. 1, С.-Петербургъ 1907, с. 235-456.

[18] Théodore Stoudite, *Petites Catéchèses, Traduction d'A.-M. Mohr,* Paris 1993.

[19] Teodoro Studita, *Nelle prove, la fiducia. Piccole catechesi*. Introduzione, traduzione e note a cura di L. d'Ayala Valva, Magnano 2006.

[20] *Theodori Studitae Epistulae,* вид. G. Fatouros, Corpus Fontium Historiae Byzantinae, 31/1, 31/2, Series Berolinensis, Berlin – New York 1992.

[21] Див. А. Доброклонскій, *Преп. Θеодоръ, исповедникъ и игуменъ студійскій*, ч. 2, Одесса 1914.

[22] *Laudatio Platonis, PG* 99, 804-849. Рос. переклад: *Преподобнаго отца нашего и исповедника Θеодора, игумена Студійскаго, надгробное слово въ честь Платона, его духовнаго отца*, в: *Творенія*

матері Теоктисти[23], та похвальне слово на честь св. ап. Вартоломея[24]. Теодорів дядько та мати мали значний вплив на формування ідеї духовного батьківства у Теодора, а що найважливіше – були для нього практичним взірцем.

Студійський ігумен посідав також поетичний талант. Йому і його братові, ахриєпископові, приписують багато літургійних текстів, зокрема *Тріоді*. Проте були використані лише ямбічні вірші преп. Теодора, написані ним для ченців (автор користувався виданням П. Шпека (P. Speck)[25]). Кожен вірш присвячений певному служінню у монастирі. Студит використав віршовану форму для того, щоб будь-який чернець міг швидко запам'ятати і потім постійно тримати в пам'яті ті обов'язки, які торкалися його служіння. Один вірш присвячений служінню ігумена.

Ще одним джерелом, на яке автор часто посилається у цій праці, є *Заповіт* преп. Теодора своїм ченцям[26]. Цей твір був укладений після смерті преп. Теодора, проте укладачі опиралися на автентичні тексти Святого, який складав свій заповіт щонайменше двічі[27]. *Заповіт* цінний тим, що є стислим викладом поглядів Студита на чернецтво, а, зокрема на служіння ігумена монастиря. Багато разів у *Заповіті* згадується один із найголовніших принципів діяльності ігумена – принцип вірності тому, що передала отцівська традиція. Крім оригінального грецького тексту, автор користувався також російським[28], англійськими (існує два переклади)[29] і французьким[30] перекладами.

Щоб пізнати одне із завдань ігумена – накладання покут, – автор проаналізував списки покут, що застосовувалися у Студіоні. Перелік покут, поданий у *Патрології* Міня, звичайно, був складений після смерті Студита[31]. Тому автор

преподобнаго отца нашего и исповедника Θеодора Студита в русском переводе, т. 2, С.-Петербургъ 1908, с. 151-175.

[23] *Laudatio matris, PG* 99, 884-891. Рос. переклад: *Преподобнаго отца нашего и исповедника Θеодора огласительное надгробное слово въ честь его матери*, в: *Творенія преподобнаго отца нашего и исповедника Θеодора Студита в русском переводе,* т. 2, С.-Петербургъ 1908, с. 190-199.

[24] *Anastasius Bibliothecarius sermo Theodori Studitae de Sancti Bartholomeo apostolo,* вид. U. Westerbergh, (Studia Latina Stockholmiensia 9), Stockholm 1963, с. 41-48. Рос. переклад: *Похвальное слово въ честь славнаго и святого апостола Христова Варѳоломея*, в: *Творенія преподобнаго отца нашего и исповедника Θеодора Студита в русском переводе,* т. 2, С.-Петербургъ 1908, с. 145-151.

[25] Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν καὶ ὁμολογητοῦ Θεοδώρου, ἡγουμένου τῶν Στουδίου, ἴαμβοι εἰς διαφόρους ὑποθέσεις. *Theodoros Studites, Jamben auf verschiedene Gegenstände,* вид. P. Speck, (Supplementa Byzantina 1), Berlin 1968, с. 107-309.

[26] Τοῦ ὁσίου καὶ Θεοφόρου Πατρὸς ἡμῶν καὶ ὁμολογητοῦ Θεοδώρου, ἡγουμένου τοῦ Στουδίου Διαθήκη. Ἀναγινώσκεται δὲ αὕτη πρὸ τῆς κοιμήσεως αὐτοῦ. *Sancti Theodori Studitae Testamentum, PG* 99, 1813-1824.

[27] Див. O. Delouis, *Saint-Jean-Baptiste*, цит. пр., с. 109-121.

[28] *Завещание преподобнаго отца нашего и исповедника Θеодора, игумена Студійскаго*, в: *Творения преподобнаго отца нашего и исповедника Θеодора Студита в русском переводе*, т. 2, С.-Петербургъ 1908, с. 853-860.

[29] *Saint Theodore the Studite. The Testament*, N. P. Constas, Washington 1991; *Theodore Studites, Testament,* ред. Th. Miller, BMFD, т. I, с. 67-83.

[30] *Testament de saint Théodore, notre Père et Confesseur saint et Théophore, Higoumène de Studios*, в: *Testament et typikon de Théodore Stoudite*, пер. V. Desprez, "Lettre de Ligugé", 2004, н. 310, с. 9-20.

[31] *S. Theodori Studitae poenae monasteriales (Poenae communes et Poenes Quotidianae), PG* 99, 1733-1757. Рос. переклад: *Преподобнаго отца нашего и исповедника Θеодора, игумена Студійскаго,*

вважав за необхідне аналізувати цей перелік, порівнюючи його зі згадками про покути у катехизах. Крім того, додаткову цінну інформацію про духовне отцівство ігумена подає твір *Про сповідь*[32].

Устав студійського монастиря рівно ж є цінним джерелом, котре неможливо оминути, представляючи ідеї преп. Теодора[33]. Хоча цей твір, без сумніву, написаний після смерті Теодора, однак він відображає літургійні та монаші правила студитів. Автор використав, крім грецького оригіналу, російський[34], англійський[35] і французький переклади[36] *Уставу*.

Необхідно зазначити, що окремого, повноцінного дослідження теми духовного отцівства ігумена, зробленого на основі творів преп. Теодора Студита, донині нема. Слід віддати належне о. Богданові Дзюраху (тепер єпископ-помічник Київської архиєпархії УГКЦ), який у своєму дослідженні, присвяченому темі духовного життя ченця у розумінні преп. Теодора Студита, найповніше з усіх авторів, які про це писали, висвітлює служіння ігумена як духовного отця, присвятивши цьому питанню окремий пункт[37]. Однак автор згаданої праці вказав лише на три загальні аспекти ігуменського служіння: завдання настоятеля, необхідні риси ігумена та взаємини між настоятелем і підлеглими, – залишивши поза увагою багато інших важливих моментів цього питання, оскільки це не було його метою.

Приступаючи до дослідження цієї теми, автор ознайомився – що було доволі корисним – з короткою статтею кард. Т. Шпідліка (T. Špidlík)[38], в якій він у загальних рисах описав суть і значення ігуменської функції для духовного життя братії. Хоча стаття має науково-популярний характер і не претендує на наукове дослідження, однак слід відзначити ініціативу її автора у порушенні цього питання.

Одним із найкращих дослідників студійського чернецтва вважається Дж. Лерой (J. Leroy). Його праці носять переважно історичний характер, проте вони мають також велике значення у дослідженні духовності Преподобного.

епитимии общія братству противъ нарушающихъ правило въ церкви, в: *Творения преподобнаго отца нашего и исповедника Θеодора Студита в русском переводе*. Том 2, С.-Петербургъ 1908, с. 838-848; *Ежедневныя епитимии для монахов, изложенныя преподобнейшим отцом нашим Θеодором,* в: *Там же*, с. 848-853.

[32] *S. Theodori Studitae de confessione et pro peccatis satiafactione*, *PG* 99, 1721-1730. Рос. переклад: *Преподобнаго отца нашего и исповедника Θеодора, пресвитера и игумена Студійскаго, правила объ исповеди и разрешеніяхъ ея, изложенные имъ*, в: *Творения преподобнаго отца нашего и исповедника Θеодора Студита в русском переводе*, т. 2, С.-Петербургъ 1908, с. 830-836.

[33] *Descriptio constitutionis monasterii Studii, PG* 99, 1704-1720.

[34] *Уставъ съ Богомъ внутренняго устройства Студійскаго монастыря,* в: *Творения преподобнаго отца нашего и исповедника Θеодора Студита в русском переводе*, т. 2, С.-Петербургъ 1908, с. 822-830.

[35] *Rule of the Monastery of St. John Soudios in Constantinople*, ред. Th. Miller, в: *BMFD* I, с. 84-119.

[36] *Description des usages du monastère de Stoudios*, в: *Testament et typikon de Théodore Stoudite*, пер. V. Desprez, "Lettre de Ligugé" 310 (2004) с. 20-33.

[37] Див. Б. Дзюрах, ЧНІ, *Духовне життя монаха на основі творів св. Теодора Студита,* Львів 2003, с. 326-351.

[38] Див. T. Špidlík, *Superiore-padre: l'ideale di san Teodoro Studita*, StMiss 36(1987) с. 109-126.

Автор використав саме ті праці Дж. Лероя, котрі присвячені монастирській реформі Теодора, повсякденному життю студитів, впливу Святих Отців на погляди Студита[39]. Однак бенедиктинський дослідник у своїх працях доволі мало послуговувався багатою кореспонденцією Теодора.

Значним доповненням до досліджень Дж. Лероя, найновішим і найґрунтовнішим на даний час історичним дослідженням монастиря студитів у Константинополі є праця молодого французького історика О. Делюї (O. Delouis) *Saint-Jean-Baptiste de Stoudios à Constantinople: la contribution d'un monastère à l'histoire de l'Empire byzantin (v. 454-1204). Thèse préparée sous la dir. de Michel Kaplan,* [Paris] 2005. Ми неодноразово покликалися на це дослідження, зокрема висвітлюючи вплив Святих Отців на ідеї Студита та аналізуючи різноманітні функції ігумена як єдиного отця спільноти.

З ранніх досліджень духовності преп. Теодора автор використав відому працю одеського історика і богослова А. П. Доброклонського[40]. До сьогоднішнього дня ця праця не втрачає свого значення для дослідників Студита. Доброклонській намагався дати цілісний образ особи преп. Теодора, його поглядів на життя студитів. Свої дослідження він опирав на всі доступні йому на той час джерела. Автор широко використав це дослідження, беручи до уваги те, що багато західних дослідників через незнання російської мови не приділяли цьому фундаментальному творові належної уваги.

Зважаючи на те, що жоден із вищезгаданих авторів не висвітлював ґрунтовно поставленого питання, автор поставив перед собою завдання якомога цілісніше представити розуміння преп. Теодором функції ігумена як духовного отця спільноти. У процесі дослідження викристалізувалися основні проблемні питання, на які автор намагався дати вичерпні відповіді. Першим серед них є питання походження ідеї духовного батьківства: від кого саме запозичив її Преподобний? Наступне питання: як відбувався розвиток цієї ідеї у процесі ігуменського служіння Студита спочатку у Саккудіоні, а потім у Студіоні? Особливий інтерес, на думку автора, представляє розуміння Теодором змісту духовного батьківства (пастирювання, учителювання, лікування, проповідування тощо), а також те, як він застосовував святоотцівські принципи до нової дійсності. Дослідження не було б повноцінним, якби в ньому лишилася поза увагою проблема реалізації ігуменом свого батьківського завдання у щоденній реальності, у складні періоди переслідування тощо. Досліджуючи джерела,

---

[39] Див. J. Leroy, *Saint Théodore Studite,* в: *Théologie de la vie monastique*, Paris 1961, с. 423-436; той же, *La reforme studite*, OCA 153(1958) с. 181-214; той же, *La vie quotidienne du moine studite*, "Irénikon" 27 (1954) с. 21-50; той же, *Le monachisme studite*, в: Théodore Stoudite, *Les grandes catéchèse (Livre I); Les épigrammes (I-XXIX)*. Présentation, traduction et notes par Florence de Montleau, SO 79, Abbaye de Bellefontaine, 2002, с. 39-116 (нім. текст: *Studitisches Mönchtum, Spiritualität und Lebensform*, (Geist und Leben der Ostkirche, 4), Graz 1969, с. 11-104; той же, *L'influence de saint Basile sur le réforme studite d'après les Catéchèses de Théodore,* "Irénikon" 52(1979) с. 491-506; та ін.

[40] А. Доброклонскій, *Преп. Ѳеодоръ, исповѣдникъ и игуменъ студійскій*, ч. 1-2, Одесса 1913-1914.

автор намагався знайти відповідь на питання: чи вдалося преп. Теодору Студиту досягти цілі, яку він перед собою поставив, – бути духовним отцем для своїх ченців, поєднавши в одній особі адміністративну функцію з серйозними духовними завданнями.

Для досягнення поставленого завдання автор намагався дослідити всі відомі і доступні на даний час джерела. Було застосовано аналітично-синтетичний метод дослідження. Праця полягала в копіткому критичному аналізі кожного твору, в якому так чи інакше заторкувалися поставлені питання. По кожній тезі автор намагався зібрати матеріал з усіх джерел, зокрема з *Великих* і *Малих катехиз* та з листування Святого. Кожну тезу автор намагався порівнювати найперше з творами попередників преп. Теодора та зі сучасними дослідженнями на тему духовного життя студитів.

Праця поділена на п'ять розділів. Щоб зрозуміти, як поставала ідея духовного батьківства у преп. Теодора Студита, автор вважав за необхідне висвітлити погляди тих Святих Отців монашества, яких вивчав Преподобний, і які мали найбільший вплив на формування його концепції служіння ігумена. У першому розділі представлені погляди на настоятельство таких Отців, як Антоній Великий, Пахомій Великий, Василій Великий, Варсонуфій, Йоан та Доротей з Гази. Автор свідомо обмежився лише цими Отцями, тому що практично всі дослідники преп. Теодора відзначають їх беззаперечний вплив на формування ідей Студійського ігумена.

Ідею духовного батьківства ігумена Теодора було б важко зрозуміти без висвітлення стану чернецтва і розуміння місця настоятеля у монастирях тодішньої епохи. Лише представивши правдивий образ тодішнього візантійського монашества, можна зрозуміти, чому преп. Теодор перейнявся ідеєю ігуменського служіння як духовного батьківства. Тому в другому розділі представлено історичний контекст поставленої проблеми.

Теодор, як майбутній ігумен, зростав у тіні двох дуже близьких йому осіб – матері Теоктисти та дядька – преп. Платона. Мати завжди була для нього взірцем сильного характеру, а Платон – вірного служіння Богові. Дядько був для Теодора Студита також прикладом втілення на практиці ідеалу духовного батьківства. Платон не лише був духовним отцем Теодора, але й навчав його цьому служінню, а в кінці доручив йому ігуменське служіння у Саккудіоні. Таким чином, у цьому розділі представлено динаміку впливу цих двох осіб на викристалізування у Теодора Студита ідеї духовного отця.

У третьому розділі висвітлено різноманітні аспекти духовного батьківства, розкрито головні засади, на яких будувалася ідея Студита. Автор дає відповідь на питання, що саме розумів Студійський ігумен під духовним батьківством. Передовсім розглянуто мету і початок духовного батьківства. Далі – представлено погляд преп. Теодора на духовне батьківство як на відображення духовного батьківства Бога-Отця. Останнє для ігумена є взірцем, на який треба постійно взоруватися у своїй щоденній поведінці, вивчаючи через особисту близькість з Богом-Отцем. Для преп. Теодора існує один-єдиний Отець – Бог. Ігумен як духовний отець повинен брати участь у цьому єдиному батьківстві Бога.

Ігуменське покликання по суті полягає не в чомусь іншому, як у тому, щоб бути отцем для всіх ченців. Автор розвиває ідею Преподобного про те, що ігумен має бути єдиним отцем спільноти, на взір єдиного Бога-Отця.

Сенс духовного вітцівства глибоко закорінений у спасительній місії Божого Сина. Концепція преп. Теодора наскрізь проникнута цією думкою і носить виразно христоцентричний характер. Бути ігуменом – не означає бути вибраним для урядової функції; це покликання, яке походить від Бога і полягає в участі у спасительному промислі Христа. У цьому розділі автор застановляється над кількома христологічними елементами служіння ігумена – посередницьким та іконічним характером цього служіння у вертикальній і горизонтальній перспективах буття монашої спільноти студитів. Христологічний вимір ігуменського завдання, на який жоден із дослідників преп. Теодора не звернув належної уваги, представлено в аналізі поданих Теодором євангельських взірцях служіння Христа – Пастиря, Лікаря, Вчителя, Керманича, Виноградаря і Наставника.

Автор показує, яким чином Теодор Студит розвиває пневматологічний вимір свого служіння, представляє особливості вживання Теодором терміна πνευματικὸς πατὴρ та одну з мало досліджених досі ідей – народження духовного чада у Святому Дусі, що, на думку Преподобного, є фундаментальною подією духовного життя. Лише завдяки благодаті Святого Духа настоятель може стати отцем, який духовно народжує і виховує своїх дітей.

У четвертому розділі автор надав особливої уваги питанню критеріїв, за якими, згідно з Теодором, слід оцінювати доброго ігумена-отця. Для монашої спільноти це питання дуже важливе, особливо при виборі нового ігумена. Тому Преподобний у своїх творах дає вичерпну персоналістичну характеристику особи настоятеля – духовного отця. З одного боку, його бачення випливає з того, як він хоче бачити себе, а з іншого боку – коли він звертається до інших ігуменів і настоятелів – надихається візією ідеального образу ігумена. Саме про те, якими дарами і чеснотами повинен бути обдарований ігумен, ідеться у цьому розділі. Найперше автор застановляється над природою харизм, необхідних для проводу братії, а також представляє погляд Теодора на ігумена як на харизматичну особу, наділену необхідними дарами Святого Духа, щоб провадити своїх духовних дітей, ченців ангельського образу, до Небесного Царства.

Потім розглянуто чесноти, які, згідно з преп. Теодором, повинен плекати настоятель, щоб могти сповнювати поставлені перед ним цілі. Автор звертає увагу на думку Теодора про взаємозв'язок між духовним ростом ігумена і зростанням його учнів. А в кінці цього розділу представлено погляди Студита на те, як повинні розвиватися взаємовідносини між отцем і його духовними дітьми.

Ідея духовного батьківства могла б залишитися лише недосяжним ідеалом, якби преп. Теодор сам на практиці не показав, яким чином, попри всілякі труднощі, вона реалізується у щоденному житті монастиря. У п'ятому розділі автор аналізує головні моменти життя спільноти, в яких ігумен сповнює на практиці своє отцівське завдання. Автор представляє думку Преподобного про те, що ігумен є активним і практичним духовним отцем, який постійно перебуває зі

своїми братами, переживає з ними радощі і горе. Ігуменське покликання реалізується у праці ігумена над вірним збереженням монашої традиції у монастирі, служінні словом (щоденні катехизи), індивідуальні розмови тощо. Духовне батьківство ігумена у конкретний спосіб виражається також через його невід'ємну участь у різних формах покаяння, практикованого у монашій спільноті, зокрема несення тягару **ἐξαγόρευσις**. Особливу увагу присвячено практиці визнавання помислів у студійській традиції. Автор розглядає також суспільний вимір служіння ігумена як духовного отця.

Слід відзначити, що у сучасному чернецтві щораз частіше з'являються тенденції бачити у настоятелях справжніх, досвідчених духовних отців-старців. Часто трапляється, що через брак досвіду і неправильне розуміння свого служіння, настоятелі впадають у крайнощі, що дуже негативно відбивається на спільноті. Духовне батьківство преп. Теодора є одним із найкращих взірців у всій монашій традиції. Тому метою автора є те, щоб представлене дослідження допомогло передовсім настоятелям і настоятелькам, які справді бажають бути автентичними отцями і матерями у Христі для своїх підопічних.

Автор висловлює щиру подяку кс. проф. д-ру габ. Єжи Місюреку за цінні поради у процесі написання.

Західний фасад церкви Св. Йоана (Студійського),
Константинополь

Капітел з XVII століття
з церкви Св. Йоана (Студитського)

Розділ I

ІСТОРИЧНО-БОГОСЛОВСЬКА ТРАДИЦІЯ ДУХОВНОГО БАТЬКІВСТВА У СХІДНІЙ ЦЕРКВІ

Монашество у Церкві сягає своїми корінням часів глибокої древності. Подвижництво св. Йоана Хрестителя було фундаментом, на якому почали будувати свій чернечий шлях численні його послідовники. Сам Ісус Христос виділив аскетичні схильності певної частини християн: "*Бувають і скопці, що самі себе оскопили задля Царства Небесного*" (Мт. 19, 12), а св. Павло бажав, щоб усі люди були, як він, бо "*хто нежонатий, клопочеться про Господні справи, як подобатися Господеві ... щоб бути святим і тілом, і духом...*" (1 Кор. 7, 7, 32-34). Від самих початків чернецтва зародилася й одна із форм виховання монахів, яка будувалася на взірці стосунків отець – син і через це отримала назву «духовне батьківство»[1].

1.1. ПРЕП. АНТОНІЙ ТА ЗАРОДЖЕННЯ ТРАДИЦІЇ ДУХОВНОГО БАТЬКІВСТВА

Преподобний Антоній Великий (252-365) увійшов в історію Церкви як засновник монашества[2]. Він об'єднав анахоретів у монаші спільноти, де молоді і недосвідчені знаходили підтримку подвижників досвідчених і утверджених у подвигах[3]. У ті часи монахи хоч і жили ще в окремих келіях, однак уже збирались навколо одного прославленого аскета. Одним із найвизначніших з них був саме преп. Антоній Великий.

По смерті батьків, почувши на зібранні вірних Слово Боже про прагнення до досконалості (Мт. 19, 21), він роздав своє майно, яке перейшло йому в спадок, та поселився недалеко від свого села, біля одного з аскетів[4]. Антоній прислухався до настанов досвідченого пустинника і прагнув наслідувати його. Водночас він нагадував "мудру бджолу", яка звідусіль збирає духовний мед і приносить

---

1 Пор. A. Louf, *Spiritual Fatherhood in the Literature of the Desert*, в: *Abba: Guides to Wholeness and Holiness East and West*, ред. J. R. Sommerfeld, Kalamazoo 1982, с. 37-63; L. Cremaschi, *La paternità spirituale nei padri del deserto*, "Parola, Spirito e Vita" 39 (1999), с. 237-246.

2 Його короткий життєпис див. в: V. Desprez, *Początki monastycyzmu: dzieje monastycyzmu chrześcijańskiego do Soboru Efeskiego (431)*, пер. J. Dembska, Kraków-Tyniec 1999, с. 214-217.

3 Див. С. Лобачевський, *Св. Антоній Великий*, Одесса 1906, с. 17-18.

4 Див. VA 2, 5; 3, 4-5.

його до свого вулика. Антоній знаходив досвідчених самітників, збагачувався їхнім досвідом і прислухався до настанов, які вони йому давали[5]. Він часто відвідував їх, чуйно сприймав мудрі повчання, розпитував докладно про спосіб життя й молитовні вправи, намагаючись використовувати їхній досвід у власному подвижництві. Антоній старався перейняти і засвоїти найцінніше, що було в кожному з них[6]. Таким був звичний шлях тих, хто прагнув до аскетичного життя: чоловік залишав світ, йшов до знаного подвижника, віддавався під його керівництво, і той ставав для нього духовним отцем – аввою, старцем[7].

Християнські чесноти Антоній виніс із родини. З дитячих років він виховувався в чесноті покірності своїм батькам[8]. Тепер йому належало пізнати і навчитися від аскетів, які подвиги необхідні для тих, що забажали жити у Бозі. Перші роки подвижницького життя преп. Антонія були часом безнастанної боротьби зі спокусами. У душі юнака зринав то страх перед суворістю пустинного життя, то туга за світськими задоволеннями, що їх він полишив, за багатством і славою. Грізні демони різними способами спокушали його[9]. Здобувши певний досвід у подвижницькому житті, Антоній, щоб зрости в аскетичній досконалості, замкнувся в печері. Уникаючи спілкування з людьми, він цілковито присвятив себе молитві до Бога. Таке затворницьке життя тривало близько п'ятнадцяти років. Переживши важкі випробування і здобувши багатий досвід, Антоній розпочав новий етап подвижницького життя – він віддалився в пустиню. Там Антоній оселився в занедбаному помешканні, де й перебував на самоті, нікуди не виходячи й нікого не бачачи, близько двадцяти років[10].

Однак настав час і йому стати отцем і наставником для інших[11]. Промисел Божий приготував Антонія на роль наставника і керівника ченців. Вибраний і покликаний самим Господом бути наставником іноків, Антоній найперше сам пройшов всі ступені духовного життя і завдяки цьому зміг стати добрим керівником душ. Щоб навчитись бути вчителем, він спочатку був учнем і жив під керівництвом досвідченого старця. Антоній довший час проживав незнаним, щоб мати можливість працювати над собою і боротись зі своїми пристрастями. Антоній пережив багато спокус, щоб набути досвіду боротьби з ними і навчитися допомагати боротись іншим. Більше тридцяти років він провів у подвизі – постійній молитві, боротьбі та умертвленні, щоби навчитися ніколи не поспішати накладати тягарі на інших. Антоній мусив пройти цю школу, адже справа служіння іншим, безсумнівно, потребує довгого приготування[12].

---

[5] Див. VA 4, 1. – Пор. А. Сидоров, *Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества,* Москва 1998, с.125, 181-182.

[6] Див.VA 4, 2. – Пор. M. Kanior, OSB, *Historia monastycyzmy chrzescijańskiego*, т. 1, Kraków 1993, с. 36.

[7] Див. С. Смирнов, *Духовный отец в древней восточной Церкви,* Москва 2003, с. 14.

[8] Див.VA 1, 3. Св. Афанасий Великий, *Житие преподобного отца нашего Антония*, в: *Творения св. Афанасія Великого*, т. 4, Свято-Троицкая Сергіева Лавра 1903, с. 179.

[9] Див. VA 5-6.

[10] Див. VA 11-12. – Пор. А. Сидоров, *Древнехристиянский аскетизм...* цит. пр., с.128.

[11] Див. VA 15, 1-3.

[12] Див. П. Казанский, *История православного монашества на Востоке*, т. 1, Москва 1854, с. 106.

Отже, щойно після довгих років, проведених біля духовного отця, а відтак на самоті, він досягає повноти духовної зрілості і відкривається для світу. У монашій традиції, як згодом побачимо, лише тоді, коли монах досягав безпристрасності і досконалості, він міг немовби відчинити двері своєї келії всім, хто потребував духовного проводу. У випадку св. Антонія це відбулося в незвичний, але знаменний спосіб.

До місця його перебування почало приходити все більше і більше осіб, які шукали поради й прагнули наслідувати життя подвижника. Однак Антоній не бажав виходити зі свого укриття. Юрба не витримала й виламала двері. І тоді люди побачили пустельника. За роки затвору він цілковито не змінився фізично – лишився таким, як був. Побачивши людей, він залишився спокійним, умиротвореним. Так закінчилося формування Святого. Усе його подальше життя було роздаванням плодів, які дозріли в ньому. Настав час служіння іншим, Антоній став духовним отцем багатьох аскетів. Так постала одна з перших громад аскетів, яку можемо іменувати «монаша спільнота»[13]. Коли слава про святе життя Антонія поширилась, до нього почало приходити за настановами багато монахів і мирян.

Від цього часу розпочинається у монашестві те, що ми окреслюємо терміном *духовне батьківство*. Пустиня стала особливим місцем духовного життя: саме тут може померти «стара людина» і народитися «нове сотворіння у Христі». Нове народження можливе тільки завдяки Святому Духові. Саме завдяки дарові Святого Духа людина може виконувати функцію духовного отця для інших[14].

Духовне батьківство преп. Антонія найбільше проявлялося у служінні зібраним ченцям даром слова[15]. Антоній мав могутнє «слово» – воно проникало до глибини людських сердець. Антоній став для всіх у прямому розумінні отцем, який зі своєї глибокої віри в Бога і чистоти серця черпав сили як для себе, так і для інших[16]. Саме тому до нього почали сходитись юрби народу. Хтось шукав духовного чи тілесного зцілення, хтось переживав душевну кризу, хтось прагнув поради. Ставши доступним для людей, авва (вчитель, наставник, старець) допомагав своїм словом або молитвою всім, хто до нього приходив. Учні Антонія були захоплені славою його святого, суворого життя і бажали наслідувати настанови учителя. Він став для них взірцем, живим уставом монашого життя[17]. Успіх Отця монашества у цій великій справі можна пояснити передовсім тим, що в його особі реально воплотився євангельський ідеал святості. Монашество, яке тоді поставало, було органічним продовженням апостольського життя Церкви[18].

---

[13] M. Kanior, цит. пр., с. 37-38.

[14] Див. N. Devilliers, *Antonio e la lotta spirituale*, Magnano 1998, с. 78.

[15] Там само, с. 89.

[16] Див. M. Kanior, жит. пр., с. 38.

[17] Там само, с.35.

[18] Пор. T. Bettencourt, *L'idéal religieux de Saint Antoine et son actualité*, в: *Antonius magnus eremita (356-1956). Studia ad antiquum monachismu spectantia*, ред. B. Steidle, OSB, ("Studia Anselmiana", 38,

Учительське служіння Преподобного полягало в тому, що він ділився своїм духовним досвідом, тлумачив Святе Писання, учив вправлятися в молитві, пості, плекати чистоту життя. На багатьох це впливало так, що вони лишались в пустелі поблизу нього. Так почали з'являтися перші монаші осередки, якими опікувався Антоній як духовний наставник[19]. Він мав до них любов на взірець Божої любові до людей, наголошуючи, що понад усе монах має любити Бога[20]. Святий Антоній постійно надихав їх своєю ревністю, повчаннями і прикладом[21]. Ченці, прислухаючись до його слів, збільшували свою ревність і любов до подвижницького життя. Так він став провідником численних ченців[22].

Не лише недосвідчені шукали настанов у св. Антонія, до нього приходили за порадами знані подвижники: Макарій Великий, Макарій Олександрійський, Пімен, Памво, Аммон та інші. Захоплені особистістю Преподобного, приходили до нього на розмову поганські мудреці й досвідчені філософи. Кожному з них він умів відповісти, і часто вони відходили посоромлені[23].

Джерелом пізнання особи єгипетського подвижника є декілька десятків апофтегм, у яких ми знаходимо науки, повчання, короткі оповідання. З них проглядає особа Преподобного: це вчитель, чоловік поміркований і розсудливий, скорий на прощення ближнього, що стримує своїх співбратів від суворого осуджування інших[24].

Ставши на чолі колонії єгипетських анахоретів, Антоній не послаблював власних аскетичних вправ. Він уникав споживання їжі з іншими, ніби відчуваючи сором за свою людську слабкість, яка змушує його задовольняти тілесні потреби. Спільне споживання трапези з братами було радше нагодою для виголошення чергового повчання чи настанови[25].

У листах[26] св. Антоній постійно називає співбратів «любими і високоповажними», «коханими і дорогими синами». Ці листи наповнені миром, з кожного

Roma 1956, с. 45-46; Mata el-Maskine, *Saint Antoine ascète selon l'Evangile*, Abbaye de Bellefontaine 1993, с. 44.

[19] Це були ченці, які мешкали невеликими групами поряд зі своїм духовним наставником, проте кожен мав окрему келію. Вони не мали якогось конкретного і чітко визначеного уставу, а провадили свої аскетичні подвиги згідно з вказівками "авви", до якого часто зверталися з проханням про "слово". Вони збиралися разом у свята і неділі, щоби брати участь у Євхаристії. – Див. G. Bardy, *Antoine (Saint)*, DS, т. 1, с. 703-704. Пор. А. Войтенко, *Формы монашеской организации в Египте IV – нач. V вв.*, http://www.hist.msu.ru/Calendar/1999/Apr/lomonos99/Voitenko.html.[10. 10. 2007].

[20] Див. VA 14, 6; 55, 2.

[21] Там само 17, 1-2.

[22] Див. Там само 15, 3. – Пор. В. Лурье, *Призвание Авраама. Идея монашества и ее воплощение в Египте*, Санкт-Петербург 2000, с. 55.

[23] Див. П. Казанский, цит. пр., с. 137, 141.

[24] Див. М. Kanior, цит. пр., с. 35; A. Scrima, *Il padre spirituale*, Magnano 2000, с. 106-111.

[25] Архиєпископ І. Ісіченко, *Монашество давнього Єгипту*, Харків 2002, с. 78.

[26] Про питання авторства цих листів див. S. Rubenson, *The Letters of St. Antony. Origenist Theology, Monastic Tradition and the Making of a Saint*, Lund 1990, с. 15-34; F. Kleina, *Antonius und Ammonas. Eine Untersuchung über Herkunft und Eigenart der ältesten Mönchsbriefen*, ZKTh 62 (1938), с. 326-341; А. Сидоров, *У истоков культуры святости*, Москва 2000, с. 82-83.

їх рядка випромінюється його любов. Духовне вітцівство було харизмою св. Антонія – це відчували і цінували[27].

Під час своєї мандрівки в пошуку Господа Святий не вагався залишати спокій пустині, коли для цього виникала потреба – коли треба було засвідчити батьківську турботу про Церкву і про людей. Він ішов до Олександрії, щоб додавати відваги мученикам у часи переслідування Максиміліяна в 311 р. та щоб обороняти єпископа Атанасія в боротьбі з аріянами[28].

Аналізуючи життя і діяльність отця монашества (як титулують св. Антонія), ми приходимо до наступних висновків. Чернецтво у своїх первісних формах ставило наголос на анахоретському способі життя і не оперувало поняттям «настоятель» у його сучасному розумінні. Колонії анахоретів найчастіше формувалися навколо авторитетної, духовно досвідченої особи, яка добре вивчила способи боротьби з дияволом, посідала дар слова та могла поділитися своїм досвідом з іншими. Стосунки між таким провідником і особами, які просили його настанов, будувалися на засадах духовного батьківства. Преп. Антоній став саме таким духовним отцем, до якого учні зверталися немовби до батька. Формувалися міцні не тільки духовні, але й практичні життєві зв'язки. А щоб вони були духовно плідними, необхідним був послух учнів. Саме тут можна зауважити початки формування поняття "настоятель", причому, слід зазначити, з виразним підкресленням його духовного змісту – як духовного отця чи авви-старця. Анахорети підпорядковувалися своєму наставникові не з огляду на його формальний авторитет настоятеля, а тому що він був для них батьком, який їх духовно породив[29]. Підставою цього батьківства, є, звичайно, особливе покликання від Бога.

Спонтанне формування спільнот самітників навколо духовного наставника почало потребувати певного впорядкування і правил. Уже за життя Преподобного сформувалися певні традиції у розумінні завдань і функцій авви. Обов'язком авви було виголошення повчань – найчастіше про те, як вести боротьбу з дияволом та вправлятися в чеснотах. Одним із фундаментальних завдань авви було підбадьорення учнів у хвилини смутку і знеохочення-апатії, адже складні умови життя в пустелі часто сприяли духу глибокого суму серед анахоретів. Власним прикладом старець показував реальність здійснення всіх тих аскетичних ідеалів, які він проповідував, – без цього його духовний провід був би вже наперед приречений на невдачу. Саме бачачи реальні плоди духовного подвигу наставника, учні могли виховувати в собі беззастережне довір'я до нього. Завдяки цьому, власне, й формувалися такі міцні стосунки між старцем і його духовними дітьми.

---

[27] Див. Święty Antoni, *Żywot. Pisma ascetyczne,* Kraków 2005, c. 176, 180, 187-189, 196-219, 283-290; L. Bouyer, *La vie de S. Antoine. Essai sur la spiritualité du monachisme primitif*, Abbaye de Bellefontaine 1977, c. 5.

[28] Пор. *Księga świadków. Martyrologium ekumeniczne*, вступ E. Bianchi, пер. K. Stopa, Częstochowa 2004, c. 73.

[29] Див. С. Смирнов, *Духовный отец...* с. 24-25.

Неодмінним завданням старця було також тлумачення Святого Письма. Екзегеза отців пустині мала практичний характер і пряме відношення до їхньої аскези. Крім того, важливим елементом і ціллю пояснення було виховання в учнів благоговійного відношення до Слова Божого[30].

Усвідомлення великої відповідальності перед сотнями і тисячами монахів та мирян, які довірилися духовному проводу отця, вимагала від нього постійного чування над власним духовним життям. Ми виразно зауважуємо це у житті преп. Антонія. Його втечі у глибину пустелі не були знаком страху, боязні чи небажання допомагати своїм ближнім, не означали, що батько втомився від своїх дітей і шукає спокою від них, радше навпаки, ці втечі були спричинені бажанням ще глибшого духовного життя, ще більшого пізнання боротьби з дияволом і ще тіснішого зв'язку з Богом. Адже у своєму зростанні Святий бачив також зростання всіх тих, для яких він був отцем.

Таким чином, настоятельське служіння Антонія несло на собі печать його покликання як духовного отця. На прохання інших він став духовним провідником, а виконання цієї функції в тих умовах вимушено набуло певних атрибутів настоятельства.

1.2. ПРЕП. ПАХОМІЙ ЯК ОТЕЦЬ КЕНОВІЙНОГО МОНАШЕСТВА

Головними рисами допахомієвського єгипетського чернецтва було самотнє життя в пустині, далеко від людських осель, боротьба з дияволом, постійне перебування в молитві, проста, необов'язково ефективна ручна праця, сувора і виснажлива аскеза, «втеча від світу» і втручання в зовнішні справи лише з виняткових причин. Саме такий спосіб чернецтва й захопив молодого копта на ім'я Пахомій[31].

Пройшовши аскетичну школу в старця Паламона – свого духовного отця – Пахомій отримав видіння, через яке Господь покликав його до нового служіння. Старець Паламон, дізнавшись про Божий знак і бачачи духовну та емоційно-

---

[30] Див. А. Сидоров, *У истоков культуры святости*, с. 65-66.

[31] Пахомій народився у Верхньому Єгипті близько 292-294 рр. у поганській сім'ї. Досвідчивши у війську братню любов християн, він вирішив прийняти хрещення. Згодом у нього зродилася думка про анахоретське життя. Він звернувся до пустельника на ім'я Паламон з проханням навчити його монашого життя. Той спочатку відмовлявся прийняти Пахомія, покликаючись на надзвичайні умертвлення і суворість свого життя, але потім, переконавшись у тому, що кандидат щиро бажає умертвлень, прийняв його під своє керівництво, привів до своєї келії та вдягнув у монашу одіж. Вони проводили час у молитві, псалмоспівах, розмовах і, особливо, в богомисленні. Пахомій старано слухав уроки свого старця, намагався засвоювати приклади його життя і чувати над своєю душею.

Невдовзі, близько 323 р., у поселенні Тавеннісі разом зі своїм братом Іваном Пахомій організував кеновійний монастир, до якого потягнулися сотні монахів. Особливу увагу Преподобний звертав на духовне життя монахів та на зовнішню організацію монастиря. Саме Пахомію належить ідея суворого кеновійного життя під проводом одного настоятеля, який є не так керівником, як радше духовним провідником, наповненим Духом Святим. Помер Пахомій у 347 р. від чуми. – Див.: H. Bacht, *Pachôme (saint)*, DS, т. 12/1, с. 7-16; P. Ladeuze, Pacomio, DIP, т. 6, с. 1067-1073; J. Gribimont, *Pachomius der Ältere*, LThK, т. 7, с. 1330-1331.

психічну зрілість Пахомія, спрямував його на шлях самостійного служіння – стати духовним провідником для тих, які будуть цього просити[32].

Духовне приготування Пахомія, як це було і зі св. Антонієм, відбувалося в процесі внутрішньої боротьби. Будучи налаштованим на анахоретське життя, майбутній авва мусив пережити глибоку внутрішню еволюцію, переосмислити своє покликання, щоб могти взятися за цілком нову справу – служіння ближнім на шляху їхнього спасіння[33]. Пахомій поселяється в Тавеннисі і, молячись до Господа, чує Його голос[34], який остаточно утверджує його в новому покликанні.

Тим *novum* служіння Пахомія як авви стане створення *кеновії* – спільнотного життя монахів[35]. Яким чином здійснювався перехід від анахоретства до кеновії? З одного боку, цей процес мав характер поступової, але недовготривалої еволюції. З іншого, за однією з традицій, розвивати цю ідею надихало Пахомія Боже натхнення. Згідно з цією традицією, Пахомій отримав особливий знак з неба – видіння ангела, який приносить устав. Саме цей знак розвіяв сумніви Пахомія і утвердив його в ідеї розвитку кеновійного чернецтва. Однак дослідники стверджують, що це – легенда, адже достовірні джерела *Житія* – коптське і грецьке – не згадують ані про випадок з ангелом, ані не містять первісного кеновійного уставу св. Пахомія. Проте ідея створення правил для монахів, без сумніву, зародилася у Пахомія через Боже Провидіння[36].

У чому особливості пахоміївської *кеновії*? Відречення від світу, яке в анахоретів мало важливе значення, у Пахомія реалізується в інший спосіб. Спільнотне життя вимагає жертвенної любові ближнього, відречення від багатьох речей на користь брата. Першою вчителькою, яка привела Пахомія до християнства, була любов, яку він побачив уперше серед християн. Саме ця любов залишила в душі Пахомія незатертий слід. Любов, як служіння своєму ближньому, він поставив наріжним каменем кеновійного життя[37].

Таким чином, головними рисами спільнотного життя пахоміївських монастирів були: спільність місця проживання монахів; спільне здобування і використання матеріальних благ, заперечення приватної власності, єдність монашої родини в спільній молитві, трапезі, праці; рівність усіх членів спільноти в їжі, одязі, розпорядку дня; єдиний, спільний устав, який регулював щоденне життя

---

[32] Див. *S. Pachomii vita bohairice scripta*, 11-12, ed. L. Th. Lefort, CSCO 89, Louvain 1925, c. 7-8. – Пор. P. Tamburrino, *Koinonia. Aspetti ecclesiologici del cenobitismo pachomiano* ***del IV secolo***, Roma 1968.

[33] Див. V. Desprez, OSB, *Cenobityzm* ***pachomiański***, в: *Pachomiana* ***Latina***, ред. M. Starowieyski, Kraków 1996, c. 26.

[34] "*Pachomi,* ***Pachomi, certa, hic consiste et monasterium constitue; multi enim ad te venient, apud te monachi fient et animabus suis proderunt***". – *S. Pachomii vita bohairice scripta*, 17, c. 12. – Пор. H. van Cranenburgh, *Étude comparative des récits anciens de la vocation de saint Pachôme*, RB 82 (1972), c. 280-308.

[35] P. Deseille, E. Bianchi, *Pacomio e la vita comunitaria*, Magnano 1998, c. 15.

[36] Див. А. Сидоров, *Древнехристианский аскетизм*, с. 158-159.

[37] Пор. L. Cremaschi, *Introduzione*, в: *Pacomio e i suoi discepoli. Regole e scritti*, ред. L. Cremaschi, Magnano 1988, c. 15.

і якому всі без винятку підпорядковувалися; один, спільний головний настоятель, який вважався духовним батьком для всіх; звичайний християнський спосіб життя згідно з євангельськими засадами[38]. Саме такі принципи лягли в основу монастирів Пахомія. Розгляньмо кожен із них зокрема.

І перший монастир в Тавеннисі, і всі інші пахоміївські обителі нагадували звичайне єгипетське село, яке складалося з поодиноких монаших осель та храму. Воно було обнесене муром, щоб відмежуватися від інших мешканців, які жили поруч. Формуючи кожне «село», Пахомій використав досвід тогочасних єгипетських об'єднань і товариств. Поодинокі чернечі доми творилися на основі виконуваних монахами праць, тобто в одному домі жили монахи однієї професії. Три-чотири доми групувалися в один відділ[39].

Найхарактернішим терміном для означення групи пахоміївських монастирів в період їх розквіту є термін *кеновія*, який означав в елліністичному Єгипті *товариство*, *об'єднання* тощо. Кеновія була єдиним товариством, яке мало право власності і, таким чином, економічно функціонувало як будь-яке інше розвинуте єгипетське об'єднання[40]. Усі ченці користувалися спільними благами, але ніхто не мав жодних речей у власності – навіть одяг зберігався у спільній коморі, і кожен отримував що потрібно від заступника настоятеля дому. Цьому правилу підпорядковувався навіть сам Пахомій. Він отримував одяг таким самим чином, як інші ченці. Такі ж вимоги стосувалися споживання їжі. Усі споживали однакову страву на спільній трапезі, участь у якій була обов'язковою для всіх без винятку. Трапеза була спільною для всіх домів. Ніхто не мав права готувати собі щось особливе або поза спільним столом. Виняток становили лише хворі. Двічі на день доми сходилися на спільну молитву. Ці зібрання були обов'язковими. Божественну Літургію служили по суботах і неділях. Спочатку монахи ходили на Літургію до сільської церкви, однак пізніше, коли кількість монахів збільшилася, вони збудували свій храм, і священик приходив служити туди. Ніхто з монахів не отримував рукоположення, не був священиком і сам Пахомій. Цим наголошувалася рівність усіх монахів[41].

Наступним елементом, на який Пахомій зробив особливий акцент, було виконання певних обов'язків на користь усієї кеновії. Кожен дім протягом одного тижня чергував у храмі під час спільної молитви. Праця, яку виконували монахи, рівно ж мала спільнототворчий характер[42].

Головним стрижнем і умовою гармонійного функціонування пахоміївських спільнот як у духовних речах, так і в справах матеріального утримання, був устав. Первісні правила, які походили від св. Пахомія, звичайно мали усний характер згідно з традицією отців пустині. Навіть коли вже існували певні записані правила, актуальною була традиція усних правил, що їх монахи заучували

---

[38] Пор. H. Bacht, *Antonius und Pachomius. Von der Anachorese zum Cönobitentum*, в: *Antonius magnus eremita (356-1956)*, цит. пр., с. 66 н.

[39] Див. V. Desprez, *Cenobityzm pachomiański*, цит. пр., с. 48-51, 53.

[40] Там само, с. 52.

[41] Там само, с. 41-42, 61-64.

[42] Там само, с. 61, 66.

напам'ять. Життєписи преп. Пахомія розрізняють писані правила і усні традиції. Пахомій дійшов до висновку: щоб відповісти на актуальні проблеми спільноти, необхідні постійні, тобто зафіксовані на письмі правила-устави, які базуватимуться на Святому Письмі[43]. Церковна традиція для підсилення авторитету уставу як непорушного закону святої кеновії приписує йому божественне походження: ченці отримали його від Бога через посередника – авву Пахомія. Таким чином, устав виявився дуже потрібним засобом для осягнення спасіння[44]. Кожен монах без винятку повинен був досконало дотримуватися всіх приписів, беззастережно підкорятися настоятелеві, відкидаючи власну волю, чи самовілля. Творча імпровізація самітницва замінюється чітко усталеним розпорядком молитви, праці і відпочинку.

Кеновії преп. Пахомія стають школою виховання, до якої можуть вступити ті, хто бажає спільнотного життя. Чистоту наміру перевіряли різноманітними випробуваннями спільнотного життя, зокрема випробуванням братньої любові. Саме завдяки уставу Пахомієві вдалося за короткий час досягнути прекрасних результатів і наблизитися до поставленої цілі. Упорядкований ритм праці, особистої і богослужбової молитви та відпочинку допомагав ченцям практично осягати вершини християнської досконалості. Спільнотне життя було виразом і школою християнської любові Бога і ближнього. Такий тип монашества не суперечив ідеям св. Антонія, а навпаки, його доповнював. Ще за життя Пахомія під його керівництвом сформувалося одинадцять монастирів, з яких два були жіночими[45].

Ґарантом єдності спільноти, її успішного функціонування і виконання уставу був настоятель. У процесі розвитку пахомієвських спільнот відбувся поділ на монастирі, на чолі кожного з яких став окремий настоятель. У свою чергу кожен монастир складався з домів, і кожен дім також мав свого настоятеля. Пахомій залишався загальним, головним настоятелем.

Настоятель монастиря називався *отцем*. Він чував над цілістю порученої йому спільноти і виконував наступні функції: приймав кандидатів до монастиря, організовував працю монахів, контролював виходи монахів за межі монастиря для роботи на полях, купівлю та продаж речей, давав дозвіл ченцям на відвідування рідних. Крім того, завданням настоятеля було чувати над виконанням уставу щодо спільної молитви та закону убогості. Настоятель монастиря приймав скарги і розв'язував складні проблеми, які йому представляли настоятелі домів. Однак найголовнішим його завданням було щосуботи і щонеділі звертатися до братії з повчаннями-катехизами, в яких він найчастіше пояснював і коментував Святе Писання[46].

Настоятель дому – *prepositus* – також виконував важливі функції. Він відповідав за всі справи, які стосувалися його дому. Зокрема, мав забезпечувати опіку над хворими монахами. Настоятель дому повинен був двічі на тиждень,

---

[43] Див. L. Cremaschi, *Introduzione*, цит. пр., с. 17-18.
[44] Див. V. Desprez, *Cenobityzm pachomiański*, цит. пр., с. 72-73.
[45] Див. А. Сидоров, *Древнехристианский аскетизм*, с. 159-160.
[46] Пор. L. Cremaschi, *Introduzione*, цит. пр., с. 28.

у середу і п'ятницю, звертатися до братії з катехизами. У всіх справах йому допомагав помічник, якого називали «другий». Однак помічник не міг провадити катехизи. У разі відсутності настоятеля дому в цій функції його замінював інший настоятель дому[47].

Поняття настоятельства у Пахомія мало особливу рису. Настоятель, у його розумінні, був духовним батьком спільноти. Монах ставав членом пахомієвського монастиря не тому, що його приваблював специфічний стиль життя чи з якихось інших причин, а тому що за посередництвом авви Пахомія був покликаний Богом до спасіння в спільнотному житті. Таким чином, монахи сприймали Пахомія як людину Божу, як отця всіх членів спільноти. Богословський фундамент такої віри в духовне батьківство слід шукати в ідеї обожествлення людини за посередництвом Божої благодаті через досконалу єдність з Богом[48]. Божий Дух сходить на людину, і вона стає святинею Господньою. Пахомій міг вважатися отцем тому, що сам Бог, його Дух Святий мешкав у ньому. Змістом духовного вітцівства стало для Пахомія служіння за прикладом Христа (який прийшов, щоб служити людям) і виражалося гаслом: «*Служити людям, щоб провадити їх до Бога*»[49].

Кожен монастир, кожен дім у пахомієвській кеновії налічував по 10-20 осіб. Він не прагнув творити великі спільноти, де особа могла б загубитися в гурті численної анонімної групи. Ставлячи головним завданням духовне добро і зростання одиниці, Пахомій вимагав від поодиноких настоятелів бути не лише адміністраторами монастиря, але – передовсім – справжніми духовними отцями. Однак вони були не автономними отцями, а радше учасниками, чи членами духовного вітцівства їхнього отця Пахомія, отримували цю функцію за його розпорядженням, брали участь у його харизмі. Таким чином, ніхто не міг виконувати функції настоятеля незалежно від головного настоятеля *кеновії*. Головним і єдиним критерієм при виборі настоятеля були його духовні, а не адміністративні здібності[50].

Визначним елементом діяльності Пахомія як духовного батька було виховання монахів до спільнотного життя. Аналізуючи методи виховання Пахомія та його зусилля в напрямі зростання кожного члена його спільноти, приходимо до висновку, що справу виховання у *кеновії* Преподобний вважав фундаментальною і незамінною річчю. Воно розпочиналося вже в процесі прийняття кандидата до монашої спільноти. Організація кеновії не була легкою справою в атмосфері домінування ідеалу анахоретського життя. Кандидати, які прибували до Пахомія, часто не були готові до здійснення того ідеалу, що його накреслив авва, натхнений життям первісних християнських спільнот (Ді. 4, 32). Перший «новіціят» не був вдалим: після п'яти років інтенсивної праці кандидати, як

---

[47] Пор. L. Cremaschi, *Introduzione*, цит. пр., с. 29.

[48] "qui Domino adhaeret et servit, homo iam non est propter prudentiam Spiritus Sancti in se habitantis" – *S. Pachomii vita bohairice scripta,* 194, с. 121. – Пор. P. Deseille, *Lo spirito del monachesimo pacomiano*, в: P. Deseille, E. Bianchi, *Pacomio e la vita comunitaria*, цит. пр., с. 53-55.

[49] Пор. P. Deseille, *Lo spirito del monachesimo pacomiano*, с. 58-59.

[50] Там само, с. 65-70.

виявилося, не сприйняли виховання. Правдоподібно, схильність до анахоретського ідеалу стала нездоланною перешкодою у сприйнятті запропонованого Пахомієм устрою спільнотного життя. Але Преподобний не впадав у відчай, а взявся за працю з новими кандидатами, поставивши акцент на вивченні псалмів та роздумуванні над Святим Письмом, у переконанні, що Боже Слово має найсильніший вплив на формування спільноти[51]. Пахомій дбав про душі монахів, немов садівник, який всі сили віддає праці в саду. Зокрема, він багато трудився для виправлення недбалих кандидатів. Пахомій вважав, що обов'язком настоятеля є терпляче повчання братів. Батько повинен терпіти більше, ніж діти, він повинен дбати більше про них, ніж про себе, а особливо про тих, які є хворими. Слід відзначити, що Пахомій мав індивідуальний підхід до кожного брата, для кожного шукав спеціальні «ліки», щоб виправити ту чи іншу хибу. Коли вже всі засоби були вичерпані, і особа починала завдавати шкоди іншим, він не вагався такого виключити зі спільноти[52].

Завдяки Пахомієві розвивається поняття братерства, і це відбивається на стосунках між монахами. Пахоміївські монахи називають себе братами, що впроваджує між ними атмосферу взаємного довір'я і підтримки[53]. *Кеновія* не є місцем пошуку особистої досконалості чи святості, у ній все підпорядковане принципу братньої єдності – спільнота є одним тілом, однією душею і одним серцем. Навіть послух настоятелеві мотивується добром спільноти, а не виконанням правила як такого. Будь-які форми індивідуалізму, прояви вищості над ближнім суворо каралися[54].

У монашій формації співбратів Пахомій намагався сам бути у всьому взірцем. Будучи для всіх духовним батьком, він поширював на цілу спільноту свою любов і батьківську турботу. Що можна рівняти до мудрості і любові, з якими він управляв такою великою кількістю монахів, поєднуючи строгість і вирозумілість, твердість і лагідність? За всіма вчинками Преподобного можна було бачити дію Святого Духа. Нема чесноти, в якій він не давав би своїм учням прикладу, не минало й хвилини, щоби він не робив щось для їхнього добра, не було випадку, щоби він не скористався ним для їх повчання[55].

Тиха лагідність і поблажливість, а водночас вимогливість були основними рисами його характеру. Коли почали збиратись у великій кількості ті, які бажали жити під його керівництвом, він у своїй доброті не міг відмовити нікому. Не маючи змоги піддати їх строгому попередньому випробовуванню, він приймав разом із добрими багато таких, з якими виникали проблеми. Вони не хотіли погоджуватись з тими правилами, яких навчав Пахомій, а без виконання цих правил неможливо було досягнути успіху в духовному житті. Як досконалий

---

[51] Пор. T. Špidlík, S.J. – M. Tenace – R. Čemus, S.J., *Questions monastiques en Orient*, Roma 1999, с. 241.

[52] Див. V. Desprez, *Cenobityzm pachomiański*, цит. пр., с. 27, 31-32.

[53] Див. L. Dattrino, *Il primo monachesimo*, Roma 1984, с. 20-21.

[54] Пор. L. Cremaschi, *Introduzione*, цит. пр., с. 31-32.

[55] Див. P. Deseille, *Lo spirito del monachesimo pacomiano*, цит. пр., с. 63-64; пор. *Уставъ преподобного Пахомія великаго*, в: *Древніе Иноческіе Уставы*, ред. Епископ Феофанъ, Москва 1892, с. 24.

отець, Пахомій докладав усіх зусиль, щоб їх навернути на правильну дорогу. Звичайно, іноді находив на Пахомія смуток через неналежну поведінку деяких, але велика радість приходила в його серце, коли він бачив їхній поступ[56].

Преподобний Пахомій виявляв терпеливість до старших за віком монахів свого монастиря в Пабо, які, хоч і не мали грубих прогрішень, але дуже нарікали при будь-якій, навіть малій нагоді. Він часто напоумлював їх батьківським словом, але це не приносило ніякого успіху. Щоби зарадити цьому, він наклав на себе строгий сорокаденний піст з нічними чуваннями і молитвами. Бог вислухав його молитву. Монахи, усвідомивши свої прогрішення, повернулись до своїх подвигів без нарікань[57].

Преп. Пахомій, доручаючи Теодору Олександрійському управління одним із монастирів, наголошував на тому, що настоятель повинен, насамперед, виконувати функцію отця. Він має бути уважним до кожного брата, приділяти кожному ченцеві відповідну увагу залежно від його особливостей[58].

Іншим разом він повчав свого учня Теодора, який мав стати найголовнішим аввою над усіма монастирями, щоб безнастанно дбав про духовний стан братів, піклуючись про кожного, щоб керував не наказами, а вмовляннями[59]. Така лагідна поведінка преп. Пахомія пояснювалася не слабкодухістю чи бажанням комусь догодити, а була плодом второпної і співчутливої любові згідно з духом Христовим. Цей великий Авва вмів бути і строгим – коли бачив, що цього потребувала слава Божа, добро обителі і користь тих, які провинилися.

Отже, у пахомієвських монастирях настоятель займав одне з центральних місць. Він був не просто керівником і організатором спільного життя, а був отцем спільноти, добрим батьком, що чуває над усіма справами кеновії. Його головними завданнями були: повчання-катехизи, пояснення Слова Божого, напоумлення, покарання, заохочення тощо, тобто все те, що входить до поняття «духовне вітцівство». Настоятель був отцем цілого братства. Він забезпечував

---

[56] *Уставъ преподобного Пахомія великаго*, цит. пр., с. 25.

[57] Там само, с. 27.

[58] «*Управляти братством,* – казав він, *– нелегка і немаловажна справа. Будь уважним! Якщо побачиш, що якийсь брат падає в розслаблення і лінь, порозмовляй з ним наодинці і намагайся розбудити в його душі перший вогонь ревності. Якщо він не послухається і не буде помітно виправлення, не зачіпай його деякий час, молячись, щоби Господь доторкнувся до його серця. Бо ж коли скалка так глибоко ввійде в ногу, що її неможливо витягнути без крові і болю, то її не витягують силою, а спочатку вживають пом'якшуючі пластирі й інші засоби, завдяки дії яких скалка може вийти назовні. Так само і настоятель, маючи в своєму управлінні монахів зі складним характером, скоріше справиться з ними лагідністю і терпінням, ніж діючи зі всією строгістю монастирського уставу. Якщо трапиться так, що прогрішення брата буде значне і загрозливе для монашого братства, давай знати мені, і я потурбуюсь, щоб лікувати немічного, як підповість мені Господь зі свого милосердя до нас, грішних. Опікуйся хворими і з любов'ю розділяй з ними їх тягар і хрест, як повинен робити добрий батько у ставленні до своїх дітей. Бо ж по суті справи ти повинен бути батьком на цьому місці, яке тепер займаєш. Будь першим у дотриманні правил, які подані монахам, щоб, зважаючи на твій приклад, їх дотримувалась вся братія, тобі ввірена. Якщо будеш мати такий випадок, що не знатимеш, що тобі робити, кажи мені, і ми разом вирішимо, як краще вчинити*». – Там само, с. 29.

[59] «*Заклинаю тебе не залишати без піклування ту братію, яка попаде в недбальство у відношенні до Бога, але неослабно вмовляй їх повернутись в належне благовоління*». – Там само, с. 30.

рівність і дотримання правил. Його особистий приклад настоятеля був могутньою рушійною силою, яка вчила ченців братньої любові – основного закону *кеновії*.

1.3. ПРЕП. ВАСИЛІЙ ВЕЛИКИЙ ПРО РОЛЬ НАСТОЯТЕЛЯ СПІЛЬНОТИ

Значний вплив на розвиток монашого життя у Східній Церкві мав св. Василій Великий (330-379)[60]. Щоби розкрити роль настоятеля у василіянських спільнотах, ми спочатку розглянемо розвиток поглядів Кападокійця на спільне монаше життя.

Ще перебуваючи в Атенах на навчанні, Василій разом з Григорієм з Назіянзу мріяв про те, щоб реалізувати монаший ідеал. Коли у 355 році Василій залишив навчання риторики і повернувся до Атен, то, захоплений прикладом аскетичного життя членів своєї сім'ї, а зокрема сестри Макрини, та під впливом Євстатія з Севасти, який на той час був для нього взірцем аскези[61], вирішив разом з кількома своїми друзями утворити спільноту у важкодоступному місці біля Понту. Василій захопився ідеєю реалізувати ідеал християнської братньої любові[62].

Він прагнув, щоб життя його спільноти було повністю побудоване на євангельських принципах[63]. Уже від цього моменту помітна виразна орієнтація Василія на кеновійне життя. Ще більше він у цьому утвердився після подорожей до Єгипту, Палестини та Месопотамії, відвідуючи там пустельників[64]. Його

---

[60] Преп. Василій народився 330 р. у глибоко християнській родині, яка дала Церкві багато святих. Початкову освіту він здобув у рідному місті Неокесарії Понтійській, потім навчався у Кесарії Кападокійській, Константинополі й Афінах. Досконало засвоївши тогочасну філософію, після закінчення навчання вирішив охреститися. Після хрещення захопився чернечим життям і вирішив йому посвятитися. Проте, щоб глибше пізнати зміст чернечого подвигу, він вирішив пізнати чернецтво Єгипту, Палестини і Сирії (357-358). Опісля він поселився у родинному маєтку Анессі, щоб віддатися служінню Богові. 364 р. прийняв Таїнство священства, 370 р. – вибраний Кесарійським єпископом. Невдовзі став відомим богословом. На ниві монашого життя прославився заснуванням і проводом монаших спільнот, тому вважається одним із найяскравіших організаторів чернечого життя на Сході. – Див.: G. Bardy, *Basil (saint)*, DS, т. 1, ст. 1275-1283; В. Лаба, *Патрологія. Життя, письма і вчення отців Церкви*. Рим 1974, с. 228-238.

[61] Євстатій з Севасти мав на Василія дуже вагомий вплив, адже на самому початку його аскетичного шляху був його вчителем. Дружні стосунки і спільні проекти цих двох осіб закінчилися фатально. Євстатій очолював популярний на той час рух ригористичних аскетів, які перебільшували значення аскези, іноді навіть розриваючи зв'язки з Церквою. Хоч Євстатій підкорився рішенням Собору в Гангра (341), ставши потім єпископом Севасти, однак аріянський погляд Євстатія на Святого Духа розділив друзів. Цей конфлікт Василій пережив дуже важко. – Пор. J. Driscoll, *Eustazio di Sebaste e il primo ascetismo cappadoce*, в: *Basilio tra Oriente e Occideente. Convento intrernazionale "Basilio il Grande e il monachesimo orientale"*, Cappadocia, 5-7 ottobre 1999 a cura della Comunità di Bose, Magnano 2001, с.13-29.

[62] Пор. *RM* 80, 22: *MAT*, с. 136-138.

[63] Див. L. Cremaschi, *La vita commune secondo Basilio*, в: *Basilio tra Oriente e Occideente*, цит. пр., с. 94-98.

[64] Див. F. Trisoglio, *Basilio il Grande si presenta: la vita, l'azione, le opere*, Grottaferrata 2004, с. III-IV.

висновок був однозначний – спільне життя в кеновії за своєю суттю досконаліше, ніж життя наодинці. Особа не є самовистачальною і не може самостійно провадити християнське життя, адже не має змоги виконати одну з головних заповідей – заповідь любові ближнього[65].

Перший аскетичний досвід, здобутий в Анессі біля Понту, утвердив Василія в думці, що очищення здобувається довгим і важким шляхом, який розпочинається зі спокою. Аскетизм має провадити виключно до Бога: релігійні практики чи здобуття чеснот не можуть бути ціллю самою в собі, вони є тільки дорогами до Бога. Для нього той, хто вірує, молиться так, як вірує. Одним із головних принципів духовного життя є пам'ять про Бога. Думка про Бога завжди повинна жити в душі християнина[66].

Реалізація вищезгаданого ідеалу можлива у спільноті. Таким чином, монахи-аскети Кападокії знайшли в особі Василія доброго провідника і порадника, який глибоко розумів духовне життя і міг їх провадити до християнської досконалості. Ставши священиком, а згодом і єпископом, Василій, маючи багато інших справ, взявся за впорядкування монашого життя. Він накреслив для нього відповідний шлях розвитку. Однак деякі дослідники зауважують, що важко розрізнити, які саме його твори призначені суто для монахів, а які – для мирян[67], адже Василій був переконаний, що існує єдине покликання до християнського життя. Він не ділив християн на різні класи чи категорії досконалості, а вважав – з огляду на те, що всі християни приймають ті самі таїнства, – що всі покликані до тієї самої святості. Реалізація цього загального християнського покликання відбувається через поодинокі покликання, які є лише різними її способами. Таким чином, не можна протиставляти монаше і християнське життя, бо обоє мають спільне покликання[68].

Чернецтво, яким заопікувався Василій Великий, василіянські спільноти, не гуртувалося в пустелях чи у відлюдних місцях. Радше навпаки – ченці знаходили собі місце поблизу сіл, містечок, а біля Кесарії Кападокійської сформували

---

[65] «Вважаю, що перебування серед однодумців набагато корисніше. По-перше, ніхто з нас не може цілком самостійно задовольнити власні тілесні потреби, а щоб добувати необхідні для життя засоби, ми послуговуємося один одним. Подібно як нога має лише власну силу, а іншої сили позбавлена і без допомоги інших органів не може нормально функціонувати та відчуває, що не є самодостатньою і не має в собі чим замінити те, чого їй бракує, так само Бог-Творець чітко визначив, щоб ми послуговувалися один одним. Якщо не брати до уваги це, то вже саме розуміння Христової любові не дозволяє, щоб ми ставили за мету власну вигоду, бо сказано: Любов не шукає свого (1 Кор. 13, 5)... Крім того, важко пізнати свої недоліки на самоті, без людини, яка б лагідно і співчутливо викривала і поправляла... Багато заповідей зручніше виконувати у спільноті, ніж наодинці, бо на заваді виконанню однієї може стати інша». – *RFT* 7, 1: *MAT*, с. 322-323.

[66] Пор. F. Trisoglio, цит. пр., с. LXXXVII-XC; T. Špidlik, *L'idéal du monachisme basilien*, в: *Basil of Caesarea. Christian, Humanist, Ascetic,* ред. P. J. Fedwick, offprint, Pontifical Institute of Mediaeval Studies 1981, с. 367-369.

[67] Пор. J. Górny, *Wpływ św. Bazylego na rozwój życia monastycznego*, Vox Patrum lipiec-grudzień 1982, с. 301.

[68] Пор. D. Amand, *L'ascèse monastique de saint Basile. Essai historique*, Maredsous 1949, с. 3; U. Neri, *Introduzione,* в: Basilio il Magno, *De baptismo*, 1976, с. 69-71.

ціле містечко під назвою Василіяда. Така переміна – від концепції *втечі від світу* у єгипетських монахів до ідеї *повернення до людей* – цілком зрозуміла у св. Василія. Бо якщо у першому випадку кандидат, приходячи до старця, казав: «Я прийшов, щоб молитися», то до Василіяди кандидат приходив з наміром «творити любов (*caritas*)»[69]. Саме *caritas* стає формою реалізації християнського покликання до святості. Ця ідея захопила християн, адже у своїй суті вона цілком євангельська[70].

Взірцем для Василія стала перша християнська спільнота в Єрусалимі. Саме звідти він черпав взірці поведінки для християн. Василіянські ченці і черниці жили у великій простоті: спільна молитва, праця, служіння для бідних. Вони не гордували будь-якою працею: столяра, будівельника, селянина. Особливим служінням були: гостинність, закладання сиротинців і лікування хворих[71].

Життя василіянських спільнот було виключно кеновійним. У ньому не було місця самітництву, пошуку досконалості поза спільнотою, поза конкретним служінням через *caritas*. Таке життя було повністю оперте на Євангелії, але водночас тут можна побачити певний вплив гнози Климентія Олександрійського чи Оригена. Адже, на їхню думку, людина не може стати правдивим гностиком без участі в спільнотному житті, завдяки якому вона духовно збагачується. У спільноті особи взаємно збагачують одна одну тими дарами, які вони посідають. Не можна також виключати впливу на св. Василія грецької культури, в якій він був вихований. Життя одиниці немислиме поза спільнотою і, як таке, не має змісту. Таким чином, Василій протиставився примітивному типу монашества, який заперечував кеновійний спосіб життя, а пропагував виключно форми самітного і суворого чернецтва[72].

На особливу увагу заслуговує ще один аспект організації василіянських спільнот. Св. Василій, хоч як це дивно, у своїх творах ніколи не використовував монашої термінології. У нього нема також жодного терміна, який би мав на меті дати спільноті певні організаційні рамки. Для св. Василія існував один-єдиний закон – Євангеліє, тобто Боже Слово, яке походить від самого Бога[73]. Це єдине правило василіянських монастирів. Тому він ніколи не мав на меті писати для своїх спільнот устав чи правила. Так само Василій ніколи не вважав себе законодавцем монашого життя, та й він ним і не був. У прямому розумінні слова він не написав жодного уставу. Його так звані *Короткі* і *Ширші правила,* або інакше *Аскетикон* – це в жодному випадку не є зібрання законів, а радше старанно записані відповіді на запитання. Василій, як пресвітер, якому була доручена функція служіння Слова, відповідав на запитання братів, яких він відвідував, щоб взяти участь у спільній молитві. Запитання торкалися справ віри, євангельського життя тощо. Після смерті Святого копіювальники,

---

[69] Див. L. Cremaschi, *La vita commune secondo Basilio*, цит. пр., с. 93.

[70] Пор. о. С. Батрух, *Модель християнського життя у творах св. Василія Великого*, Львів 2007, с. 108-111.

[71] Там само, с. 98-99.

[72] Див. J. Górny, цит. пр., с. 306.

[73] Див. D. Amand, *L'ascèse monastique de saint Basile*, цит. пр., с. 327.

розуміючи чернецтво як окрему інституцію в Церкві, назвали ці збірки питань-відповідей *правилами*. Хоч сам св. Василій вжив цей термін лише до однієї збірки текстів, а саме до т. зв. *Моральних правил*[74].

В Аскетиконі Василій жодного разу не вжив термінів *монах* чи *монастир*. Він віддавав перевагу термінам *брат* і *братство*. Термін *монах* ἀδελφὸς у III ст. вже втратив своє первісне значення – *християнин* – і належав до клиру. Василій повернув йому первісне значення, називаючи так християн, які посвятилися спільнотному життю[75]. Термін *брат* ἀδελφότης безпосередньо нав'язує до Нового Завіту (1 Пт. 2, 17; 5, 9).

Святий розумів спільноту як тіло, що складається з різноманітних членів. Призначення кожного члена – служити іншим у гармонійній єдності. Василій у відношенні до монаших спільнот часто цитував текст Першого послання св. Павла до Коринтян 14, 40: «*Все нехай діється пристойно й докладно*». У спільноті повинен панувати лад і порядок, проте це не означає, що всі повинні формально підкорятися одній дисципліні. Поведінка членів спільноти повинна радше узгоджуватися з концепцією тіла і його членів[76]. Таким чином, життя у спільноті означає віддати себе в любові Христовій на служіння іншим, віддати своє життя спільноті[77]. Отже, монаша спільнота в розумінні Святого – це спільнота християн, які є членами Церкви і які є Церквою. Монаша спільнота не може бути понад Церквою, а її члени не можуть бути супер-християнами, адже Церква одна і покликання Христове одне, і воно звернене до всіх християн[78].

Фундаментом такої християнської спільноти, як ми вже згадували, є любов. Господь дав людині всі необхідні засоби, щоби практично реалізовувати дві головні заповіді любові. Сам Він дав також приклад, як слід служити одне одному. Виконання цих заповідей можливе тільки в спільноті і тільки в служінні[79]. Братня любов характеризується тим, що вимагає сталості думок, бажань, почуттів[80]. Навчаючи про братню любов, Василій робив наголос на тому, що вона має бути, як у Христа, даром свого життя на користь друзів. Адже закон любові не є зовнішній – це радше глибока внутрішня настанова духа[81].

Саме з такого погляду на спільноту випливає розуміння ролі та місця в ній настоятеля. Цікаво зазначити, що погляд св. Василія стосовно цього відрізнявся від поглядів Антонія чи Пахомія. Оскільки для василіянських спільнот не існу-

---

[74] Див. J. Gribomont, *Saint Basile*, в: *Théologie de la vie monastique*, Paris 1961, с. 104; H. Delhoughne, *Le cenobitisme basilien*, RAM 46 (1970), с. 4-7.

[75] Пор. L. Cremaschi, *La vita commune secondo Basilio*, цит. пр., с. 99.

[76] «Тому міркую собі, що добропорядною і статечною є така поведінка віруючих, за якої вони дотримуються закону, що панує між членами людського тіла». – *RFT* 24: *MAT*, с. 346.

[77] Там само, с. 101-102.

[78] Див. U. Neri, *Introduzione*, в: *Opere ascetiche di Basilio di Cesarea*, ред. U. Nero, пер. M. B. Artioli, Torino 1980, с. 45.

[79] «Бо й сам Господь через своє безмежне чоловіколюбство не задовільнився лише одним повчанням, але, щоб докладно показати нам дієвий приклад смиренності і досконалості в любові, Сам підперезався й помив учням ноги». – *RFT* 7, 4: *MAT*, с. 325.

[80] «Вкрай необхідно усвідомлювати, що ми не можемо виконати жодної заповіді, ні любити Бога, ні любити ближнього, блукаючи і розпорошуючись думками». – *RFT* 5, 1: *MAT*, с. 319.

[81] Пор. L. Cremaschi, *La vita comune secondo Basilio*, цит. пр., с. 103-105.

вало ніякого правила, крім Євангелія, яке було єдиним зобов'язуючим законом, то й функція настоятеля тут мала характерні риси, зокрема, порівняно з єгипетським чернецтвом, де практикувався беззастережний авторитет авви.

Звичайно, у василіянських спільнотах існували провідники, проте їхні функції не полягали у настоятельстві в сучасному його розумінні. Погляди Василія на керівника спільноти розвивалися під впливом його досвіду спілкування і, остаточно, керування тими спільнотами. Ми спробуємо простежити розвиток думки Святого, починаючи з його ранніх творів.

Первісний погляд Василія будувався, насамперед, на його розумінні спільнотного життя. Спочатку, у своїх *Моральних правилах,* він взагалі не говорив про послух, не робив різниці між аскетами і звичайними мирянами. Св. Василій розумів: послух повинен бути заповідям Божим. Проте він надавав великого значення братньому напоумленню. Це було навіть обов'язком і мало служити спільному зростанню у досконалості. Таким чином, керівник спільноти виконував лише «технічну» функцію. Отже, на початку св. Василій, на відміну від єгипетських авв, не вважав, що настоятель має бути абсолютним авторитетом для учня у тлумаченні Святого Письма чи виразником Божої волі для нього, бо кожен християнин повинен увійти в особистий контакт з Писанням[82]. Головною ідеєю Василія у цьому відношенні є досконалий послух кожній з божественних заповідей і наголос на братній любові та напоумленні[83].

Спочатку св. Василій схилявся до думки, що брата повинен напоумити ближній, брат. Адже ця практика співзвучна з Євангелієм (Мт. 18, 15-17). Настоятель не був єдиним уповноваженим напоумлювати – радше лише одним із братів, які беруть у цьому участь, кожний зокрема. Напоумлення повинен був практикувати кожен[84]. Але практична реалізація цього принципу лишалася доволі складною. Тому згодом все більшу роль у цій функції відіграватиме настоятель[85].

Чи існувала у василіянських спільнотах – при такому погляді на їх внутрішній устрій – особа, яка б авторитетно управляла? Василій, на окреслення керівника або керівників монашої спільноти вживає термін ὁ προεστὼς[86]. Для нього προεστὼς – це звичайний служитель, який не може нічого чинити сам. До його служіння належало пояснення Євангелія і Божої волі. Він повинен пильнувати себе, щоб не сказати чи не вчинити чогось всупереч Божій волі. Щодо спільноти він повинен бути немов годувальницею – аж до тієї міри, щоб бути готовим віддати за неї своє життя[87]. Таким чином, завдання настоятеля

---

[82] Див. H. Delhoughne, *Le cenobitisme basilien*, цит. пр., с. 8.

[83] Див. J. Gribomont, *Obéissance et Evangile selon Saint Basile le Grand*, Supplement de la VS 21 (1952), с. 198.

[84] Див. *RTB* 3: *MAT*, с. 141.

[85] Пор. H. Delhoughne, *Le cenobitisme basilien*, цит. пр., с. 13-14; J. Gribomont, *Obéissance...* цит. пр., с. 204.

[86] Див *RTF* 31; 54: *MAT*, с. 350; 373.

[87] «Стосовно ж Бога він має чинити як слуга Христовий і домоврядник Божих таїнств (1 Кор. 4, 1), мусить остерігатися, щоб не сказати чого чи ухвалити щось всупереч Божій волі, висловленій у Святому Письмі. Також він має стерегтися, щоб не виявитися кривоприсяжником стосовно Бога, коли щось додасть до Божого вчення, або ж святотатцем, коли залишить без уваги щось

має у Василія цілком інший вимір, ніж це було у випадку отців пустині. Він радив монахам шукати слово-повчання, λόγιον, не в старця-авви, а безпосередньо у Святому Письмі. Тому προεστὼς, інтерпретуючи Святе Писання своїм братам, не мав сильного і непохитного авторитету, а був лише тим, хто краще прочитав або краще зрозумів сенс Писання. Та й сам Василій свої відповіді на запитання монахів давав найчастіше словами Святого Письма[88].

Завдання προεστὼς, на думку св. Василія, полягало у визначенні вимог Євангелія в конкретній життєвій реальності, адже він був *оком* спільноти. Однак προεστὼς не міг претендувати на те, щоб бути головою спільноти, бо нею є сам Христос. Προεστὼς повинен був стати взірцем не влади, а Христового служіння[89]. Щоб виконувати таку «розпізнавальну» функцію, προεστὼς мусив вивчати і любити Святе Писання. Виконуючи цю функцію, він повинен був любити своїх співбратів з материнським почуттям. Він мав бути лікарем і слугою всіх, турбуватися про те, щоб не навчати того, що суперечило б Святому Писанню. Настоятель дбав також, щоб потреби кожного члена спільноти були належно забезпечені[90]. У *Ширших* і *Коротких правилах* Василій вісім разів цитує текст Ді. 4, 35 – перша християнська спільнота з Єрусалиму була для настоятеля взірцем братнього життя[91].

Слід при цьому зауважити, що у творах св. Василія є згадка про два типи настоятельства: один – це зібрання настоятелів, певний керівний орган, другий – єдиний настоятель спільноти. Настоятелі першого типу повинні чувати над здержливістю кожного, визначати міру того, чого можна бажати, встановлювати кари за переступи. Члени спільноти мають необмежену кількість таких настоятелів – вони рівні між собою і не утворюють жодної ієрархії[92].

В *Коротких правилах*, як ми вже переконалися, Василій часто говорить не про послух настоятелеві, а про послух і підкорення один одному[93]. Він докладно роз'яснює цю справу, адже зрозуміло, що послух всім може створити певну анархію і непорозуміння в спільноті. Відповідаючи на питання про послух у всьому і послух кожному, Святий говорить, що необхідно діяти розсудливо[94].

Таким чином, можемо зауважити, що на цьому етапі св. Василій приписував настоятелеві доволі обмежені функції. Особливе місце і значення мало поняття братства, якого всі повинні прагнути. Завданням кожного брата було будування братньої спільноти. Ця первісна концепція Василія не базувалася

із боговгодного. Стосовно спільноти, немов годувальниця, що доглядає своїх дітей (1 Сол. 2, 7), він має бути готовий догодити Богові і для спільної користи кожному передавати не лише Боже Євангеліє, а й душу свою, як заповів нам Господь...». – *RTB* 98: *MAT*, с. 172.

88 Пор. T. Špidlik, *La direzione spirituale nell'Oriente cristiano*, "Vita consacrata" 16(1980), с. 505.

89 «Ті, що їх вважають першими в спільноті, мають надавати послуги, а більшість братів мають їх приймати, тому що закон упокорення накладає на вищого (цілком відповідно) обов'язки прислужувати нижчому». – *RTF* 31: *MAT*, с. 350-351.

90 *RTF* 30: *MAT*, с. 350. Пор. D. Amand, *L'ascese monastique de saint Basile*, цит. пр., с. 131-134.

91 Пор. L. Cremaschi, *La vita commune secondo Basilio*, цит. пр., с. 105-106.

92 Пор. *RTB* 160: *MAT*, с. 189.

93 Там само, 1: *MAT*, с. 139-140.

94 Пор. H. Delhoughne, *Le cenobitisme basilien*, цит. пр., с. 11.

на якійсь стабільній і певній схемі монастиря. Відповідаючи на запитання монахів, він не ставив собі за мету підпорядкувати їх сильному настоятелеві чи дати їм конкретні правила. Нема згадки про вибір настоятелів, про їх ієрархію. Таку початкову позицію молодого Василія можемо пояснити тим, що монастирі були ще в стадії становлення, не мали визначеного устрою і чітко окресленої ролі настоятеля в спільноті. Іншою причиною цього може бути те, що Василію були поставлені питання з різних монастирів, де існувала й різна дисципліна. Тому, відповідаючи на запитання, він не шукав уніфікації. Для нього було чужим поняття централізації[95].

Виконуючи вже пастирські обов'язки, Василій доповнив свій т. зв. *Малий аскетикон*, створивши, таким чином, новий твір – *Аскетикон*. У ньому він присвятив багато місця монастирським темам, зокрема ролі настоятеля в спільноті та питанню послуху. Можна зауважити розвиток навчання про послух у напрямі ригоризму. Василій суворо стверджував: послух, як відречення від власної волі, повинен бути аж до смерті[96]. Боротьба з власною волею вимагає великої жертовності. Про що ідеться? Чи св. Василій має на увазі *часовий* аспект «послуху аж до смерті», чи він говорить про *напруженість* боротьби, якої вимагає відречення від власної волі? Проф. Ґрібомонт обстоює думку, що на цьому етапі свого аскетичного досвіду Василій розумів це як послух до фізичної смерті[97].

Що ж повинно бути предметом абсолютного послуху і хто може до нього зобов'язувати? Здається, що у св. Василія йдеться про послух певному наказові, однак він не уточнює, чи має він походити від настоятеля. У *Малому аскетиконі* авторитетом, якому слід підкорятися, була, без сумніву, Божа воля, виражена одним із членів братства. Згадуваний вже нами проф. Ґрібомонт вважає, що характерною рисою василіянського розуміння послуху є те, що таким авторитетом був наділений член спільноти, якому вона цей авторитет делегувала. Це зовсім не означає, що він єдиний міг видавати накази, які зобов'язували всіх членів спільноти[98].

Однак практичні потреби організації спільноти та утримання в ній ладу спонукали Василія конкретніше розв'язати це питання. Не змінюючи концепції послуху, він виділив провідну роль настоятеля в братстві. Тому в *Аскетиконі* він присвятив більше уваги функції настоятеля. Василій не творить абсолютного деспотизму. Він намагається досягти рівноваги в спільноті. Божа воля, виражена у Священному Писанні, залишається головним стрижнем і провідником життя кожного члена спільноти. Настоятель – це той, хто вміє розрізняти Божу волю та її пояснювати. Саме настоятель здатний сказати кожному, чого Бог від нього очікує. Ще одна важлива функція настоятеля – керувати спільнотою, яка йому поручена[99].

---

[95] Пор. **J. Gribomont,** *Obéissance*, с. 204; **H. Delhoughne,** *Le cenobitisme basilien*, **цит. пр., с. 14-15.**

[96] Див. *RTF* 28, 2: *MAT*, с. 349.

[97] Див. *RTB* **103:** *MAT*, с. 174. – **Див. J. Gribomont,** *Histoire du texte* ***des Ascétiques de s. Basile***, Louvain 1953, с. 185-186.

[98] **Див. J. Gribomont,** *Histoire du texte*... цит. пр., с. 191-192.

[99] Див. **H. Delhoughne,** *Le cenobitisme basilien*, **цит. пр.,** с. 18-19.

З вищесказаного випливає, що василіянський погляд на роль настоятеля в братстві проникнутий ідеєю служіння. *Προεστὼς* – це той, хто служить спільноті і виконує Христові слова: «Коли хто хоче бути першим, нехай буде з усіх останнім і усім слугою» (Мк. 9, 35). Завдання настоятеля – бути як лікар, що лікує рани[100]. Він дасть строгий звіт за кров йому підпорядкованих братів. Неминуче настоятель мусить напоумлювати, як добрий батько чи мати[101]. Таким чином, він має бути у всьому взірцем для своїх співбратів, сам будучи послідовником Христа. З цього ж випливає, що настоятель – це свого роду посередник між Христом і братами[102].

ЩО є фундаментом настоятельського уряду? Настоятель – це особа, що виконує в спільноті певну функцію, чи особа, наділена особливою харизмою настоятеля? На думку Василія, настоятель є *оком спільноти*, яке має забезпечувати гармонію цілого тіла[103]. Він наголошує, що спільнота повинна мати одного настоятеля[104]. З цього випливає, що влада настоятеля в спільноті має характер функції, яка, однак, опирається на духовний фундамент, яким є Божа благодать.

Для Василія була чужою концепція влади настоятеля як певної харизми – «харизми наказувати і управляти». Настоятель стоїть на чолі спільноти не тому, що він харизматичніший від своїх співбратів. Хоча св. Василій говорить про настоятеля як про *око спільноти*, він не має на увазі «харизми ока». Для нього важливо було ствердити, що в спільноті повинен бути один-єдиний настоятель, який отримав цю функцію, щоб забезпечувати єдність братства. І важливо, що він отримав цю функцію не з огляду на свої харизми, а радше як завдання бути настоятелем. Це означало, що настоятель міг мати, а міг і не мати духовних харизм – це не було головним критерієм при його виборі.

З іншого боку, слід зазначити, що для Василія була чужою також ідея звести настоятельський уряд до суто функціонального виміру. Настоятель, як служитель спільноти, потребує особливої допомоги Святого Духа. Описуючи функцію керівника, Кападокієць вживав термін *δύναμις*. Цей термін мав подвійне значення: по-перше, посідання здатності бути настоятелем з огляду на отриману Божу благодать, а по-друге – виконання функції найвищого авторитету у спільноті внаслідок отриманої влади (шляхом вибору чи призначення). Таким чином Святий намагався поєднати в особі настоятеля ці два виміри – функціональний і харизматичний[105].

Яким чином відбувався вибір настоятеля? Монаша спільнота не посідала права обирати настоятеля. Його вибирали настоятелі сусідніх монастирів, а місцевий єпископ мав право нагляду над цим вибором. Вибраний таким чином

---

[100] "Виправляти тих, що потрапили в лабети пристрасті, треба за канонами лікарської науки: не гніватися на хворого, а перемагати хворобу». – *RTF* 51: *MAT*, с. 372.

[101] Див. *RTB* 98-99: *MAT*, с. 172.

[102] Пор. J. Gribomont, *Obéissance...* цит. пр., с. 209-210; H. Delhoughne, *Le cenobitisme basilien*, цит. пр., с. 19.

[103] Див. *RTF* 24: *MAT*, с. 346.

[104] Див. *RTB* 35, 1: *MAT*, с. 355.

[105] Див. H. Delhoughne, *Le cenobitisme basilien*, цит. пр., с. 20-22.

настоятель виконував настоятельські функції до смерті. Концепція василіянських монастирів передбачала існування в монастирі заступника настоятеля, який виконував функції настоятеля у разі відсутності останнього. Спільнота постійно повинна мати настоятеля, щоб усе йшло відповідно до встановлених правил, щоб панував лад і порядок. Василій відкидав принцип анархії чи демократії[106]. Спільнота брала участь у випробуванні кандидата на заступника настоятеля. Це один із моментів участі братії у формуванні керівництва монастиря[107].

Проте Кападокієць уникав і другої крайності – необмеженої влади настоятеля. Тому в спільнотах, з якими було пов'язане життя св. Василія Великого, обов'язковим було існування своєрідної ради. Якщо виникала якась серйозна справа, Святий вважав необхідним розглянути її спільно, щоб могти прийняти правильне і корисне для цілої спільноти рішення. Настоятель навіть був зобов'язаний у важливих питаннях, які торкалися справ цілого монастиря, питати поради у своїх найближчих співпрацівників – старців монастиря[108]. До ради входили не всі члени спільноти, а лише вибрані. Більше того, братія могла стежити за рішеннями настоятеля, проте Василій радив занадто не перейматився таким контролем. Обов'язок контролювати настоятеля лежав найбільшою мірою на старцях[109]. Вони мали багато й інших завдань, серед яких найважливіше місце посідав обов'язок духовного проводу братії, зокрема, старці вислуховували відкриття помислів[110].

Монастирі св. Василія були набагато менші, ніж монастирі св. Пахомія, і ними керував один настоятель. Оскільки монаші спільноти були невеликі, то це сприяло єдності й давало змогу розвивати особисті стосунки між настоятелем і монахами. Хоч питання послуху лишалося актуальним, приписи монашого життя були набагато лагідніші, ніж у пустинників, багато уваги було приділено кожній особі зокрема. Василій схилявся до взірця єрусалимської спільноти, а також звертав увагу на любов і Боже милосердя, які ченці мають наслідувати і втілювати в життя[111].

У поглядах св. Василія на настоятельство, як ми вже зауважили, простежується певна еволюція. На початкових етапах свого монашого шляху Василій наголошував на братніх стосунках у спільноті, єдиним правилом якої було Євангеліє. Роль настоятеля полягала в поясненні Божого Слова. Василій мало уваги приділяв ролі настоятеля в забезпеченні організації спільноти та в її керуванні. Натомість в *Аскетиконі* наголошено на провідній ролі настоятеля в спільноті. Співбрати повинні виявляти йому абсолютний послух. Настоятель мав забезпечувати гармонійне життя і порядок у спільноті. Але він не був монархом. У керуванні йому допомагали старці – свого роду представники братії. Старці відігравали доволі вагому роль – контролювали рішення настоятеля, вирішували суперечки між настоятелем і братом тощо.

---

[106] Див. *RTB* 35, 1: *MAT*, с. 355; *RTF* 45, 1-2: *MAT*, с. 368. Пор. J. Gribomont, *Obéissance...* с. 210.
[107] Див. H. Delhoughne, *Le cenobitisme basilien*, с. 24.
[108] Див. *RTB* 104: *MAT*, с. 174
[109] Див. *RTF* 48: *MAT*, с. 370-371.
[110] Див. H. Delhoughne, *Le cenobitisme basilien*, с. 27-28.

1.4. ПРЕП. ВАРСОНУФІЙ, ІВАН І ДОРОТЕЙ З ГАЗИ

Поняття духовного батьківства значною мірою завдячує своїм розвитком духовному досвідові старців VI ст. з Гази: Варсонуфія, Івана та Доротея[112]. Духовний зв'язок, який існував між цими старцями, найкраще відображений у їхньому листуванні. Головний принцип листування можна окреслити саме як духовне батьківство – народження до життя в Дусі завдяки Божій силі. Духівник повторював у собі батьківську функцію Бога: у ньому вона розкривалася і актуалізувалася, ставала відчутною і прийнятною для тих, кого сам Бог довіряв йому. Духовний отець, досягнувши необхідного рівня досконалості – хоча залишався при цьому обмеженим своєю убогістю і природною недосконалістю – ставав для своїх дітей передавачем сили Бога, що діяла в ньому. З допомогою порад, молитви й заступництва він провадив їх до їхньої власної духовної досконалості, захищаючи й охороняючи, щоб у призначений день представити Господеві. «Кожний святий, представляючи Богові дітей, яких він врятував, у присутності здивованих святих ангелів та всіх небесних сил, скаже: «Ось сам я і мої діти, що їх дав мені Господь» (Іс. 8, 18) – і передасть Богові не тільки їх, але й самого себе»[113].

Зв'язок між отцем і його учнем подібний до стосунків Бога зі своїми дітьми. Слова старця-отця – це немов слова Бога, вони вимагають такої ж уваги, турботи, такого ж дотримання, яке належиться Божественному Слову. Це сміливе твердження Варсонуфія свідчить про вимогу повної довіри, яка мала панувати між духовним отцем та його учнем. Про таку свідомість старця говорять часто повторювані ним вислови: «ці речі, сказані мною, а радше Богом»[114]; промовлені «від мене, а радше від Бога»[115], «Бог за моїм посередництвом веде їх»[116]. Таку ж упевненість у тому, що отець сповнює функцію офіційного представника Бога, мали його духовні діти, які до нього часто зверталися. Типовим у зв'язку з цим є питання Доротея до Варсонуфія, поставлене, власне, не лише як питання, а й як щире прохання до того, хто може його виконати. Воно починається із заклику про милосердя над ним, грішним, а закінчується ствердженням великого довір'я до духовного отця. Слово, яке вийде з уст старця, має силу скріпити серце учня[117]. Доротей, роздумуючи над ділами свого старця, навіть прийшов до такого висновку: «Тобі й Богові все можливо». Проте Варсонуфій виправляє вислів учня: «Те, що тобі корисно... я прошу у Бога для тебе. Для нього справді все можливо»[118].

---

[111] Див. M. Van Molle, *Vie commune et obéissance d'après les institutions premières de Pachome et Basile*, VS Supplement 23 (1970), c. 196-225; A. Bonato, *L'idea di "vita communitaria" nelle opere di Basilio*, "Studia Patavina" 1 (1988), c. 15-35; J. Aumann, *Zarys historii duchowości*, пер. ks. Jan Machniak, Kielce 1993, c. 54.

[112] Див. Jennifer L. Hevelone-Harper, *Disciples of Desert. Monks, Laity, and Spiritual Authority in Sixth-Century Gaza,* The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London, 2005, c. 61-78.

[113] *Epist.* 118; Barsanufio e Giovanni di Gaza, *Quaestiones et responsiones*, пер. M. F. Lovato e L. Mortari, Roma 1991, c. 184.

[114] *Epist*. 22, 31: Там само, с. 97, 103.

[115] *Epist*. 28, 225: Там само, с. 102, 256.

[116] *Epist*. 31: Там само, с. 104.

[117] Див. *Epist*. 266: Там само, с. 295.

[118] *Epist*. 329: Там само, с. 323.

Свідомість своєї функції як функції заступника Бога для учня старці поєднують з глибоким почуттям покори, про яку вони постійно говорять і в якій вбачають знаряддя посередництва між Богом та учнем. Саме завдяки покорі старці можуть допомагати учням нести тягар їхніх гріхів. Одним із яскравих прикладів цього є випадок, коли, приймаючи помисли в одного із своїх учнів на ім'я Андрій, Варсонуфій заявив йому, що бере на себе половину його гріхів. Учень засмутився, бо зрозумів це так, що йому відпущено лише половину гріхів. Отримавши листа від Андрія, старець побачив, що той зрозумів його неправильно. У листі-відповіді Варсонуфій пояснив, що означає «взяти на себе половину гріхів»: лише Господь бере на себе весь тягар наших гріхів; натомість він, Варсонуфій, хоча й убога і слабка людина, здатний «взяти половину». Звичайно, старець не мав тут на увазі якоїсь математичної дії. Далі він пояснив, що його прагненням як духовного отця є стати, з любові до свого сина-учня, співвідповідальним з ним перед Богом за його гріх, стати співучасником його спасіння. Якщо би він взяв тільки *одну третю*, не зміг би назвати себе співучасником. Якщо б сказав, що візьму за тебе *все*, – був би неправдомовним. Таким чином, у своєму духовному сині Варсонуфій вбачав співбрата, ділячи тягар саме наполовину. Остаточно старець навіть погоджувався – якби це було корисно для його учня – нести весь тягар його гріхів[119]. Такою глибокою була духовна єдність отця зі своїм духовним сином, і їй були притаманні такі елементи: усвідомлення старцем свого покликання духовно народжувати сина, тобто бути духовним отцем, а водночас розуміння своєї обмеженості та убогості; усвідомлення Божої любові, яка об'єднує сина і отця та дозволяє отцеві носити тягарі сина, цілковите довір'я учня до свого старця. Ця тісна єдність можлива лише у Святому Дусі, і лише в духовному контексті можна збагнути зміст духовного вітцівства[120].

Зв'язок, який існував між Варсонуфієм та Іваном, має відтінок і духовного товаришування. Іван був молодший від Варсонуфія, а Доротей з Гази представляє його як свого співтоваришу по аскетичному життю. Проте духовний зв'язок і взаємна залежність навіть на рівні вчитель-учень не зводиться до простого підпорядкування керівник-підлеглий. Варсонуфій бачить в Івані рівного собі! Учень, якщо вірно наслідує свого вчителя, стає таким, як він (пор. Лк. 6, 40). Варсонуфій порівнює цей зв'язок з єдністю, яка існує між Отцем і Сином. Тому старці ніколи не протиставлялися один одному. Навпаки, коли хтось із братів хотів мати більшу впевненість у відповіді і тому звертався за порадою до обох старців, то нічого іншого не чув, як лише підтвердження першої думки: «Чини так, як сказав тобі старець Іван. Бог Варсонуфія і Бог Івана є той самий!» – відповідав Варсонуфій, коли до нього зверталися після відвідин Івана[121].

---

[119] Пор. *Epist*. 74: Там само, с. 148.

[120] Див. M. F. Lovato, L. Mortari, *Introduzione*, Barsanufio e Giovanni di Gaza, *Quaestiones et responsiones*, цит. пр., с. 40-44.

[121] *Epist*. 224: Barsanufio e Giovanni di Gaza, *Quaestiones et responsiones*, цит. пр., с. 256, 305-306. Пор. A. Louf, *Barsanufio e Giovanni un accompagnamento spirituale "concentrato"*, Il deserto di Gaza, с. 186-188.

Мудрість і безкорислива любов – це ті дари, які роблять отців здатними народжувати дітей у Святому Дусі, а потім провадити до духовної досконалості, до зростання у тому ж Дусі. Любов духовного отця до своїх дітей дозволяє йому взяти їх на свою відповідальність, його серце слідує за ними, він присутній у всіх подіях їхнього життя. Старці безперервно турбувалися про спасіння своїх дітей, вони ніколи не залишалися байдужими, якщо учень страждав чи коли його мучив диявол. Найбільшою радістю старців був духовний зріст їхніх синів[122].

Цікавим під цим оглядом є погляд Доротея. Згідно з його навчанням, духівник – це людина, що виконує функцію представника Бога для свого духовного сина. Він стає для нього отцем, іконою небесного Бога. Духовному отцеві належить така сама любов, таке саме довір'я, яке ми повинні мати стосовно Бога. А духовний отець реалізує діло Боже: формує у своєму учневі Христа. У такий спосіб в отцеві об'являється для духовних дітей Боже вітцівство[123].

Тематика духовного вітцівства в старців з Гази тісно переплітається з питанням зовнішньої організації монастирської кеновії, в якій головне місце займає настоятель – ігумен. Вважаємо за необхідне звернути на це особливу увагу, адже питання розподілу компетенції ігумена і духовних старців у монастирях постійно виникало й іноді супроводжувалося конфліктами і суперечками. Листування з Гази дає змогу простежувати, як вони розв'язували ці питання.

Спробуймо проаналізувати стосунки Варсонуфія та Івана з їхнім ігуменом. Ігумен Серідо був настоятелем однієї зі спільнот в пустині Гази. Саме до нього звернулися два старці, Варсонуфій та Іван, які хотіли провадити життя затворників під його заступництвом. З-поміж ігуменів вони вибрали його, а інші навіть трохи заздрили, бо теж хотіли мати у своєму монастирі таких славних мужів. Однак цікаво, що старці не стали учнями ігумена, радше навпаки – він почав їм служити і допомагати в контактах із зовнішнім світом. Залишаючись ігуменом монастиря, Серідо часто віддавав справи свого служіння на розсуд затворника Варсонуфія і виконував роль «секретаря» останнього. Варсонуфій, відповідаючи на численні питання, диктував відповіді ігуменові Серідо, який передавав їх адресатові. Варсонуфій умів писати, однак, вибравши затворницький спосіб життя, не міг братися за перо, щоб самостійно контактувати з іншими, відтак листувався через Серідо. Тому Варсонуфій відповідав грецькою мовою – бо лише її знав ігумен. Іноді це навіть викликало незадоволення дописувачів, бо вони переживали, що ігумен Серідо змінює думку Варсонуфія. Деякі вважали, що Серідо прикриває авторитетом старця свої власні рішення. Один із братів навіть засумнівався в існуванні старця, запідозривши, що ігумен обманює спільноту, покликаючись на авторитет великого старця.

---

[122] Див. *Epist*. 24: Barsanufio e Giovanni di Gaza, *Quaestiones et responsiones*, цит. пр., с. 100; 28, с. 102; 208, с. 247. – Див. M. F. Lovato, L. Mortari, *Introduzione*, Barsanufio e Giovanni di Gaza, *Quaestiones et responsiones*, цит. пр., с. 45.

[123] Див. L. Regnault, *Théologie de la vie monastique selon Barsanuphe et Dorothée (VI siècle)*, в: *Théologie de la vie monastique*, Paris 1961, с. 320-321.

Варсонуфій був змушений прийняти групу братів, щоб вони переконалися у його існуванні[124].

Часто Варсонуфій відсилав братів шукати поради в ігумена[125]. Він відмовлявся бути посередником між братом та ігуменом, наполягав на тому, щоб брат особисто звернувся до настоятеля та відкрив перед ним свою душу.

Доротей розумів монастирську спільноту як одне тіло. Та й старці, правдоподібно, розрізняли свої компетенції щодо спільноти і не бажали порушувати авторитет настоятеля і втручатися в його функції. Адже в ігумені, як випливає з навчання того ж Доротея, вони бачили єдиного голову монастиря, який з огляду на своє становище повинен був вирізнятися такими чеснотами, як служіння для спільноти, терплячість, розсудливість та вміння не так наказувати, як, радше, радити[126].

Настоятельська функція, зокрема, полягала в тому, щоб уміло залагоджувати конфлікти і непорозуміння, які могли виникати в спільноті. Той, хто був настоятелем, не міг давати волі своїм почуттям і гніву, а радше був зобов'язаний виправляти провини братії своєю терпеливістю на взір Христа[127].

---

[124] Див. *Epist*. 125 bis: Barsanufio e Giovanni di Gaza, *Quaestiones et responsiones*, цит. пр., с. 192. Пор. A. Louf, *Barsanufio e Giovanni*, c. 186.

[125] Див. *Epist*. 214: Barsanufio e Giovanni di Gaza, *Quaestiones et responsiones*, цит. пр., с. 252.

[126] «Якщо ти настоятель братів, дбай про них зі сокрушеним серцем і поблажливим милосердям, наставляючи та навчаючи їх чеснот ділом і словом, але більше ділом, бо приклад впливовіший від слова. Якщо можеш, будь для них прикладом і в тілесних трудах, а якщо ти немічний, то перебувай в доброму устрої душевнім і в перерахованих апостолом плодах Духа: у любові, радості, мирі, довготерпеливості, благості, милосерді, вірі, лагідності і здержливості від усіх пристрастей (Гал. 5, 22. 23). За провини, що трапляються, не обурюйся надмірно, а без збентеження показуй шкоду, що походить від такого вчинку. Якщо треба зробити догану, то звертай увагу на особу й вибирай зручний час. Не карай суворо за малі промахи, наче ти сам абсолютно праведний, і не часто звинувачуй, бо це обтяжує і навичка до звинувачень веде до нечутливості та недбалості. Не наказуй владно, а зі смиренням, наче радячи братові, бо таке слово легше приймається й сильніше переконує і заспокоює ближнього». – Авва Доротей, *Поучення і послання,* Львів 2002, с. 134. – Пор. E. Stanula, *Życie codzienne w klasztorze św. Doroteusza z Gazy*, в: Św. Doroteusz z Gazy, *Nauki ascetyczne*, PSP 27, Warszawa 1980, c. 19-20.

[127] «А під час збентеження, коли брат тобі противиться, стримай язик твій, щоби зовсім нічого не сказати з гнівом, і не дозволяй серцю своєму вивищитися над ним; але пригадай, що він – брат твій і член во Христі і образ Божий, що терпить спокусу від нашого спільного ворога. Змилосердися над ним, щоб диявол, поранивши його дратівливістю, не полонив його й не умертвив злопам'ятністю, і щоб від нашої неуважності не загинула душа, за яку Христос помер. Згадай, що й тебе перемагає пристрасть гніву і, судячи зі своєї власної немочі, май співчуття до брата твого, дякуй, що трапилася нагода простити іншому, щоб і ти отримав від Бога прощення більших і численніших гріхів, адже сказано: "Прощайте, і проститься вам" (Лук. 6, 37). Чи не гадаєш ти, що брат твій зазнає шкоди від твого довготерпіння? Але апостол заповідає перемагати зло добром, а не добро злом (Рим. 19, 21). І отці говорять: «Якщо ти, роблячи зауваження іншому, впадаєш у гнів, то ти сповниш лише свою власну волю і пристрасть, а жодна розумна людина не руйнує свого дому для того, щоб збудувати дім ближнього». Коли ж збентеження продовжується, то присилуй своє серце й помолись... І після цієї молитви, коли серце твоє смириться, тоді вже можеш розумно й зі смиренням серця, згідно з апостольською заповіддю, викривати, погрожувати, напоумлювати та зі співчуттям лікувати й виправляти брата як немічного члена (Гал. 6, 12; Тим. 4, 2). Тоді-бо і брат, усвідомивши своє розлучення, прийме твої настанови з вірою, і ти своїм миром умиротвориш і його серце. Тож хай ніщо не розлучить

Особливою була роль духівників і при виборі чи призначенні настоятелів монашої спільноти. Процес призначення нового ігумена завершувався візитом до духовного отця спільноти. Ігумен, щойно призначений єпископом, насамперед, відвідав старця Івана, щоб просити його благословення. Однак зустрів незвичайну реакцію: Іван, визнаючи вищість авторитету ігумена, перший просив у нього благословення[128].

Аналізуючи роль настоятеля та старців в житті спільноти, зауважуємо, що між ними є певна залежність і співдія. Кожен намагався виконувати свою, властиву лише йому службу. Настоятель виконував радше координуючу функцію, а старці, завдяки своєму авторитетові, були духовними провідниками. Проте жоден зі старців не робив собі реклами, ані не заохочував, щоб співбрати приходили до нього на пораду чи вибирали своїм провідником. Радше Господь висилав до них братів, які потребували служіння старців. Варсонуфій та Іван розуміли своє служіння як служіння Слову – через них Воно промовляє до їхніх духовних синів. Старці виявляли велику тактовність і делікатність у відношенні до керівництва монастиря. Вони ніколи не втручалися з порадами, кого і на які уряди в монастирі призначати. Вони не вникали в питання, які торкалися економічного функціонування спільноти, а радше були радниками своїх духовних дітей у питаннях іншого роду, як наприклад: віддавати перевагу послуху ігуменові чи дотриманню загальних принципів, тобто уставу монастиря? Старці не заходили у сферу компетенції ігумена, натомість намагалися зберігати *симфонію* духовного і того, що відносилося до зовнішньої організації монастиря[129]. Згідно з навчанням Варсонуфія, і старці, і ігумен виконують свої харизми, дані їм Богом таланти, кожен на своєму місці. Найголовніший принцип, якого слід дотримуватись, – це завжди бути готовим до служіння.

тебе зі святою заповіддю Христовою: «Навчіться від Мене, бо Я лагідний і сумирний серцем» (Мт. 11, 29); бо, найперше, треба турбуватися про мирний настрій так, щоб навіть зі справедливого приводу чи заради заповіді зовсім не бентежити серця у переконанні, що ми всі заповіді стараємося виконувати саме заради любові й сердечної чистоти. Наставляючи таким чином брата, почуєш і ти цей голос: **«Як винесеш чесне з недостойного, будеш як уста** Моїі **(Єр. 15,19)».** – **Авва Доротей,** *Поучення і послання,* с. 134-135.

[128] Пор. A. **Louf,** *Barsanufio* ***e Giovanni***, с. **186.**

[129] **Там само, с. 198-200, 202-203.**

Розділ II

КОНТЕКСТ ФОРМУВАННЯ ІДЕЇ ДУХОВНОГО БАТЬКІВСТВА У ПРЕП. ТЕОДОРА СТУДИТА

На розвиток ідеї духовного батьківства у преп. Теодора мали вплив не лише його власні дослідження святоотцівської традиції, але й інші чинники, зокрема саме життя – той стан чернецтва, свідком якого він був. Найважливішу роль, однак, відіграло середовище, в якому Теодор зростав і виховувався, – вплив його матері Теоктисти та особистий досвід чернечого життя під проводом дядька Платона. Найперше, ми висвітлимо стосунки між настоятелями і ченцями, які панували в монастирях у VIII-IX ст., а потім розглянемо роль рідних Теодора у його духовному формуванні як ігумена-духовного отця.

2.1. СТАН МОНАШЕСТВА В ЧАСИ ПРЕП. ТЕОДОРА СТУДИТА

Монаше життя у Візантії має глибоке коріння. Проте припущення деяких візантійських біографів імператора Костянтина, нібито саме він заснував перші монастирі в Константинополі, були відкинуті сучасними вченими, як побожні легенди. Перші пустельники з'явилися в столиці тільки в IV ст. – невеликі групи чоловіків і жінок прийняли монаший спосіб життя під впливом Маратонія і Євстатія Севастійського (оба пізніше були звинувачені в єресі). Засновані ними громади через ці звинувачення приїхали до столиці і практично повністю зникли в часи переслідування Юліана[1]. Однак згодом Візантія стала місцем зустрічі кеновітизму і анахоретства – двох доволі різних концепцій монашого життя.

2.1.1. Кеновітизм і анахоретство

Перший кеновійний монастир був заснований у столиці в 384 р. сирійським пустельником на ім'я Ісаак, який здобув славу тим, що, залишивши свою хатину-пустелю, прийшов у місто, щоб викрити аріянізм імператора Валенса.

---

[1] Див. J. Pargoire, *Les débuts du monachisme à Constantinople*, "Revue des questions historiques" 65(1899), с. 101-113; C. Frazee, *St. Theodore of Studios and Ninth Century Monasticism in Constantinople*, StMon 23 (1981), с. 27.

Ісаак пророчив жахливу смерть для Валенса, якщо той не зверне уваги на попередження і не покається. Імператор загинув в Адріанополі у 378 р. Його наступник заохотив Ісаака та його монахів на постійно оселитися в Константинополі. Так виник Далматський монастир, який на час смерті Ісаака у 406 р. налічував 150 осіб. Цей монастир займав провідне місце в житті міста й під час смути Несторія.

Група ченців, відомих під назвою «безсонні», заснувала монастир, який пізніше перейняв преп. Теодор Студит. А засновником «безсонних» був чоловік на ім'я Олександр, родом із однієї з азійських провінцій. Він приїхав до Константинополя служити в уряді й згодом був призначений на посаду до Сирії, де зацікавився енергійним аскетичним рухом серед християн. Приблизно у 420 р. він повернувся до столиці і привів зі собою двадцятьох чотирьох сирійських ченців, які й сформували спільноту при церкві Св. Мини. Олександр був їхнім ігуменом і поставив перед ченцями завдання постійно молитися. Звідси монастир отримав назву «безсонних», або «неусипаючих». Авторитет монастиря серед мешканців міста з кожним роком зростав, і він налічував уже триста монахів. Однак Олександра звинуватили в мессалінізмі, його було осуджено, а ченцям – наказано залишити столицю.

Наступник Олександра в ігуменстві поселив монахів на азіатському боці Босфору. Тут ченці продовжували бути взірцями аскетизму, живучи в убожестві та постійній молитві. Вони були поділені на три зміни так, щоб молитва ніколи не припинялася. 463 року патрицій Студій запросив «неусипаючих» знову до Константинополя. Монастир був офіційно відомий як монастир Предтечі, але громадяни столиці називали його Студіон. «Неусипаючі» жили там аж до VIII ст.[2]

Студіон був лише одним із багатьох монастирів, заснованих у V ст. на хвилі релігійного ентузіазму, що охопив столицю. Заснування монастиря вважалося дуже побожним актом, засновник-аристократ зобов'язувався забезпечувати монастир до кінця свого життя. Деякі монастирі мали етнічний характер – формувалися за суто етнічною ознакою. Так звані ктиторські монастирі мали й багато проблем, адже часто їх життя залежало від волі засновника і його спадкоємців. І все ж таки за Юстиніана існувало шістдесят вісім монастирів у межах міста і ще сорок у Халкедоні. Крім того, існували різні групи пустельників, стовпників і юродивих, які також населяли столицю, адже Константинополь був справжньою столицею чернецтва у Візантійській імперії[3].

У Візантії, незважаючи на те, що Юстиніан виразно віддавав перевагу кеновійному чернецтву, а пустельництво толерував як виняток, анахоретизм зберігав свої права й свою владу протягом VIII-IX ст.[4] Кожен вид монашества знаходив своїх прихильників відповідно до прагнень і характеру монашествуючих.

---

2 Див. C. Frazee, *St. Theodore of Studios...* с. 28-29.

3 Там само, с. 29-30.

4 Див. E. Marin, *Les moines de Constantinople depuis la fondation de la ville jusqu'a la mort de Photius (330-898)*, Paris 1897, с. 290.

Загалом чернече життя є зразком дивовижної послідовності й глибокої прихильності до традицій. У візантійському монашестві простежується взаємопроникнення його різноманітних видів. Життя святих VIII-IX і аж до XI ст. підтверджують той факт, що анахорети проходили спочатку пробу в кеновії. Отже, знамениті пустельники цієї епохи мали монастирський вишкіл. Саме після цього етапу чернець міг, отримавши згоду ігумена, провадити самітне життя. Не бракує випадків, коли молоді ченці вишколювалися при якомусь пустельникові. Однак, за порадою духівника, вони певний час мешкали в кеновії, щоб доповнити там свою підготовку, перш ніж самим ставати пустельниками, відповідальними за власне духовне життя й за духовне життя своїх ймовірних учнів. Для візантійців анахоретизм не був самоціллю. Як тільки пустельник здобував перемогу над демоном і досягав вершини досконалості, він вертався на служіння тим, які його про це просили, передавав свою духовну науку й свій досвід на добро інших. Найчастіше він погоджувався розділяти своє помешкання з кількома учнями; їх кількість іноді невпинно збільшувалася. Таким чином, дуже рідко зустрічаються аскети, які згодом не заснували кеновії для своїх численних духовних дітей.

За способом життя пустельників можна розділити на такі категорії:

а) *еремiти,* або *самітники;* це аскети, які протягом деякого часу (але дуже рідко протягом всього свого життя) закривалися в повній ізоляції. Усі найбільші аскети переходили такий період;

б) *анахорети* (у властивому значенні того слова) – жили в пустелях або в печерах, розташованих осторонь від доріг і далеко від монастирів, але не ухилялися від контактів чи торговельних обмінів з іншими аскетами чи навіть монастирями;

в) *пустельники, що мали учнів.* Переважно пустельник жив у своїй келії, наодинці. Проте коли про нього дізнавалися бажаючі подвизатися, він розпочинав «набір кандидатів». Учень просив пустельника прийняти його як духовного сина. Зазвичай він отримував відмову, але якщо виявляв настирливість, то пустельник дозволяв прохачеві поселитися при ньому. Потім приходив наступний кандидат і так далі. За пустельником залишалося тільки визначити допустиму кількість учнів. Коли учнів ставало надто багато, лишався один вихід для успішного провадження життя: створити монастир. Переважно пустельник брав на себе керівництво новою кеновією ***(koinobion)*** або обмежувався лише духовним проводом нової спільноти. Або навіть залишав своїх колишніх учнів, давши їм правило-устав і призначивши ігумена. Він відходив в інше самітне місце і відновлював там життя пустельника, що закінчувалося майже завжди так само, як і попереднього разу. До цієї категорії належали т. зв. ігумени-пустельники. Вони постійно (або періодами) жили поза монастирем, яким керували;

г) аскети, *що залежали від* кеновії*;* вони залежали, матеріально й духовно, від ігумена кеновії, в якій перебували, перш ніж віддалилися на самоту; вони мали обов'язок час від часу приходити в монастир, головно по суботах та неділях і могли проводити решту свого життя в такому підпорядкуванні, але

часто, після короткого або довгого строку, віддалялися від опіки ігумена і монастиря, щоб вести життя вільних пустельників[5].

Взаємне проникнення кеновітизму та анахоретства було характерною особливістю візантійського чернецтва. Очевидно, що схема кеновія – самотність – створення кеновії не є випадковою, вона сильно вплинула на еволюцію чернечого життя. Натомість система лавр, яка процвітала в Палестині[6], правдоподібно, у згадуваному нами періоді не прийнялася у Візантії. У Візантії процвітали малі й великі кеновії під різними назвами: *phrontistèrion, monè, monastèrion* і рідко *koinobion*. Усі вони мали усний або писаний устав, в якому були три основні вимоги: спільне життя, спільна молитва, послух ігуменові.

Спосіб життя візантійських анахоретів залежав звичайно від харизми старця навколо якого вони гуртувалися, а в загальному виглядав приблизно так. Перші учні пустельника або стовпника розташовувалися біля печери або підніжжя стовпа, де жив учитель. Іноді перші два або три учні мешкали навіть разом зі старцем. Будівництво храму не було неодмінною умовою для функціонування цих маленьких аскетичних груп. Протягом дня кожен виконував свою роботу і молитву. Деякі обробляли землю, інші виготовляли кошики або спеціалізувалися на каліграфії. Увечері маленька спільнота знову збиралася разом. Після спільної вечері учні слухали повчання свого духовного отця-старця. Члени таких анахоретських спільнот не мали постійного місця і могли його міняти. Вони не посідали якогось спільного нерухомого майна, а жили зі своєї праці, милостині християн, імператорських дарунків і, найчастіше, з допомоги ченців сусідніх кеновій. Сусідство пустельника вважалося для кеновії честю і було її духовною потребою; ігумен і ченці монастиря приходили до пустельника в гості ділитися і обмінюватися досвідом[7]. Таким чином у візантійському чернецтві переплелися дві форми монашого життя – кеновітизм і анахоретство[8].

2.1.2. Відхід від ідеалів монашества

Незважаючи на те, що чернецтво було покликане давати приклад християнського життя, у монаші середовища закрадалися поважні надужиття. Чернечу форму життя вибирали люди різних станів, частина ченців походила з

---

[5] Див. D. Papachryssanthou, *La vie monastique dans les campagnes byzantines du VIII au XI siècle*, "Byzantion" 43 (1973), с. 158-166.

[6] Палестинська лавра складалася з двох органічних частин: а) *центральної,* що включала церкву, трапезну, загальне приміщення для спільних зустрічей і додаткові будинки: магазини, пекарні і т. д.; б) келій *(kellia),* розкиданих в пустелі на деякій відстані від центру і досить віддалених одна від одної. Щосуботи аскети, які проживали кожен, зокрема, в *kellion,* поверталися до центру. Вони брали участь у Вечірні й недільній Літургії, віддавали роботу, виконану протягом тижня, економові, брали запаси й поверталися до своєї келії *(kellion)* у неділю ввечері. – Див. D. Papachryssanthou, цит. пр., с. 167-169.

[7] Див. D. Papachryssanthou, цит. пр., с. 170-173.

[8] Див. P. Dumont, *Vie cénobitique ou vie hésychaste dans quelques «typica» byzantins,* Chevetogne 1954, с. 3-13; T. Špidlík, *Il monachesimo bizantino sul crocevia fra lo studitismo e l'esicasmo*, "Vetera Christianorum" 23 (1986), с. 117-129.

багатих родин. Завдяки щедрим пожертвам монастирі іноді ставали місцем, де члени спільноти були забезпечені всім понад міру. Та й багатства монастирів швидко помножувалися з огляду на те, що вони були звільнені від державних податків і військової служби. Проте не тільки збагачення негативно впливало на монаший стан. Активна участь монахів у церковних і політичних рухах стала тим чинником, який почав досить швидко руйнувати духовність монахів. Відомим є факт участі константинопольських монахів у боротьбі з єресcю Несторія ще у 431 р.[9] Бувало, що імператори зверталися до монахів за порадами. У V ст. монахи настільки часто втручалися в різноманітні церковні справи, що на IV Вселенському соборі імператор Маркіян запропонував заборонити ченцям таку діяльність. Собор заборонив монахам втручатися чи то в церковні, чи то у світські справи[10]. Відомі також факти, коли монахи не підпорядковувалися рішенням Вселенських соборів, а іноді їх використовували для боротьби з єпископами[11].

Коли ченці занадто переймалися світськими справами, спокуси світу приходили й до монастирів. Та й не всі ті, що вступали до монастирів, серйозно сприймали своє покликання. Вступ до монастиря часто допомагав уникнути військової служби чи інших державних обов'язків; раби втікали від своїх господарів, щоб знайти легше і спокійніше життя; злочинці шукали притулку, щоб уникнути покарання. Непоодинокими були й випадки насильного постриження в ченці чи черниці в дитячому віці чи як покарання за участь у придворних інтригах. Таким чином, до обителей входив дух, який цілком суперечив духові монаших обітів[12].

На початку VIII ст., коли імператор Лев III (717-741) розпочав іконоборство, з'явилися й зовнішні випробування для чернецтва, які стали для нього справжньою Голготою[13]. Протягом багатьох сторіч ікони були істотним елементом як візантійського богослужіння, так і візантійського богослов'я. Іконописом, звичайно, найбільше займалися ченці, тому початок іконоборства означав боротьбу з чернецтвом. Монастирям Константинополя вдалося вижити в боротьбі з Левом III, проте коли на імператорський трон вступив Константин V, ситуація значно погіршилася. Цей володар вважав, що за рахунок монастирів – захоплюючи чернечі посілості – він зможе збільшити державні доходи. Розпочалися жорстокі переслідування. Ченців і черниць публічно на іподромі, під свист темної юрби, підіймали на посміх і глум. За наказом того ж Константина V відбувалося руйнування монастирів, конфіскація їхньої власності, знищення бібліотек та пам'яток мистецтва. В останні роки правління цього імператора здавалося, що монаше життя взагалі вмерло: частина монастирів були

---

[9] Див. E. Marin, *Les moines de Constantinople...* с. 182-188.

[10] Див. *Concilium Chalcedonensis*, кан. 4.

[11] Див. E. Marin, *Les moines de Constantinople...* с. 200-202.

[12] Див. А. Доброклонскій, *Преп. Ѳеодоръ, исповѣдникъ и игуменъ студійскій*, ч. 1, Одесса 1913, с. 10-13; Див. також: J. Pargoire, *L'Eglise byzantine de 527 à 847*, Paris 1905, с. 210-216; В. Лаба, *Св. Теодор Студит, реформатор чернечого життя*, "Нива" 10 (1934), с. 333-334.

[13] Див. E. Marin, *Les moines de Constantinople...* с. 311-369.

зачинені, решта перетворені на казарми для військових чи житла, а ще інші просто пустували через відсутність монахів, які переважно втікали до інших країн[14].

Ситуація змінилася на краще за часів імператриці Ірини, яка була при владі практично від 780 до 790 р. Вона змінила політику своїх попередників і дозволила ченцям повернутися до столиці. Проте атмосфера, яка панувала в нововідкритих монастирях і обителях, не була відповідною. Труднощі, з якими зустрічалося монашество від самих початків, не зникли.

У VIII ст. продовжувалася боротьба з т. зв. подвійними монастирями і мішаними монастирями. Подвійний монастир – це такий монастир, в якому монахи і монахині, живучи відокремлено, мали одного настоятеля. Натомість у мішаних монастирях ченці і черниці мешкали разом[15]. Боротьбу з такими монастирями розпочав ще Юстиніан. Він категорично заборонив таку практику, однак мішані монастирі тривали ще досить довго. VII Вселенський собор заборонив відкривати мішані монастирі. Найефективнішим було рішення св. Никифора, який категорично наказав закрити всі подвійні монастирі[16].

2.1.3. Криза інституту настоятеля

Настоятелі часто не могли змінити поганих звичаїв чи аморальної поведінки своїх монахів не тільки тому, що не бажали цього, але й через те, що ці звичаї глибоко вкорінилися в монастирях[17]. Автор життєпису преп. Теодора розповідає, що в Саккудіоні дотримувалися старих звичаїв, які суперечили правилам св. Василія. Він наголошує, що саме Теодор коректно звернув на це увагу Платонові, який, правдоподібно, не мав сили протиставитися тому злу. Крім того, тодішній звичай, коли ігумен мешкав поза спільнотою, власне й не давав змоги вчасно реагувати на зловживання монахів. Часто такі ігумени просто навіть не уявляли, що направду діється в спільноті[18].

Монахам часто бракувало смирення і правильного розуміння свого покликання. Вони відмовлялися коритися своїм настоятелям. Церква боролася з проявами самовільного залишення монастирів, взаємних відвідин і спільного перебування в одному монастирі чернечих осіб різних статей[19]. Часто винуватцями таких ситуацій були ігумени, які за гроші приймали монахів, що покинули свій монастир, і дозволяли їм вести особисті справи й організовувати власне господарство[20].

---

[14] Див. Н. Гроссу, *Преподобный Ѳеодоръ Студитъ. Его время, жизнь и творения*, Кіевъ 1907, с. 73-74.

[15] Див. J. Pargoire, *Les monastères doubles chez les byzantins*, EO 9 (1906), с. 21.

[16] Див. Там само, с. 24.

[17] *Laudatio Platonis* 9: *PG* 99, 812.

[18] Див. E. Marin, *Saint Théodore (759-826)*, Paris 1906, с. 21-23; Б. Дзюрах, *Реформа візантійського монашества за преп. Теодора Студита (759-826)*, в: Патріярша Комісія у справах монашества, *Преображення у Господі. Матеріали конференції монашества УГКЦ 2003 р.*, Львів 2004, с. 17-18.

[19] Див. *Concilium Chalcedonensis*, кан. 4.

[20] *Ер.* 1, 8-10: *Творенія*, т. 2, с. 200; *Ер.* 2, 115: *Творенія*, т. 2, с. 205. – Див. Н. Гроссу, цит. пр., с. 75-76.

Траплялися й такі випадки, коли багаті монахи не хотіли бути залежними від влади настоятеля, а самі прагнули керувати іншими. Вони покидали монастирі і закладали власні осередки без благословення церковної влади. Це часто породжувало непорозуміння між монастирями і монахами. Непоодинокими були також випадки самовільних втеч в пустиню з презирства до кеновійного способу життя, як нижчої форми подвижництва. Проблеми виникали й тоді, коли багаті особи, вступивши на шлях подвижництва, дуже швидко знеохочувалися і починали провадити в монастирі вигідне для себе життя і примножувати власні багатства[21].

Відродити розуміння важливості ролі настоятеля в монастирі, його функції отця спільноти – саме таке завдання поставив собі Теодор Студит, отримавши від свого духовного наставника й настоятеля Платона ігуменський жезл у Саккудіонському монастирі в 794 р., а пізніше й у Студіоні.

2.2. ВПЛИВ РОДИННОГО СЕРЕДОВИЩА

Формування особистості майбутнього ігумена Студіону, духовного провідника монахів, невтомного ченця, палкого полеміста, сміливого борця й аскета розпочалося в його сім'ї, в якій, за словами біографа, він отримав «прекрасне виховання»[22]. На особливу увагу заслуговує вплив на Теодора прикладу двох близьких йому осіб – матері і дядька. Саме від них він почерпнув розуміння того, що означає духовне батьківство і хто такий духовний отець[23].

2.2.1. Роль матері

Стійкістю характеру, мужністю та багатьма іншими рисами Теодор завдячував старанням своєї матері[24]. Вона доклала немало зусиль, щоб не тільки дати йому добру освіту, але, насамперед, виховати його відданим Христові та Його Церкві.

Теоктиста – третя дитина в сім'ї. Вона мала сестру, про яку знаємо небагато – лише те, що була мирянкою, – і брата, що носив досить древнє ім'я Платон і згодом став знаменитим та дуже вплинув на сестру. Ще молодою Теоктиста

---

[21] Див. А. Доброклонскій, *Преп. Ѳеодоръ, исповѣдникъ и игуменъ студійскій*, ч. 1, цит. пр., с. 10-13.

[22] *Vita A* 2: *PG* 99, 117: *Творенія*, т. 1, с. 3. – Про зв'язок і співвідношення між родиною і монашеством у Візантії див. A.-M. Talbot, *The Byzantine family and the monastery*, DOP 44 (1990), с. 119-129.

[23] Див. I. Hausherr, *Saint Théodore Studite. L'homme et l'ascète (d'après ses cathéchèses)*, OCh 6 (1926), n. 22, с. 2-15.

[24] Теоктиста народилася в середині VIII ст. між 742 і 747 роками, ймовірно, в 743/44 р., у Константинополі в родині заможних міщан Сергія і Євфимії. Неможливо також точно встановити дату її смерті, однак вона припадає між 797 і 800 р. – Див. Th. Pratsch, *Theodoros Studites (759-826) – zwischen Dogma und Pragma. Der Abt des Studiosklosters in Konstantinopel im Spannungsfeld von Patriarch, Kaiser und eigenem Anspruch*, Berliner Byzantinische Studien, b. 4, Frankfurt am Main 1998, с. 26-27; Й. Дачкевич, *Святий Теодор, ісповідник, ігумен студитський і монастирі студитського уставу в Україні*, Львів 2006, с. 87-88.

осиротіла. Чума 747 року, яка жорстоко спустошила столицю, забрала її батьків і більшу частину її близьких родичів[25]. Дядько, що служив в адміністрації імператорських фінансів, забрав сиріт на виховання.

Відповідно до традицій візантійських родин, вихованням дівчат дядько займався значно менше, ніж вихованням хлопчика. У тодішньому суспільстві дівчина виховувалася вдома. Коли батьки не мали можливості дати дочці необхідне виховання, то воно могло бути й дуже обмеженим. Так, власне, сталося і з Теоктистою. Вона залишилася неосвіченою і пізніше мусила багато працювати, щоб виправити недоліки своєї домашньої освіти. Зокрема, вона старанно намагалася доповнити своє релігійне виховання[26]. Теоктиста, правдоподібно, все-таки вміла читати і писати, а її самостійне навчання полягало у вивченні Псалтиря[27].

Її опікун турбувався лише про одне – аби вдало видати Теоктисту заміж. У той час у Візантії ідеалом доброго чоловіка була людина здорового глузду, здатна вирішувати життєві справи. Дядько Теоктисти зустрів майбутнього зятя на адміністративній службі, де він сам працював. Це був високопоставлений чиновник адміністрації фінансів[28].

Теоктиста не любила розкошів та гамору гучних забав. Вона завжди була одягнена в темне і не носила прикрас. Коли Теоктиста мусила бути разом з чоловіком на якомусь весільному обіді, вона дотримувалася стриманості і скромності. Після десерту починалися комічні інтермедії, але вона ніколи ними не захоплювалася, була радше цілком байдужою до розваг. Теоктиста була, передовсім, доброчесною жінкою, яка понад усе клопоталася про свої обов'язки і не цікавилася нічим понад те, що подобалося її чоловікові, який добре провадив свій дім[29].

Особливою прикметною рисою Теоктисти була побожність. «Тільки Його любити»[30], – любов до Бога – її найголовніша чеснота, причому побожність Теоктисти була вільна від будь-якої забобонності. У VIII ст. християнство було сильно змішане з язичництвом; віра в чаклунство була дуже поширена. Загально прийнято було оберігати від зла новонароджених дітей, підвішуючи амулети в дитячих кімнатах і на колисках, де вони спали; відмовляти магічні

---

[25] Див. *Laudatio* ***Platonis*** 3-4: *PG* 99, 805: *Творення*, т. 2, с. 152-153.

[26] Теодор після смерті матері свідчив про це так: «Вона, будучи з дитинства невченою, навчалася наук так, як премудра, і стала просвіченою, досить добре і швидко вона вивчила напам'ять Псалтир, при цьому вона займалася не вдень, щоб не засмучувати чоловіка і не принести шкоди домові, але перед сном і після сну (ввечері і ранком), вона займалася читанням при мерехтінні світильника, не випускаючи з рук праці. І ось, виконуючи то одну працю, то іншу, вона і дім примножила, і навчилася наук». – Див. Там само, 3: *PG* 99, 885: *Творення*, т. 2, с. 190.

[27] **Див. Th. Pratsch, цит. пр.,** с. 28.

[28] **Він називався Фотин. Оскільки дівчина походила із знатного роду, усе влаштувалося без** особливих труднощів і шлюб був укладений. Теоктиста народила четверо дітей: Теодор з'явився на світ 759 р., другий син, Йосиф, ймовірно, між 760 і 762 і молодший син, Євтимій, мабуть, в кінці або на початку наступного десятиліття між 769 і 774, дочка, імені якої ми не знаємо, народилася, ймовірно, між 771 і 777. – Див. *Vita A* 1: *PG* 99, 116: *Творення*, **т. 1, с. 3; Ch. Diehl,** *Figures* ***byzantines***, **Paris 1906, с. 114; Th. Pratsch, цит. пр.,** с. 28-29.

[29] Див. *Laudatio* ***matris*** 3: *PG* 99, 885: *Творення*, т. 2, с. 191.

[30] Див. *Laudatio* ***matris*** 2: *PG* 99, 884: *Творення*, т. 2, с. 190.

формули над їх головою, одягати їм на шию намиста і талісмани. Багато візантійців були переконані, що життю їхніх дітей загрожує небезпека, пов'язана з дією зла. «Обачні» матері зверталися до чаклунок, які буцімто запобігали небезпеці. Теоктиста, хоча як її за це осуджували рідні, зовсім не надавала цій практиці значення. Вона вважала, що знак святого хреста, зроблений над головою дитини, є достатнім і найпевнішим захистом.

Вона любила довго молитися, вночі читала псалми та інше духовне читво. Таким чином, Теоктиста «для всіх, хто її знав, стала прекрасним прикладом: вона зовсім не клялася, ніколи не говорила неправди, не їла багато м'яса, особливо в часі посту»[31]. Вона й не була дуже багата, але безмежно милосердна. Вдови, сироти, старі, хворі – ті, що страждали від найогидніших хвороб – епілептики чи прокажені, – знаходили в неї підтримку й допомогу; і не було такого святкового дня, коли б вона не прийняла, за її словами, «убогого Христа»[32]. Таким чином, вона не була прив'язана до земних речей; природно своєю побожністю обстоювала почитання ікон і дуже шанобливо ставилася до ченців, які їх захищали[33].

Однак це була також енергійна за характером жінка. Вона належала до тих, хто любить і вміє керувати своїм домом. Її побожність зовсім не заважала вести всі справи домашнього господарства; вона думала про все, стежила за всім, сама прикладала свої руки до праці, не жалкуючи сил, щоб все в домі функціонувало і добре велося домочадцям. Її око завжди було пильне в управлінні слугами. Вона була доброю до них і добре про них говорила; не жаліла їм ані хліба, ані тих страв, які споживала вся сім'я. Вона охоче додавала їм у дні свят навіть найкращої їжі. Але Теоктиста була вимогливою і принциповою у справах, що стосувалися моралі і християнської поведінки слуг. За свідченням Теодора, попри те, що його мати мала авторитарний характер і була дратівливою, вона ніколи не показувала своєї вищості над ближнім, навіть над рабом. У своїх доганах вона була справедливою. Хоч їй доводилось карати слуг за непослух, однак вони її любили за чесність. Вони знали, що Теоктиста не має поганого наміру. Потім її суворість перемінювалася на лагідність. Вона просила вибачення перед слугами, іноді навіть навколішках[34].

Без сумніву, Теоктиста була душею релігійно-морального життя сім'ї. Вона вірно і впевнено підтримувала атмосферу традиційного християнського благочестя. Була також доброю дружиною, любила свого чоловіка, хоч він не вирізнявся якимось особливим благочестям. Тому їй доводилось пригадувати йому християнські принципи і давати поради[35]. Сам Теодор згадував, як мати переживала за чоловіка, як вона за нього проливала сльози[36]. Проф. А. Доброклонській дає чоловікові Теоктисти таку характеристику: «Здається, Фотин

---

[31] Там само, 3: *PG* 99, 885: *Творенія*, т. 2, с. 191.
[32] Див. Ch. Diehl, цит. пр., с. 116.
[33] Див. А. Доброклонскій, *Преп. Ѳеодоръ, исповѣдникъ и игуменъ студійскій*, ч. 1, цит. пр., с. 294.
[34] Див. *Laudatio* ***matris*** 5: *PG* 99, 888: *Творенія*, т. 2, с. 192.
[35] Там само, 4: *PG* 99, 885: *Творенія*, т. 2, с. 191.
[36] Там само, 11: *PG* 99, 897: *Творенія*, т. 2, с. 197.

за своїм характером належав до тих людей, які є "ані холодні, ані гарячі, але літеплі" (Од. 3, 15-16); він не був ворогом старовинного влаштування релігійно-морального життя, але й не був гаряче відданий йому; із залишками попередніх звичок і поглядів, незгасним стремлінням до добра, він був, водночас, напівіндиферентним до релігії і моральної поведінки, стояв на роздоріжжі між старими і новими течіями»[37].

Проте у відповідний час, коли сім'я була повністю сформована, Теоктиста схилила свого мужа до визначного християнського подвигу – жити поруч із нею як брат. Вона повчала його, що життя в кінцевому підсумку є лише підготовкою до смерті і що треба більше дбати про вічне життя, ніж про теперішні блага. Врешті вони вирішили жити як брат і сестра, провівши таким чином п'ять років аж до вступу всієї сім'ї до монастиря[38].

Не менш старанно вона піклувалася про виховання і духовне формування своїх дітей. Щоб сформувати ці молоді душі, Теоктиста, головним чином, прагнула подавати їм особистий приклад. Так, свою дочку вона з дитинства залучала до милосердних вчинків. Навчала її допомагати бідним та піклуватися про прокажених. Як мала часом вільну хвилину, то читала їй святі книги, запалюючи в ній побожність та відвертаючи від поганих прикладів і заздалегідь уже готуючи її до посвяти Богові. Теодор Студит багато згадував про материнське виховання в сім'ї і особливо виділяв його релігійний вимір: «Кожного дня, коли діти засинали, вона перш ніж лягати, підходила до нас і творила над нами хресне знамення; так само після вставання, коли вона будила нас, то завжди заохочувала до молитви, щоб не тільки вона, але й діти привчалися служити Богові»[39].

Улюбленцем у сім'ї був син Теодор. Це була мовчазна, як на свій вік, зріла дитина, яка не любила компаній і забав своїх однолітків; Теодорові подобалося читати, головним чином, побожні книги, і мати природно заохочувала його до цього. До семирічного віку вона сама навчала і виховувала сина. Потім йому дали вчителів, і після здобуття елементарних знань, він послідовно вивчив граматику, діалектику, риторику, філософію, теологію. Однак мати весь час ретельно спостерігала за розвитком сина. Тут – втім, як у будь-якій речі, – вона поєднувала ніжність зі строгістю, що було основою її системи виховання. Материнські поради та напоумлення підсилювалися й покараннями, а все разом допомагало Теодору переходити нелегкі роки юності[40].

Завдяки терпимості нового режиму до Константинополя повернувся брат Теоктисти Платон. Першою його турботою було проповідування в столиці духовних наук. У своїх *мовах* він пропагував, головним чином, презирство до світу, любов до бідних, плекання добрих звичаїв. Він мав аскетичний вид і був

---

[37] Див. А. Доброклонскій, *Преп. Ѳеодоръ, исповѣдникъ и игуменъ студійскій*, ч. 1, цит. пр., с. 294.

[38] Див. *Vita B* 2: *PG* 99, 236: *Творенія*, т. 1, с. 69; *Laudatio* ***matris*** 4: *PG* 99, 887-888: *Творенія*, т. 2, с. 191.

[39] Див. *Laudatio* ***matris*** 4: *PG* 99, 888: *Творенія*, т. 2, с. 192.

[40] Див. А. Доброклонскій, *Преп. Ѳеодоръ, исповѣдникъ и игуменъ студійскій*, ч. 1, цит. пр., с. 299-310.

дуже красномовний, тож користувався великим успіхом. Платон глибоко вплинув на свою побожну сестру і на її оточення, особливо на свого молодого племінника Теодора. У будинку Теоктисти ченці стали бажаними гостями, і незабаром Платон переконав сестру, щоб вона посвятила себе Господеві. Старший син Теоктисти вже був готовий до такого рішення. Мати і син переконали батька та інших членів родини залишити світ. Теоктиста заохотила до цього навіть трьох братів свого чоловіка. Таке рішення цілої родини справило глибоке враження на мешканців столиці, знайомі та друзі з хвилюванням і подивом спостерігали, як ці багаті люди спокійно відмовляються від усіх радостей і втіх суспільного й світського життя, і це робить їх щасливими. Цей крок глибоко зворушив навіть імператрицю Ірину. У 781 р., у віці приблизно 40 років, Теоктиста постригається у монахині[41].

Теоктиста з притаманною їй ретельністю врегулювала всі справи, пов'язані з відходом. Будинок було продано, а всі кошти розподілено серед бідних; слуг було звільнено, і кожний одержав маленький подарунок на згадку про своїх колишніх господарів. Звільнившись від своїх обов'язків стосовно світу, Теоктиста віддала себе цілковито Богові. Постриг в черниці був урочистою й зворушливою церемонією. Величезна юрба людей, зацікавлених цією подією, прийшла до церкви, щоб подивитися, як прощається Теоктиста зі своїми рідними[42].

Після постригу Теоктисти в черниці всі інші члени родини оселилися у місцевості, якою вони володіли у Вітинії і яка називалася Саккудіон. Це був плосковерхий пагорб, схили якого були засаджені деревами, – місце було добре пристосоване для монастиря. Слід зазначити, що в той час непоодинокими були випадки, коли монастирі засновували багаті люди, не маючи ні серйозного духовного наміру, ні досвіду монашого життя. Вони починали управляти монашою громадою, зберігаючи при цьому свій попередній статус, зокрема майновий, у тому числі залишаючи при собі рабів, а також продовжуючи свій колишній спосіб життя. Але монастир Саккудіон аж ніяк не був одним із таких закладів. Очолював його строгий Платон, який погодився організувати й управляти монастирем, в якому збиралися жити його близькі родичі[43].

Звичайно, Теоктиста і її дочка не могли жити разом з іншими членами родини чоловічої статі. Вона мусила підкоритися загальному правилу й наважилася жити окремо. Теоктиста жила як самітниця, в окремому осередку, з дочкою

---

[41] «У той день, – пише її син, – в який вона вирішила залишити свій дім, вона скликала, немов на свято, всіх членів своєї родини. Одні були сумні, інші плакали, дивлячись на це дивне видовище добровільного відходу; усі, однак, відчуваючи велич цієї таємниці, славили побожно цю подію». – *Laudatio* ***matris*** 6: *PG* 99, 890-892: *Творення*, т. 2, с. 193. – Див. Th. Pratsch, цит. пр., с. 33.

[42] «Ми були там також, з нашим батьком, – розповідає Теодор, – не знаючи, чи ми повинні були радіти чи сумувати. Ми втрачали нашу матір; ми уже не могли більше наблизитись до неї, ні поговорити... З двох братів (Йосиф і Євтимій) останній ще був юнаком, коли настала година розлуки, він почав просити, благати відкласти цю подію і обіймав її, він бігав, кидався на шию, не відходив від матері, немов молоде теля, яке не бажає відлучення, і просив ще на короткий час залишитися біля матері...». – Там само, 7: *PG* 99, 892: *Творення*, т. 2, с. 194.

[43] Пор. Ch. Diehl, цит. пр., с. 122.

та ще однією родичкою. Чому Теоктиста вибрала такий спосіб життя, вийшовши з жіночого монастиря, до якого раніше була вступила? Правдоподібно, причини цього треба шукати у проблемах, які виникли в неї у співжитті з іншими сестрами, у постійних перешкодах, які чинив царський двір та члени родини. Теодор стримано і важко говорить про материні проблеми з сестрами, про неприємності, які вона мала. У кінцевому підсумку Теоктиста змушена була залишити монастир і шукати інше місце для монашого життя[44].

Натомість проф. А. Доброклонскій вважає, що, оскільки не було такого жіночого монастиря, в який Теоктиста могла б вступити після постригу, вона разом з дочкою і ще однією родичкою поселилась у віддаленій келії, розпочавши таким чином келіотський спосіб життя. У цей час у них не було духовного провідника. А це означає, що вони жили ані поблизу монастиря Символів, ані поблизу Саккудіону. Однак згодом Теоктиста залишила дочку і родичку та оселилась з іншими подвижницями поблизу саккудіонського монастиря[45].

Історія незаконного шлюбу імператора Константина VI з Теодотою, близькою родичкою Платона, Теоктисти й Теодора, – загальновідома. Ця подія викликала великий скандал і обурення ченців Саккудіону. Тоді як придворні й політики покірно прийняли вчинок правителя, побожні люди, підтримані ченцями Саккудіону, запротестували проти аморальної поведінки царя. Обурений Константин VI почав переслідувати ченців, зокрема Теодора. Усім ченцям довелося покинути монастир. Під час цього конфлікту Теоктиста показала свою сильну віру. Переживаючи смуток і жаль, вона, попри те, заохочувала ченців до подвигу в ім'я справедливості. «Ідіть, діти, – говорила вона переслідуваним ченцям, – і нехай Бог вас захищає скрізь, де ви підете, і у всьому, що б ви не перетерпіли заради Його закону. Бо так вам буде краще – навіть якби довелось терпіти до крові, – ніж бути біля перелюбника та цим зрадити істині»[46]. Коли вона приходила до в'язниці відвідати ув'язнених, щоб лікувати їхні тілесні й душевні рани, її завжди бачили спокійною, радісною і сильною. Коли ченців відправили на заслання, вона вирушила разом з ними; а коли солдати грубо її відігнали, вона випередила етап на шляху до місця заслання і цілу ніч очікувала на зустріч з братами, заховавшись у якомусь сараї. А вранці вона прощалася з ними. «Мені здається, мої сини, – говорила вона їм, – що я прощаюся з людьми, які збираються вмерти» [47]. Теоктиста думала, що вже не побачить їх більше.

Повернувшись в Константинополь, Теоктиста піклувалася про розсіяних Теодорових ченців – очевидно, за дорученням сина і відповідно до його вказівок. Слід зазначити, що після ув'язнення Платона Теодор виконував обов'язки духовного отця щодо матері, а це було надзвичайно складно[48]. Теоктиста жертвенно допомагала ув'язненому Платонові, за що й сама перетерпіла переслідування.

---

[44] Див. *Laudatio* ***matris*** 8: *PG* 99, 893: *Творенія*, т. 2, с. 194-195. – Див. Th. Pratsch, цит. пр., с. 33-34; Н. Гроссу, цит. пр., с. 6.

[45] Див. *Преп. Ѳеодоръ, исповѣдникъ и игуменъ студійскій*, ч. 1, цит. пр., с. 323-324.

[46] *Laudatio* ***matris*** 8: *PG* 99, 893: *Творенія*, т. 2, с. 195.

[47] Там само.

[48] Там само, 12: *PG* 99, 900: *Творенія*, т. 2, с. 198.

В остаточному підсумку, її заарештували, і протягом цілого місяця вона терпіла знущання у в'язниці[49]. Так Теоктиста отримала ореол мучениці й велику славу.

Коли у 797 р. цариця Ірина припинила переслідування, Теоктиста продовжила свої монаші подвиги. Її побожність, яку колись надихали страждання, стала більш ревною, розпалившись радістю тріумфу. Роздумування над Божественним словом, молитва вдень і вночі за Церкву, за рідню, за власне спасіння – ось що було головним заняттям матері Теодора. Значний поступ вона зробила в аскетизмі. Теоктиста спала на вузькій короткій постелі, одягалася в простий одяг, споживала дуже скромну їжу. Коли вона вмирала, весь її одяг складався з волосяниці й двох покривал[50].

Однак Теоктиста не тільки віддавалася спогляданню. Вона намагалася постійно працювати, справляючи одяг для ченців. Та й взагалі, її опіка над монахами була настільки щирою, що сам Теодор назвав її «найкращим економом і покровителем після Бога»[51].

Однак її життя поступово згасало. Вона втратила, одного за одним, чоловіка, дочку, сина Євтимія. Її син Теодор жив у Константинополі, де управляв монастирем, і вона бачила його дуже рідко; інший син, Йосиф, архиєпископ Тессалонік, також був далеко. Теоктиста померла, правдоподібно, у Константинополі, у присутності тих ченців, яких вона підтримала навесні 797 р. у столиці. Загадкою є відмова Теодора відвідати хвору матір. Він вислав до неї одного пресвітера, покликаючись на те, що ігуменські обов'язки, мовляв, не дозволяють йому приїхати до неї особисто[52]. Після важкої хвороби Теоктиста відійшла до Господа, залишивши після себе славу незламної Христової ісповідниці[53].

2.2.2. Преп. Платон – живий взірець духовного батьківства

Тим, хто прищепив Теодорові любов до монашого життя, запалив до аскетичних подвигів та став безпосереднім і практично єдиним духовним отцем, був його дядько – св. Платон[54]. Саме він став для Теодора прикладом духовного

---

[49] Там само, 10: *PG* 99, 896: *Творенія*, т. 2, с. 196.

[50] Див. *Ep*. 6: *Творенія*, т. 2, с. 213-214.

[51] *Laudatio* ***matris*** 10: *PG* 99, 896: *Творенія*, т. 2, с. 196.

[52] Див. А. Доброклонскій, *Преп. Ѳеодоръ, исповѣдникъ и игуменъ студійскій*, ч. 2, с. 159.

[53] Див. *Ep*. 6: *Творенія*, т. 2, с. 213-214. – Див. Th. Pratsch, цит. пр., с. 41.

[54] Платон народився в Константинополі у 740 р. в багатій родині. Коли під час епідемії чуми 747 року померли батьки Платона, його та його сестру Теоктисту взяв на виховання їхній дядько. Він виховував малого Платона дуже уважно, щоб приготувати його до життя в суспільстві. Це виховання виявилося дуже успішним. Платон був розумним хлопцем, він ретельно уникав поганих середовищ, не гаяв часу у розвагах і не марнував грошей в іграх. Він почувався краще у церкві, ніж у театрі, читати любив більше, ніж розважатися. Для духовних розмов він вибрав собі ігумена одного з монастирів, який чудувався побожністю молодого Платона. Крім того, Платон робив значні успіхи в кар'єрі царського урядовця. Завдяки своїй настирливості він швидко вивчив нотарську справу і став першим помічником дядька в управлінні царською казною. Кмітливість і життєву мудрість Платона зауважив навіть імператор. Проте майбутній святий не прагнув людської слави. Він відмовився від можливостей вигідного одруження, роздав бідним своє майно, залишивши частину молодшим братам і, за

батьківства, на якому Теодор вчився і розвивав власне покликання. Ставши жертвою переслідування за вірність вірі й церковним канонам, Платон здобув славу і був одним із найвідоміших ченців, які подвизалися в монастирі Символів[55] на славній горі Олімп, біля Брусса.

Виголошуючи надгробне слово на похороні Платона і згадуючи про початок чернечого життя свого духовного отця, преп. Теодор найбільше захоплюється його послухом. Старець, до якого звернувся Платон, прибувши на Олімп, коли дізнався про його походження, сказав, що той не зможе перенести труднощів монашого життя. Проте Платон виявив тверду рішучість і готовність прийняти на себе всі тягарі життя, яке його чекало, а насамперед – підпорядкувати свою волю старцеві, відкриваючи йому свої думки і виконуючи різноманітні доручення. Таким чином, Платон поєднував самітницьке життя з кеновійним, бо, з одного боку, жив віддалено від братії, а з іншого – при необхідності брав участь у житті спільноти, допомагаючи в богослужіннях, трапезі, сільськогосподарських роботах та переписуванні книг. Йому були притаманні працелюбність і богобоязність, проте він завжди вирізнявся скромністю і ніколи не хвалився здобутим. Старець любив свого учня, а ченці казали, що для старця він є «око видюще, рука працююча, нога крокуюча, добрий порадник, сильний помічник, приємний співбесідник, вірний охоронець того, що в домі і що надворі, приклад для учнів, братії і навіть для отця»[56].

Ще живучи в затворі, Платон провадив двох учнів – один з них, на ім'я Антоній, під час виголошення Теодором Студитом надгробної мови був ще

порадою одного з константинопольських архімандритів, поселився в монастирі Символів, розпочавши таким чином свій монаший подвиг. Коли у 770 р. помер його старець й ігумен Теоктист, Платон, хоч думав, що зможе жити в самотності, на прохання братії очолив спільноту – бо не шукав добра тільки для себе, а старався про добро інших. Теодор навіть згадує про участь Саккудіонського ігумена у Нікейському соборі (787 р.). Після смерті патріарха Тарасія (25 лютого 806 р.) імператор Никифор поставив патріархом свого ставленика – мирянина, якого одразу зробив єпископом і патріархом. Крім того, він повернув священикові Йосифові, відлученому від Церкви за те, що уділив імператорові незаконний шлюб, гідність адміністратора Великої Церкви й усі священичі права. Платон і Теодор хоробро протестували проти цього рішення. У 808 р. через опір імператорському рішенню оба були ув'язнені й відправлені у вигнання. Лише після смерті імператора у 811 р. патріарх Никифор вибачився перед ісповідниками і повернув їх до Константинополя, дозволивши знову зібрати монахів у Студіоні. Св. Платон помер у Студіоні у 814 р. у віці 79 років. – Див. *Laudatio* ***Platonis*** 5-8, 34-40: *PG* 99, 808-809, 837-848: *Творенія*, т. 2, с. 152-155, 169-173; B. Menthon, *Une* ***terre de légendes: L'Olympe de Bithynie***, Paris **1935, с. 160-163; R. Janin,** *Platone*, в: *Bibliotheca* ***Sanctorum***, t. **10, Roma** 1968, **ст. 962; А. Доброклонскій,** *Преп. Ѳеодоръ, исповѣдникъ и игуменъ студійскій*, ч. 1, цит. пр., с. 315 і 337; **J. Pargoire,** *A quelle date higoumène* ***Saint Platon est-il mort?*** **EO 4 (1900-1901), с. 164-**170; **E. Marin,** *Les moines de Constantinople*... цит. пр., с. 42-44; Хр. Лопаревъ, *Византійскія Житія Святыхъ VIII-IX вѣковъ. Студійскій монастырь*, ВВ 17 (1910), **с. 153-159; J.-C. Cheynet,** B. Flusin, *Du monastère Ta Kathara à Thessalonique: Théodore Stoudite sur la route de l'exil*, REB 48 (1990), с. 194-196; O. Delouis, *Saint-Jean-Baptiste de Stoudios à Constantinople: la contribution d'un monastère à l'histoire de l'Empire byzantin (v. 454-1204). Thèse préparée sous la dir. de Michel Kaplan,* [Paris] 2005, с. 158-165; **Й. Дачкевич, цит. пр., с. 89-90.**

[55] **Про історію цього монастиря див. B. Menthon, цит. пр., с. 13-21.**

[56] *Laudatio* ***Platonis*** 13: *PG* 99, 816: *Творенія*, т. 2, с. 158.

живий, і на його свідчення покликався Студійський ігумен[57]. У всьому Платон дотримувався великої скромності і міри. Їв він звичайні овочі, одягався – щонайпростіше. Платон строго дотримувався відповідного розпорядку молитви і читання. В аскетичній практиці Платона Теодор відзначає молитву з поклонами, яку той часто практикував – до такої міри, що на його руках видно було мозолі від частих поклонів[58].

Теодор звертає особливу увагу на працьовитість свого духовного отця. Платон майстерно переписував книги, у нього був чудовий почерк і велика працездатність. У Студійському монастирі було багато книг для духовного читання[59].

Довгий час родичі не мали від Платона жодних новин, але близько 780 р. він раптово з'явився в Константинополі, немов «воскреслий з мертвих». Місія, з якою прийшов Платон, полягала у проповіді християнських цінностей після занепаду, пов'язаного з переслідуванням імператора Константина Копронима. Його аскетичний вигляд мав велику притягальну силу, і Платон скористався цим, щоб закликати до християнських чеснот, забутих у суспільстві. До його проповідей прислухалися всі. У місті він мав незаперечний авторитет. Його поради слухали і багаті, і бідні. Платон також опікувався убогими. У Константинополі «його шанували, як отця, величали, як заступника, вихваляли, як захисника; його хотіли бачити, зустрічати, приймати у себе і ті, що жили в монастирях, і самітники»[60]. Теодор говорить, що Платон у місті «підняв знамено віри»[61]. Платонові запропонували стати ігуменом одного столичного монастиря, а Нікомидійський єпископ навіть пропонував йому стати єпископом і зайняти його місце, однак Платон від цього всього відмовився, бажаючи жити в самотності і таким чином служити Господеві. Проте згодом, а саме після того, як він своїм впливом кардинально змінив життя своєї родини, його плани дещо змінилися. Як ми вже згадували в попередньому пункті, саме йдучи за прикладом Платона, уся сім'я преп. Теодора посвятилася монашому життю. Св. Платон зі своїми родичами чоловічої статі відійшов до Саккудіону і став їхнім духовним провідником[62].

Таким чином, у 782-783 рр. був заснований монастир Саккудіон, розташований в чудовій місцевості на висоті 1075 м над рівнем моря[63]. Повітря там було чисте, приємне і легке. На території монастиря росли плодові та інші дерева,

---

[57] Див. *Laudatio* ***Platonis*** 15: *PG* 99, 817: *Творенія*, т. 2, с. 159. B. Menthon, цит. пр., с. 160.

[58] Див. *Laudatio* ***Platonis*** 15-16: *PG* 99, 817: *Творенія*, т. 2, с. 159-160. B. Menthon, цит. пр., с. 161.

[59] Див. *Laudatio* ***Platonis*** 16: *PG* 99, 820: *Творенія*, т. 2, с. 160.

[60] Там само, 20: *PG* 99, 821: *Творенія*, т. 2, с. 162. Про питання авторитету ченців у VIII–X ст. див. V. Déroche, *L'autorité des moines à Byzance du VIIIe au Xe siècle*, RB 103 (1993), с. 241-254.

[61] Див. *Laudatio* ***Platonis*** 19: *PG* 99, 821: *Творенія*, т. 2, с. 160.

[62] Там само, 21-22: *PG* 99, 824: *Творенія*, т. 2, с. 162-163. – Див. Хр. Лопаревъ, *Византійскія Житія Святыхъ VIII-IX вѣковъ...* цит. пр., с. 156; А. Доброклонскій, *Преп. Ѳеодоръ, исповѣдникъ и игуменъ студійскій*, ч. 1, цит. пр., с. 311-314; B. Menthon, цит. пр., с. 161-162; P. Henry, *Theodore of Studios:* ***Byzantine Churchman***, Yale University 1968, с. 27-30.

[63] До сьогодні залишається, однак, відкритим питання про місце розташування Саккудіону. – Див. M.-F. Auzépy та ін., *A propos des monastères de Médikion et de Sakkoudiôn*, REB 63 (2005), с. 187-194; J.-C. Cheynet , B. Flusin, *Du monastère Ta Kathara à Thessalonique...* цит. пр., с. 207-209.

майстерно насаджені і зрошувані чистою, зі спокійною течією, водою. Пасовища й поля оточував ліс. До монастиря можна було потрапити тільки з одного боку. Вид на ліс і на море вносив у душу незвичайний спокій, який відривав її від земних клопотів і підносив до Бога[64].

Не стояв св. Платон осторонь і проблеми іконоборства, а відважно обстоював православний погляд. Він підтримував імператрицю Ірину та патріарха Тарасія в боротьбі за іконопочитання, беручи участь у II Нікейському соборі[65].

З часом чернеча спільнота Саккудіону зросла до близько ста осіб. Однак у житті спільноти виникали серйозні труднощі, з якими св. Платону довелося боротись. Одна з причин цих труднощів полягала в тодішній організації монастирів. Не підлягає сумніву, що Платон мав нахил до самітного життя. Ще живучи в монастирі Символів на горі Олімп, він провадив напівкеновійне життя. Правдоподібно, що така концепція організації монастирів була доволі поширена в той час у Візантії. Ігумен, живучи часто окремо від спільноти, віддаючись споглядання і постійній молитві, міг впливати лише на духовний провід спільноти. Водночас у практичне життя спільнот проникли серйозні зловживання: використання рабів, збагачення, порушення добрих звичаїв. У *Laudatio Platonis* Теодор згадує, що Платон здійснив у Саккудіоні реформу, яка полягала у викоріненні зловживань та зміні старих звичаїв на основі міцних кеновійних принципів св. Василія Великого[66]. Найправдоподібніше, що ініціатором і виконавцем цієї реформи був сам Теодор, адже він був не тільки духовним сином Платона, але й – як він сам себе називав – його «сподвижником і помічником»[67]. Успадкувавши від матері стійкий і рішучий характер, він не міг погодитися на несумлінне дотримання принципів монашого життя, тому різко протиставлявся різним зловживанням в монашому середовищі[68]. Така реформа, напевно, спричинила різке зменшення чисельності братії та невдоволеність певних кіл, що й принесло Платонові багато страждань, хвилювань і смутку; однак цю реформу перейняло багато інших монастирів Візантії[69].

---

[64] Див. B. Menthon, цит. пр., с. 170-171.

[65] Див. M.-F. Auzépy, *La place des moines à Nicée II (787),* "Byzantion" 58 (1988), с. 9, 19; P. Henry, цит. пр., с. 32-34.

[66] «Приступивши до вивчення правил великого і богоносного Василія, як до справжнього раю, і побачивши, що людські (монастирські) звичаї суперечать монашому життю, оскільки в монастирях перебувають рабині і тварини жіночої статі, а звідси походить багато недоброго, що приносить велику шкоду для душі, – подивись, що він [Платон] робить. – Порадившись попередньо з досвідченими людьми... він відкидає беззаконні передання, немов злі єресі, і влаштовує монастир без рабинь і без тварин жіночої статі, без інших джерел доходів, що їх сам божественний Василій, називаючи крамарством, радить уникати». – *Laudatio Platonis* 23: *PG* 99, 825: *Творенія*, т. 2, с. 163.

[67] Там само, 23: *PG* 99, 825: *Творенія*, т. 2, с. 164. Див. А. Доброклонскій, *Преп. Ѳеодоръ, исповѣдникъ и игуменъ студійскій*, ч. 1, цит. пр., с. 331-336; J. Leroy, *La reforme studite*, OCA 153, Roma 1958, с. 186; пос. 43; Th. Pott, O.S.B., *Réforme monastique et évolution liturgique: la réforme stoudite*, OCA 260, Roma 2000, с. 560-563; J. Pargoire, *Une loi monastique de St. Platon*, BZ 8 (1899), с. 98-101.

[68] Див. J. Leroy, *Le monachisme studite*, в: Théodore Studite, *Les Grandes Catéchèses (Livre I). Les épigrammes (I-XXIX)*, пер. F. de Montleau, SO 79, Abbaye de Bellefontaine 2002, с. 44-45.

[69] Див. *Laudatio Platonis,* 21: *PG* 99, 824: *Творенія*, т. 2, с. 163.

Чергове важке випробування спіткало Саккудіонське братство на початку 795 р., коли молодий імператор Костянтин VI, син Ірини, безпідставно відмовився від законної дружини Марії Вірменки й оженився на близькій родичці Теодорової матері – Теодоті[70]. Патріарх Тарасій відмовився уділити імператорові вінчання, однак цей шлюб благословив константинопольський пресвітер Йосиф. Опір беззаконню надійшов з іншого боку: Платон і Теодор, родичі нової імператриці, запротестували проти цього шлюбу, покликаючись на нерозривність подружнього зобов'язання, й відкидали будь-які контакти з імператором. Обурений їхньою поведінкою, він наказав привести їх до міста. За непослух імператорові Платон поплатився ув'язненням, а Теодор, разом з одинадцятьма монахами, – засланням у Тессалоніки. Саккудіон було зачинено[71].

Через декілька місяців влада переходить до Ірини, і вона дозволяє монахам повернутися в Саккудіон і відновити монастир. Проте постійні набіги арабів змусили їх шукати притулок у столиці, де імператриця запропонувала їм древній монастир Св. Івана Хрестителя, відомий під назвою Студіон. У 798-799 рр. більша частина монахів переходить у Студіон. Платон відмовився від ігуменства, присвятивши себе затворницькому способові життя. Проте його участь у житті спільноти була й надалі досить активна: «він ревно піклувався про добро братства: сумного потішав, хто схибив – того наставляв, хто впав – того підносив, збудженого заспокоював, пристосовуючись до характеру страждаючого, – і був багатогранним лікарем душ, чудовим цілителем усіх страждальців»[72].

Платон був духовним отцем свого племінника, який називав його наставником, вихователем, отцем, що породив його духом[73]. Теодор мав синівське довір'я до свого отця, повністю віддавши себе під його духовну опіку. Він виявляв Платонові свої помисли, у нього шукав порад і настанов. Під час першого заслання Теодор так писав до Платона: «Ти моє світло, завжди сяючий світильник серед похмурих душевних помислів, жезл, який скріплює неміч мого серця, відігнання туги і зневіри, заохочення до чування, благовістя, радість, святкування, слава»[74]. Теодор у всьому намагався наслідувати свого духовного отця. Платон швидко зауважив духовні здібності Теодора. Тому й давав йому відповідальні доручення, поставивши його своїм помічником у монастирських справах[75]. Від свого дядька Студит навчився непримиренності до зла і до порушення церковних законів. Вони обоє терпіли гоніння лише за те, що не погоджувалися

---

[70] Див. про цю проблему в: D. Gemmiti, *Teodoro Studita e la questione moicheiana*, Marigliano 1993, с. 177-238.

[71] Див. Там само, 26-29: *PG* 99, 829-832: *Творенія*, т. 2, с. 165-167; B. Menthon, цит. пр., с. 174-176; R. Janin, *Platone*, цит. пр., ст. 962-963; P. Karlin-Hayter, *A byzantine politician monk: Saint Theodore Studite*, JÖB 44 (1994), с. 219; P. Henry, цит. пр., с. 35-46; Й. Дачкевич, цит. пр., с. 94-96.

[72] *Laudatio Platonis* 32: *PG* 99, 836: *Творенія*, т. 2, с. 169.

[73] Див. Там само, 32 і 44: *PG* 99, 836 і 848: *Творенія*, т. 2, с. 168 і 175.

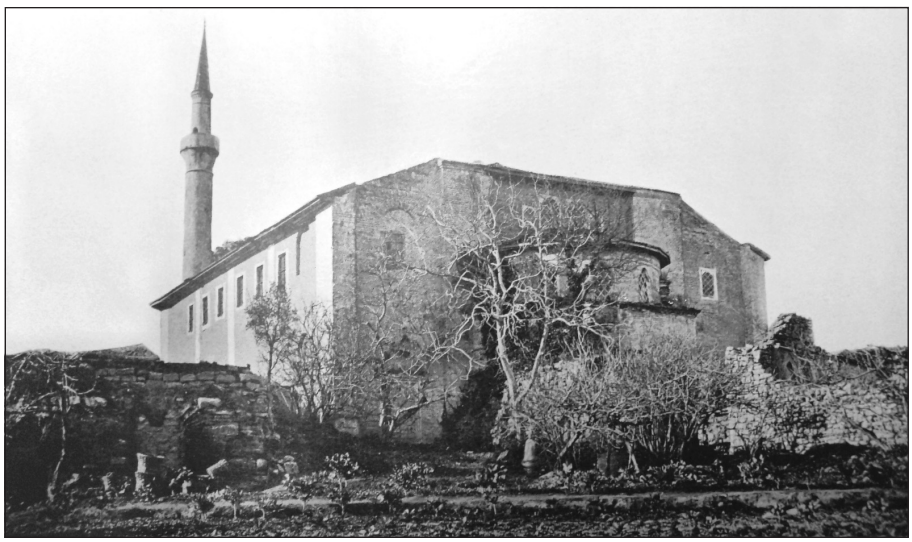
[74] *Ep.* 1, 2: *Творенія*, т. 2, с.

[75] Див. *Laudatio Platonis* 23: *PG* 99, 825: *Творенія*, т. 2, с. 164. – Див. P. Henry, цит. пр., с. 30-32; пор. F. Halkin, *Théodore Studite et la 3-ème invention de la tête du Précursuer*, RESEE 7 (1969), n. 1, с. 92.

з порушенням церковної дисципліни. Так при Платоні зростав майбутній ігумен, якому судилося стати славним реформатором кеновійного життя та палким оборонцем віри[76].

Дві форми монашого життя: анахоретство і кеновітизм – були у візантійському чернецтві, з одного боку, взаємопов'язані, а з іншого – конкурували між собою, кожна намагаючись довести свою вищість. Крім цього, до монастирів часто проникали значні зловживання і сваволя. Роль настоятеля подекуди зводилася до економічних функцій, а якщо він бажав жити духовним життям, то мешкав радше в окремій келії поза монастирем і звідти ним керував. Будучи наочним свідком такого стану справ у чернецтві, Теодор переконався, що тільки зміни і реформи можуть повернути розквіт кеновійного чернецтва.

Ідея настоятеля як духовного отця сформувалася у Теодора під впливом близьких йому людей: матері Теоктисти і духовного отця – преп. Платона. Без цих двох осіб неможливо правильно зрозуміти ідеї Студита. Стосунки між Теодором і Платоном є одним із найкращих взірців духовного батьківства. Вплив духовного отця на монаше формування молодого Теодора був вирішальним. Упродовж їхнього спільного життя в Саккудіоні остаточно сформувалися погляди Теодора на чернече кеновійне життя. Там Платон практично підготував свого духовного сина до функції ігумена, яку він йому невдовзі й доручив.



Східний бік церкви Св. Йоана (Студійського)

[76] **B. Flusin вважає, що саме цих два елементи (кеновія і ісповідництво) поєднані між собою і** складають ідеал святості преп. ігумена Теодора. – *L'hagiographie monastique à Byzance au IX-ème et X-ème siècle*, RB 103 (1993), **с. 38-41.**

Розділ ІІІ

ГОЛОВНІ ВИМІРИ ДУХОВНОГО БАТЬКІВСТВА НАСТОЯТЕЛЯ

Предметом аналізу в цьому розділі буде розуміння Студійським ігуменом суті духовного вітцівства. Незважаючи на те, що він у своїх катехизах і листах багато уваги приділяв отцівській функції ігумена, окремого трактату на цю тему в Студита нема. Зрозуміло, що Теодор не мав на меті давати своїм учням лекції з духовного проводу. Він був, насамперед, реальним духовним отцем для своїх учнів, і найкращим джерелом пізнання його доктрини є сама його діяльність у цій функції. Тому в цьому розділі ми розглянемо навчання преп. Теодора Студита про головні завдання духовного проводу ігумена та основи, на яких він будується. А оскільки Теодор черпав свої погляди з біблійного і святоотцівського досвіду, то й наш аналіз буде здійснюватися з перспективи цих двох джерел.

3.1. ПОЧАТОК І ЦІЛЬ ДУХОВНОГО БАТЬКІВСТВА

Відповідаючи на чернече покликання, особа приходить до монастиря, який вона собі вибирає. А монаша схима є тим моментом, коли чернець уже на ціле життя й остаточно стає членом цього монастиря. Усе наступне життя монаха буде пов'язане з братством. Саме монаша спільнота є тим середовищем, в якому чернець здійснює свій шлях до спасіння. Тому й народжений у схимі особливий зв'язок кожного члена монастиря з ігуменом – духовне батьківство – преп. Теодор розглядає виключно в сотеріологічній перспективі.

3.1.1. Монаша схима – започаткування духовного батьківства

Студійський ігумен називає монаший постриг таїнством монашої досконалості (μυστήριόν ἐστι μοναχικῆς τελειώσεως)[1]. Монах відрізняється від миря-

---

[1] *MC* II, 43, 310: *Творенія*, т. 2, с. 766. Також у листі до Григорія (*Ep*. 489, 12-14: **Τὸ τῶν μοναχῶν σχῆμα παρθενίας ἐστὶν ἐπάγγελμα καὶ μυστήριόν ἐστι μοναχικῆς τελειώσεως κατὰ τὴν φωνὴν τοῦ θείου καὶ πανσόφου Διονυσίου**) та в одній з катехиз (*PC* 24, 88: *Творенія*, т. 1, с. 274) преп. Теодор, покликаючись на загальновідомий у той час на Сході твір Псевдо-Діонисія Ареопагіта *Церковна єрархія* називає постриг таїнством монашої досконалості. Без сумніву, цю думку не можна розцінювати так, немовби він зараховував схиму до таїнств Церкви в тому розумінні, яке існує в сучасному богослов'ї. Тому навіть якщо ігумен Студіону вживає термін μυστήριον і

нина тим, що намагається осягнути досконаліть у дотриманні обітів. Через обіт послуху, даний у схимі, чернець пов'язує ціле своє подальше життя з ігуменом, який здійснив постриг.

Починаючи від першого дня перебування у монастирі – спочатку в ролі кандидата-гостя у монастирському готелі чи згодом, після того, як скінчилось перше випробування у просхимі, – зав'язується тісний зв'язок між ченцем та ігуменом[2]. Отже, тією особою, яка вводить новоприбулого кандидата до кеновійного тіла-монастиря і зараховує його до числа своєї пастви, є лише ігумен.

Студит підкреслює, з одного боку, добровільність рішення кандидата, а з іншого – також і волю братії, перед якою нововведений чинить поклін. Але просхима ще не означає повного прищеплення до тіла-спільноти. Вона не є постригом, який означає початок шляху досконалого чернецтва. Такий брат вступає на шлях наступного випробування, яке має провадити його до прийняття схими, якщо він буде вірно дотримуватися монаших уставів та зростатиме в чеснотах[3].

Функція ігумена як духовного отця, котрий «народжує за духом» своїх дітей-учнів, виражалася *par exellence* в обряді монашого постригу, тобто схими. Здійснював його сам ігумен[4]. На самому початку він запитував ченця про го-

---

наголошує на тісному зв'язку і подібності між хрещенням і схимою як другим хрещенням, на нашу думку, недоречно приписувати монашому постригові таїнственний характер, як вважають деякі автори (Н. Гроссу, цит. пр., с. 82-84; А. Доброклонскій, *Преп. Ѳеодоръ, исповѣдникъ и игуменъ студійскій,* ч. 1, цит. пр., с. 449-452; Б. Дзюрах, ЧНІ, *Духовне життя монаха на основі творів св. Теодора Студита,* Львів 2003, с. 55). Термін, що його Теодор вживає на окреслення постригу, є багатозначним і використовується для окреслення інших «божественних таїнств» в доволі широкому розумінні. Слід взяти до уваги також те, що Схід прийняв навчання про сім таїнств щойно наприкінці XVII ст. Ґрунтовне пояснення розуміння і вживання терміна μυστήριον преп. Теодором див.: R. Cholij, *Theodore the Studite. The Ordering of Holiness*, Oxford 2002, с. 153-164. Пор.: I. Hausherr, *Saint Théodore Studite*... цит. пр., с. 20-21; J. Leroy, *Saint Théodore Studite,* в: *Théologie de la vie monastique*, Paris 1961, с. 431-433; Б. Дзюрах, *Духовне життя монаха*... цит. пр., с. 57-59, пос. 226. Пор. U. R. Jeck, *Zwei Dokumemte des Theodoros Studites zu Ps.-Dionisios Areopagites*, "Hermeneia" 11(1995), n. 2, с. 71-78.

[2] «...Коли ми приймаємо братів або з іншого монастиря, або мирян для постригу в чернецтво, то вимагаємо від них залишатися у ксенодохії (монастирському готелі) два-три тижні, щоб вони могли поспостерігати і ознайомитися з монастирем; і якщо кандидат залишається твердим в оцінці свого рішення, ігумен, після того, як пояснить йому, що має здійснитися, вводить його (в обитель) і зараховує до своєї пастви, причому той, що прийшов з дозволу ігумена, робить метанію перед братами, а ті моляться за нього». – *Hypotyposis* 24: *PG* 99, 1712-1713: *Творенія*, т. 2, с. 826.

[3] У східному чернецтві випробування вважалося необхідною умовою для прийняття постригу. Іноді воно відбувалося поза монастирем, тобто у монастирському готелі. Термін випробування залежав від готовності кандидата прийняти ангельський образ. Тому трирічний термін, який практикувався у спільнотах преп. Пахомія, не завжди витримувався. У деяких випадках, коли особа була цілком духовно дозріла, випробування скорочувалося до мінімуму. Так поступив преп. Теодор з одним із кандидатів, що походив зі знатної сім'ї і був іпатом. Однак звільнення від випробування чи скорочення його терміну вимагало пояснення ігумена. – Див. *MC* I, 44: *Творенія*, т. 2, с. 560; *MC Montleau*, с. 345, пос. 22; А. Доброклонскій, *Преп. Ѳеодоръ, исповѣдникъ и игуменъ студійскій,* ч. 1, цит. пр., с. 445-446.

[4] Див. *MC* I, 79: *Творенія*, т. 1, с. 650; *Vita A* 30: *PG* 99, 148.

товність прийняти на себе ангельський образ. Після ствердної відповіді він звертався до інока з повчанням, після якого той давав обіцянки відректися від світу і своїх бажань, вести нове життя, бути готовим терпіти скорботи, голод, спрагу, зневаги, зберігати дівство і вірність братству[5]. Одним із найістотніших елементів духовного зв'язку, котрий встановлювався у схимі між ігуменом і ченцем, був обіт послуху, складений перед настоятелем[6]. Преподобний пригадує своїм братам, що ці обіцянки здійснюються в присутності самого Бога і його ангелів[7]. Знаком отримання Божої благодаті за посередництвом ігумена-отця був обряд покладення рук на голову ченця[8]. Щойно після цього відбувалося постриження волосся та одягнення у монашу одіж[9].

Складаючи обіти, чернець немовби вщеплювався в тіло-спільноту, ставав повноцінним її членом і вже з того моменту підлягав керівництву єдиної голови – ігумена, котрий його зродив до нового, рівноангельного життя. З цього моменту чернець набував рівних з іншими членами братства обов'язків і прав. Видимим знаком цього було привітання новопостриженого кожним ченцем, зокрема після постриження і одягнення. У листі до ігумені Євфросинії преп. Теодор, відповідаючи на її запитання про те, чи може монахиня покинути монастир, називає схиму «союзом Святого Духа» (ἡ σύμβασις τοῦ Ἁγίου Πνεύματος). Згідно з поглядом Студійського ігумена, цей союз є духовним і нерозривним, він стосується як ігумена, який приймав обіцянку, так і спільноти – тіла Христового. Духовне єднання здійснює сам Бог, тому ніхто не може його розірвати. Цю думку Святий обґрунтовує словами з Євангелія: «Що, отже, Бог злучив, людина хай не розлучає» (Мт. 19, 6). Не випадково він порівнює монашу схиму з подружжям, адже як ніхто не може розірвати подружжя, так ніхто не має права руйнувати «союзу Святого Духа»[10].

---

[5] Див. *PC* 40, 147: *Творенія*, т. 1, с. 302; *MC* I, 29: *Творенія*, т. 1, с. 528; *MC* II, 7, 42: *Творенія*, т. 1, с. 680; *MC* II, 40, 288-289: *Творенія*, т. 1, с. 759; *MC* II, 8, 53-54: *Творенія*, т. 1, с. 684; *MC* II, 82, 575: *Творенія*, т. 1, с. 851; *Ep*. 489, 12: *Творенія*, т. 2, с. 555.

[6] Див. *PC* 125, 435: *Творенія*, т. 1, с. 438; *MC* II, 47, 342: *Творенія*, т. 1, с. 776; *Testamentum*, *PG* 99, 1824.

[7] Див. *MC* I, 22: *Творенія*, т. 1, с. 512; *MC* II, 10, 67: *Творенія*, т. 1, с. 688. – Див. **J. Leroy,** ***Saint Théodore Studite,*** цит. пр., с. 427.

[8] Див. *MC* II, 44, 448: *Творенія*, т. 1, с. 811.

[9] Див. *MC* I, 79: *CL* **IX/2, 12, с. 34-37:** *Творенія*, т. 1, с. 650. – Пор. **P. Raffin, O.P.,** *Les rituels orientaux de la profession monastique*, SO 4, **Bégrolles en Mauges 1992, с. 35-36, 167-181;** *MC Montleau*, с. **532-533, пос. 5-12; А. Доброклонскій,** *Преп. Θеодоръ, исповѣдникъ и игуменъ студійскій*, ч. 1, цит. пр., с. 447-449.

[10] ἄλλον **δὲ χωρισμὸν οὐκ ἐπιδέχεται ὁ λόγος τῆς ἀληθείας**, πρῶτον **μὲν ὅτι ἡ σύμβασις τοῦ Ἁγίου** Πνεύματος **διασπᾶται**, ἡ καθομολογηθεῖσα **ἐνώπιον θεοῦ καὶ ἀνθρώπων ἐπὶ τῇ μοναχικῇ τελειώσει**· οὗ τί ἂν εἴη ὀλεθριώτερον; **καί γε ἁρμόζει κἀνταῦθα ὁ λόγος τοῦ Κυρίου**, οὓς ὁ **θεὸς ἔζευξεν**, ἄνθρωπος **μὴ** χωριζέτω· εἰ **γὰρ ἐκεῖ**, καίτοι **ἐπὶ σαρκικῇ ζεύξει**, ἀπηγόρευται **ὁ χωρισμός**, πόσῳ **γε μᾶλλον ἐπὶ** πνευματικῇ **συναφείᾳ**, εἰ **μή τι ἄρα παίζεται τὰ θεῖα; ἀλλ'** ἄπαγε, πιστὸς **ὁ λόγος τοῦ μυστηρίου ἐπί τε** ἀφέσει **τῶν ἡμαρτημένων ἐπί τε δεσμῷ ἀλύτῳ τῆς συναφείας**. – *Ep*. 530, 34-42: *Творенія*, т. 2, с. 595.

3.1.2. Спасіння братів як головна мета духовного батьківства

Спасіння називає студійський ігумен «великою справою», яка здобувається великими подвигами[11]. Від самого початку свого ігуменства він прагнув цих подвигів, докладаючи всіх зусиль для осягнення цієї мети. Усе, що належить до поняття монастиря, повинно служити єдиній меті – спасінню кожного члена і всієї спільноти. Нема нічого важливішого чи кориснішого від цієї мети[12].

Служіння ігумена в цьому ділі неймовірно складне – він несе відповідальність за спасіння доручених йому братів, більше того – від нього воно залежить. Для цього Господь поставив його в ігуменському служінні. Тому вся його молитва і вся його діяльність спрямовані лише в цьому напрямі[13]. Преподобний не бачить іншого заняття для ігумена, крім того, щоб не покладаючи рук спрямовувати свої повчання, напоумлення, покарання на спасіння братів[14]. При кожній нагоді він намагається говорити з ченцями про «шлях спасіння (τὴν ὁδὸν τῆς σωτηρίας)»[15].

Покладене на ігумена завдання вимагає від нього самопосвяти і цілковитого віддання себе. Однак, яким би важким не було це завдання, настоятель повинен прийняти його добровільно і радо. Ігумен Студіону так висловлює свою готовність до посвяти: «Я хочу у всьому служити вашому спасінню і віддаю себе (на це), доки існую»[16] і «Бажання ж моє велике і горить в мені серце, щоби ви спаслися (ἡ δὲ ἐπιθυμία πολλὴ καὶ καιομένη ἐστὶν ἡ καρδία μου ἐν ἐμοὶ εἰς τὸ σώζεσθαι ὑμᾶς) (...)»[17]. Така самовідданість ігумена дозволяє учням називати його своїм «спасителем, і вчителем, і єдиним після Бога покровителем їхнього життя»[18].

Усвідомлення цієї відповідальності є великим тягарем для Преподобного. Він часто, звертаючись до братії, плаче, висловлює тривогу за те, чи вдасться йому виконати покладені на нього функції, і страх перед Богом[19].

---

[11] Див. *Ep.* 237, 15-16: *Творенія*, т. 2, с. 745.

[12] Див. *MC* II, 65, 455: *Творенія*, т. 1, с. 812-813.

[13] «Постійно, і вдень і вночі, і повсякчасно, і за всякою моєю грішною молитвою я роздумую про те, щоби ублагати, ублажити і прихилити молитвами Бога і Отця Господа нашого Ісуса Христа ... до відносно вашого спасіння ... (τοῦτο νύκτωρ καὶ μεθ᾽ ἡμέραν, τοῦτο πρὸς πᾶσαν ὥραν καὶ ἁμαρτωλὸν εὐχὴν ἡμῶν, ἵν᾽ ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ παρακαλῆται καὶ ἀγαθύνηται καὶ δυσωπῆται δι᾽ ἱκεσιῶν τοῦ πατρός μου καὶ πατρὸς ὑμῶν καὶ πάντων τῶν ἀδελφῶν ἡμῶν, ἐπὶ τῇ σωτηρίᾳ καὶ ἀγαθοπραγίᾳ ὑμῶν). *MC* II, 62, 435-436: *Творенія*, т. 1, с. 806. – Див. *MC* II, 31, 224: *Творенія*, т. 1, с. 738.

[14] Διὰ τοῦτο κἀγὼ ὁ ταπεινὸς προθυμοῦμαι παρακαλεῖν, νουθετεῖν, ἕσθ᾽ ὅτε ἐλέγχειν καὶ ἐπιτιμᾶν, εἴ πως δυνηθῶ σὺν ἐμοὶ καὶ ὑμᾶς περισώσασθαι. – *PC* 122, 424: *Творенія*, т. 1, с. 433. Див. *MC* I, 61: *Творенія*, т. 1, с. 610; *MC* II, 83, 581: *Творенія*, т. 1, с. 853; *MC* II, 85, 602: *Творенія*, т. 1, с. 860-861; *MC* II, 87, 618: *Творенія*, т. 1, с. 866.

[15] *MC* I, 85: *CL* X/1, 83, c. 27: *Творенія*, т. 1, с. 661; *MC* II, 67, 473: *Творенія*, т. 1, с. 818.

[16] *MC* I, 60: *Творенія*, т. 1, с. 607.

[17] *MC* I, 85: *CL* X/1, 83, c. 27: *Творенія*, т. 1, с. 661. Див. *MC* I, 81: *Творенія*, т. 1, с. 654.

[18] *MC* I, 70: *Творенія*, т. 1, с. 631.

[19] «Я болію душею, тремчу, жахаюсь, я бажаю, щоб ви спаслися, щоб не відвернулися від своєї благої цілі...» – *MC* III, 18: *Творенія*, т. 2, с. 37. – Див. *MC* I, 30: *Творенія*, т. 1, с. 529; *MC* II, 85, 603: *Творенія*, т. 1, с. 861; *MC* III, 6: *Творенія*, т. 2, с. 15.

Турботи про економічний стан монастиря не повинні перешкоджати служінню духовним потребам спільноти. Преподобний наказує ігумену Миколаю не турбуватись про матеріальні справи[20]. Звертаючись до братів, які перебували у Греції, ігумен Студіону переконує їх, що він шукає не золота, а спасіння їхніх душ[21].

Благаючи повернутися тих братів, які відпали від спільноти, та вселяючи в них надію на Боже прощення, преп. Теодор говорив, що прагне взяти на себе, як духовний отець, всю відповідальність. Так, в одному з листів до свого учня Літоя він пише: «Я, грішник, ручаюсь за твоє спасіння»[22].

Для ігумена не існує особистого життя чи особистого спасіння – спасіння братів є його життям і спасінням. Він несе тягар свого служіння не для того, щоб себе спасти від осудження, а тому, що шукає спасіння своїх учнів[23]. Коли ігумен бачить, як його учні спасаються, то це для нього є великою радістю і насолодою. Для нього нема нічого приємнішого від того, щоб бачити своїх дітей спасенними[24].

Шлях кеновійного життя – це «праця взаємного спасіння»[25]. Виголошуючи щотижневі катехизи, преп. Теодор висловлює переконання, що вони служать і його спасінню, і братії[26]. Він надіється на своє спасіння разом зі своїми співбратами, розраховуючи на їхні молитви[27]. Він називає духовних дітей своїм спасінням[28]. Більше того, Теодор стверджує, що хоч і вважає себе недостойним Божої благодаті спасіння, однак, якщо його ченці спасуться, то й його Господь не залишить[29].

3.2. ДУХОВНЕ БАТЬКІВСТВО ЯК ВІДОБРАЖЕННЯ ПРЕДВІЧНОГО ВІТЦІВСТВА БОГА

Роздумуючи над суттю вітцівського покликання настоятеля, ігумен Студіону шукав її підстав у Святому Письмі. Тому багато уваги він присвячував темі вселенського Божого вітцівства. Предметом цього пункту буде аналіз Студитового розуміння Божого вітцівства, яке простягається на весь Всесвіт і служить

---

[20] «Не турбуйся про економічні справи – усі твої турботи нехай відносяться до душ (**καὶ τὴν οἰκονομικὴν φροντίδα, ἀλλ' ἔστω σοι πᾶσα ἡ φροντὶς ἀνήκουσα περὶ τῶν ψυχῶν**)». – *Ep*. 10, 79-80: *Творенія*, т. 2, с. 222. – Пор. *Testamentum*, *PG* 99, 1821: *Творенія*, т. 2, с. 858.

[21] Див. *Ep*. 439, 46-47: *Творенія*, т. 2, с. 461.

[22] **ἐγὼ ἐγγυητής σου τῆς σωτηρίας**, ὁ ἁμαρτωλός. - *Ep*. 154, 24-25: *Творенія*, т. 2, с. 690.

[23] Див. *MC* I, 68: *Творенія*, т. 1, с. 627.

[24] **Див.** *MC* I, 75: *Творенія*, т. 1, с. 642-643.

[25] *MC* III, 17: *Творенія*, т. 2, с. 35.

[26] Див. *MC* III, 25: *Творенія*, т. 2, с. 49.

[27] Див. *MC* I, 59: *Творенія*, т. 1, с. 605; *MC* I, 69: *Творенія*, т. 1, с. 631.

[28] Див. *MC* I, 14: *Творенія*, т. 1, с. 493.

[29] «Я справді переконаний, любі мої брати, що коли ви спасетесь, Господь не відішле мене у вогонь кромішній, хоч я й заслужив його через свої гріхи (**Πέπεισμαι γὰρ ὄντως, ἀδελφοί μου ἡγιασμένοι, ὅτι ὑμῶν σωζομένων, οὐ πάντως ἀποπέμψει με κύριος εἰς πῦρ ἐξώτερον, κἂν ὑπαίτιός εἰμι ἐκ τῶν οἰκείων ἔργων**)». – *MC* I, 68: CL X/2, 58, c. 161: *Творенія*, т. 1, с. 628.

правдивою моделлю для практикування духовного батьківства у монастирському середовищі.

3.2.1. Бог Отець – взірець духовного батьківства

Біблійний образ Отця захоплював Студита. Для свого ігуменського служіння він не знаходив іншого, кращого взірця, ніж Бог Отець. Студит переконаний, що Бог – єдиний Отець для всіх, у тому числі й для його ченців. Преп. Теодор сміливо накреслює вертикальну перспективу організації монастирської спільноти, на вершині якої є сам Бог Отець. Згідно з доктриною Святого, як для всіх християн, так і для студитів Бог Отець – єдиний духовний Отець у повному розумінні того слова, Він – їх єдиний правдивий вихователь і учитель.

3.2.1.1. Отець – джерело життя і вихователь

Студійський ігумен вірний біблійному образові Творця. Як у середовищі ченців, так і в контексті всієї Константинопольської Церкви він докладав великих зусиль для того, щоб зберегти правильне розуміння Бога і воплочення Божого Сина, особливо в часи іконоборства[30]. Однак не лише в обороні ортодоксії він проповідував правди, що стосувалися Триєдиного Бога. У своєму навчанні про монаше життя преп. Теодор звертався до біблійного образу Бога, який є джерелом життя. Виголошуючи катехизу, присвячену благодаренню і почитанню ікон, покликаючись на св. Івана Лествичника[31] та св. Івана Золотоустого[32], він звертає увагу своїх учнів на те, що одним із способів спасіння є благодарення Бога. Кожну людину Творець покликав з небуття до існування для того, щоб вона чинила добрі діла[33]. Преп. Теодор покликається тут на Павлове богослов'я сотворіння людини для добра: «*Бо ми Його твориво, створені в Христі Ісусі на добрі діла, які Бог наперед приготував, щоб ми в них перебували*» (Еф. 2, 10).

Отець є подателем не лише фізичного життя, але й духовного, бо через святе хрещення відбувається усиновлення і людина стає сином чи дочкою Божою. Цю думку преп. Теодор підтверджує словами св. Івана Богослова: «*А всім, що Його прийняли, їм владу дало дітьми Божими стати, тим, що вірять у Ймення Його, що не з крови, ані з пожадливости тіла, ані з пожадливости мужа, але народились від Бога*» (1, 12-13). Духовний вимір Божого синівства Отець удосконалює у

---

[30] **Див.** *Ep*. 156: *Творенія*, т. 2, с. 535-537; *Testamentum*, *PG* 99, 1813-1816; *Vita A* 64-81: *PG* 99, 173-189; *Vita B* 32-47: *PG* 99, 277-304.

[31] Див. *Scala paradisi* 28, 6: *PG* 88, 1132A.

[32] Див. *Хрещальні катехизи* 8, 19: в: Jean Chrysostome, *Huit Cathéchèses Baptismales*, ред. A. Wenger, SC 50bis, Paris 1970.

[33] «Отже, будемо благодарити Бога, передовсім, за те, що Він від небуття привів нас до буття, сотворив нас для благих діл, які Він приготував для того, щоб ми жили в них (**Εὐχαριστῶμεν οὖν τῷ Θεῷ, πρῶτον μὲν ὅτι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παρήγαγεν ἡμᾶς κτίσας ἡμᾶς ἐπ' ἔργοις ἀγαθοῖς, οἷς προητοίμασεν, ἵνα ἐν αὐτοῖς περιπατήσωμεν**)». – *PC* 29, 106: *Творенія*, т. 1, с. 282; *PC Valva* 29, пос. 2 і 3, с. 157. Див. також: *PC* 24, 88: *Творенія*, т. 1, с. 274; *PC Valva* 29, пос. 4, с. 138; MC III, 27, 97: *Творенія*, т. 2, с. 56; *Ep*. 454: *Творенія*, т. 2, с. 473.

монашому покликанні[34]. Заохочуючи своїх ченців до чеснотливого життя, автор пригадує їм, до чого їх сотворив Бог – бути синами Бога й Отця. Усиновлення – це гідність, яку отримали діти і спадкоємці Божі[35].

Творець є також добрим вихователем, який прагне досконалості своїх дітей. Св. ігумен Теодор, приготовляючи ченців до Пасхи й розбуджуючи у них завзяття до духовної боротьби, пригадує, яким добрим учителем є Господь: «Господь Бог наш, який перепоясує слабких силою, який піднімає злиденного з болота, який перетворює новонародженого у досконалу людину, з кожним днем укріпляє й удосконалює вас у благочесті»[36]. Бог провадить кожного ченця через усі нещастя і труднощі, адже Він сам є «утішителем нам і Він підбадьорює пригнічену і вимучену душу, щоб вона не впадала в тугу у нещастях...»[37]

3.2.1.2. Бог – єдиний Отець

Одним із улюблених імен Бога є для преп. Теодора ім'я *Отець*, адже для ченців Бог є «першим і істинним Отцем (ὁ θεὸς πρῶτος καὶ ἀληθινὸς πατὴρ)»[38], і Він сам дозволив себе так називати. Він – єдиний: «Один є у всіх Отець, перш за все, Бог»[39]. Це ім'я належить Богові, найперше, тому, що Він, як добрий батько,

---

[34] Див. *PC* 29, 106-107: *Творення*, т. 1, с. 282. Див. також: *PC* 24, 88: *Творення*, т. 1, с. 274.

[35] Див. *PC* 30, 112: *Творення*, т. 1, с. 285.

[36] *MC* I, 52: *Творення*, т. 1, с. 583. – Див. *MC* II, 85: *Творення*, т. 1, с. 861.

[37] οὐκ ἄλλος Θεός, μὴ γένοιτο ἄλλος δὲ παράκλητος, καθὼς γέγραπται, καὶ, ὧ τῆς ἀφάτου φιλανθρωπί ας παράκλησις ἡμῖν ὁ Θεὸς γίνεται. – *PC* 9, 29: *Творення*, т. 1, с. 247.

[38] *MC* I, 29: *CL* IX/2, 68, с. 190: *Творення*, т. 1, с. 527. – Див.: *MC* II, 46, 333: *Творення*, т. 1, с. 773; *MC* III, 26: *Творення*, т. 2, с. 56. Ця ідея співзвучна з поглядом св. Григорія з Назіянзу: «Отець дійсно є Отцем, реальніше ніж людина, бо Він – єдиний Отець, Отцем в єдиний спосіб, Отець єдиного Сина, єдино Отець, цілковито Отець... – *Oratio* 25, 16: Grégoire de Nazianze, *Discours*, ред. J. Bernardi, SC 247, Paris 1978.

[39] *MC* III, 6, 87: *Творення*, т. 2, с. 15. – Див. *MC* II, 107, 784: *Творення*, т. 1, с. 922. – Ідея Божого батьківства має глибоко біблійне походження. У Старому Завіті батьківство і усиновлення тісно між собою пов'язані. Знана на Сході формула усиновлення: «Я буду йому за Батька, а він буде Мені за сина» (2 Сам. 7, 14) відображає зв'язок Ягве з ізраїльським народом. Бог є Отцем царя Ізраїля, а цар є Його сином. Ягве є Отцем не через народження, але з огляду на історичне об'явлення в історії ізраїльського народу – його вибір, котрий виразився у виході з Єгипту. Господь називає Ізраїля своїм сином (див. Вих. 4, 22-23). Боже батьківство проявляється власне у тому, що Бог вибрав ізраїльський народ, який завдячує Йому своїм існуванням як нації. У пісні Мойсея про історію вибраного народу Бог названий Отцем: «Чи ж не Він Батько твій, твій Творець? Він тебе вчинив, і Він міцно поставив тебе» (Втор. 32, 6). Боже батьківство означало авторитет і захист з боку Ягве, а з боку народу – вірність і підданість Богові. Воно об'являлося найперше у батьківській любові і доброті Отця до свого народу, його захисті: «Як жалує батько дітей, так Господь пожалівся над тими, хто боїться Його» (Пс. 103, 13) і «в пустині, де ти бачив, що Господь, Бог твій, носив тебе, як носить чоловік сина свого, у всій дорозі, якою ви йшли, аж до вашого приходу до цього місця» (Втор. 1, 31). Ізраїль називає Бога Отцем тому, що Він є його визволитель, оборонець і учитель. Новозавітнє Боже батьківство об'являється через навчання і молитву Ісуса Христа. Ісус об'являє Бога як Отця. Син Божий безпосередньо пов'язаний з Отцем. Його спасительна місія полягала у сповненні волі Отця. У первісному християнстві ідея Божого батьківства була дуже поширена. У листах св. Павла сорок два рази Бог названий Отцем. – Див.: F. Manns, *Abba. Au risque de la paternité de Dieu*, Paris 1999, с. 41-204; I. Hausherr, *La paternità di Dio rivelata in Gesù Cristo*,

має велику любов[40]. «Він ніжно любить нас, бо Він наш Отець (φιλόστοργός ἐστι, πατὴρ γὰρ ὑπάρχει)»[41], – стверджує ігумен Студіону. Ніхто не має такої батьківської любові, як Бог[42]. Бог – Отець, який любить своїх дітей (φιλόστοργός), все влаштовує «добре, вчасно, благорозумно, із задумом, премудро, прекрасно, досконало» (καλῶς, διατίθησιν, εὐστόχως, εὐβούλως, πανσόφως, παγκάλως, ἀκαταλεί πτως)[43]. Він більше, ніж мати-годувальниця[44], прагне заспокоїти потреби спільноти і кожного ченця зокрема[45].

Коли спільнота Студіону збільшилася настільки, що стало бракувати матеріальних благ, деякі ченці почали нарікати на ігумена, що він необдумано приймає таку велику кількість монахів. Преп. Теодор, пояснюючи ситуацію, стверджує, що таке нарікання не походить від турботи про спасіння братії, а – від недовіри до Бога, бо дочасне життя монашої спільноти залежить від Небесного Отця, котрий безнастанно живить птиць, які не сіють і не жнуть (пор. Мт. 6, 33)[46].

Підтримуючи своїх учнів, які були змушені перебувати у вигнанні через напад арабів, він писав їм, що Отець не полишає своїх визнавців, а підтримує

---

15 (1974), н. 4, с. 17-26; J. Alfaro, *Dieu-Père*, EF, т. 1, с. 355-363; G. Ravasi, *La paternité de Dieu dans la Bible. Cycle de conférences bibliques*, Saint-Maurice 2002; P. Normand, *Un seul Dieu et Père*, Montréal 1988; T. Špidlík, *La spiritualità dell'Oriente cristiano. Manuale sistematico*, пер. з фр. M. Donadeo, Roma 1995, с. 48-49; J. M. Verlinde, *Ojciec wszelkiego ojcostwa*, "Pastores" 2 (1999), н. 1, с. 11-21.

[40] Див. *PC* 3: *Творення*, т. 1, с. 239; *PC* 7: *Творення*, т. 1, с. 245; *PC* 9: *Творення*, т. 1, с. 247; *PC* 12: *Творення*, т. 1, с. 254. – Див. X. Lacroix, *Passeurs de vie. Essai sur la paternité*, Paris 2004, с. 236-241.

[41] φιλόστοργός ἐστι, πατὴρ γὰρ ὑπάρχει. – *MC* II, 101, 732: *Творення*, т. 1, с. 905.

[42] «Юнак не кохає так своєї милої, ні батько своїх дітей, як ніжно любить нас Владика всього Бог. Він насолоджується нашим спасінням, Йому є приємною наша поведінка (...) То хто ж кого-небудь так полюбив: чи батько свого сина, чи мати свою дочку, чоловік жінку, товариш товариша, – як Він нас, зробивши і витерпівши стільки задля нас, яких полюбив? Ніхто не в силах виміряти і передати словом велич Його любові й благості (οὐχ οὕτως γονεὺς τὰ οἰκεῖα ἔγγονα φιλεῖ, ὡς ἡμᾶς στέργει καὶ ἀγαπᾷ ὁ δεσπότης τῶν ἁπάντων θεός; θέλγεται ἐπὶ τῇ σωτηρίᾳ ἡμῶν, ἐρωτεύεται ἐπὶ τῇ διαγωγῇ ἡμῶν (...) εἰς τὸ καταπαίζειν αὐτὸν καὶ καταπατεῖν ὡς στρουθίον καὶ ὄφιν σκολιάζοντα. τίς τοίνυν οὕτως ἠγάπησεν, ἢ πατὴρ υἱόν, ἢ μήτηρ θυγατέρα, ἢ ἀνὴρ γυναῖκα, ἢ φίλος φίλον, ὡς αὐτὸς ὑπὲρ ἡμῶν τῶν φιλουμένων τοιαῦτα δράσας καὶ πεπονθώς; ἀλλ' οὐκ ἂν ἔχοι τις εἰπεῖν καὶ λόγῳ μετρῆσαι τὸ ὑπερβάλλον τῆς ἀγάπης καὶ ἀγαθότητος αὐτοῦ)». – *MC* II, 85, 604-605: *Творення*, т. 1, с. 861.

[43] *Ep.* 6: *Творення*, т. 2, с. 213.

[44] Порівняння Бога з матір'ю зустрічається у Святому Письмі (Втор. 32, 18; Іс. 42, 14; 66, 12-24). Бог є Отцем з материнським серцем. – Див. F. Manns, цит. пр., с. 45.

[45] «...Всеблагий кормить наше тіло щорічними земними плодами, духовно пречистими тайнами більше, ніж мати і кормителька, піклується про нас і обіймає любов'ю. Бо ж мати до часу живить молоком своє дитя, а істинний Владика наш і Отець дає нам власне тіло і кров для їжі і пиття, і то завжди (Πρὸς τούτοις καὶ διατρέφει ἡμᾶς πεινῶντας ὁ ὑπεράγαθος, κατὰ μὲν τὸ σῶμα ταῖς ἐτησίοις τῆς γῆς καρποφορίαις, κατὰ δὲ τὸ πνεῦμα τοῖς ἀχράντοις μυστηρίοις, ὑπὲρ μητέρα καὶ τροφὸν ὁμειρόμενος καὶ περιεχόμενος ἡμῶν ἐρωτικῶς. Μήτηρ μὲν γὰρ γάλακτι τρέφει τὸ ἑαυτῆς τέκνον ἕως καιροῦ· ὁ δὲ ἀληθινὸς ἡμῶν δεσπότης καὶ πατὴρ τὸ οἰκεῖον σῶμα καὶ αἷμα δίδωσιν εἰς βρῶσιν καὶ πόσιν, καὶ τοῦτο διὰ παντός». – *PC* 24, 88-89: *Творення*, т. 1, с. 274. Правдоподібно, Студит запозичив це порівняння у Івана Лістивичника, якого він часто читав: *Scala paradisi* 7, 58: *PG* 88, 813D; 30, 5: *PG* 88, 1156C. – Див. *PC Valva*, с. 138-139, пос. 5.

[46] Див.: *MC* II, 30: *Творення*, т. 1, с. 734-735, 737; *MC* II, 75: *Творення*, т. 1, с. 832.

їх, коли вони переносять терпіння за віру: «О, яка велика турбота про нас блага Бога! Бо що Він не зробив з того, що слід було зробити? Під час самої втечі [через гоніння] Він дарував нам хліб, вино, рибу, усе інше, що було потрібно, і навіть більше, ніж потрібно, так що чудувалися ті, які це бачили»[47]. Сам Святий, перебуваючи в ув'язненні, висловлює переконання, що то Бог послав добрих людей, які підтримують його і духовно, і тілесно, адже Він «до засланих ради Нього завжди уважний, оберігає, здобуває, піклується більше, ніж можна було надіятися» (ἐν παντὶ τοὺς δι΄ αὐτὸν ὑπεροριζομένους προφθάζει, φυλάττει, προνοεῖται, φροντίζει ὑπὲρ ὃ ἐλπίζει)[48].

Вершиною любові Отця до людей був прихід на землю Його Єдинородного Сина, якого Він послав для спасіння світу (пор. Ів. 3, 16). Завдяки Синові людина стала царем і священиком Отця (пор. Од. 1, 5-6)[49]. Бог таким чином відкидає переступ Адама і повертає людину до первісного стану. Відновлення людини здійснює Бог, який бажає, щоб усі люди спаслися.

Для чернечого стану Боже батьківство особливо виражається в тому, що Отець замінює монахам батька й матір[50]. Покинувши батьків, братів і сестер, ченці стають співжителями святих, родом вибраним і царським священством (пор. 1 Пт. 2, 9); залишивши рідні сторони, монахи переселяються до небесної батьківщини, до «*міста, що має підвалини, що Бог його будівничий та творець*» (Євр. 11, 10). Якщо Бог – Отець, то студійські ченці повинні служити Йому, як «рідні сини», – вважає преп. Теодор[51].

Для ченців, які не мають ніякого спадку, часткою є «лише Бог»[52]. Лише на Нього має уповати монах протягом всього свого монашого подвигу (пор. Пс. 42 (41), 12), щоб і в майбутньому віці він міг назвати Його своїм Отцем[53].

3.2.2. Ігумен – отець на взір Бога-Отця

Ігумен монастиря, будучи духовним отцем, бере участь у єдиному духовному батьківстві Бога. Для преп. Теодора в його ігуменському служінні не існувало іншої, кращої моделі, ніж вселенське Боже вітцівство. Монастирем, як мікрокосмосом, у розумінні преп. Теодора, необхідно керувати за тим самим принципом, що й усім світом, а саме: як Бог є Отцем для всіх, так і настоятель є батьком спільноти; як всесвітом керує єдиний Отець, так і в монастирі повинен бути один ігумен. Бути отцем – найголовніша прикмета ігумена і, остаточно, сенс його буття у цій функції. У цьому пункті ми присвятимо особливу увагу

---

[47] **Ὡς πολλὴ ἡ τοῦ ἀγαθοῦ Θεοῦ ἡμῶν κηδεμονία. Τί γὰρ ἔδει ποιῆσαι καὶ οὐκ ἐποίησεν; Ἐπ᾽ αὐτῇ τῇ φυγῇ ἄρτους ἡμῖν ἔβλυσεν, οἴνους, ἰχθύας, ὅσα ἄλλα κατὰ χρείαν, ἀλλὰ γὰρ καὶ ὑπὲρ τὴν χρείαν· ὡς ἐκστῆναι τοὺς ὁρῶντας.** – *PC* 43, 156: *Творення*, т. 1, с. 306.

[48] *Ep*. 152: *Творення*, т. 2, с. 688. – Див. Б. Дзюрах, *Духовне життя монаха*... цит. пр., с. 186-188.

[49] Див. *PC* 12, 42-44: *Творення*, т. 1, с. 253-254; *PC* 24, 87: *Творення*, т. 1, с. 273; *PC* 40, 146: *Творення*, т. 1, с. 301; *PC* 73, 256: *Творення*, т. 1, с. 352; *MC* II, 107: *Творення*, т. 1, с. 922; *PC* 40: *Творення*, т. 1, с. 301.

[50] Див. *MC* I, 29: *CL* IX/2, 68, с. 190: *Творення*, т. 1, с. 527.

[51] Див. *MC* III, 46: *Творення*, т. 2, с. 93.

[52] Див. *MC* III, 41: *Творення*, т. 2, с. 83.

[53] Див. *MC* II, 11: *Творення*, т. 1, с. 690; *MC* II, 109: *Творення*, т. 1, с. 927; *MC* III, 36: *Творення*, т. 2, с. 72.

тому, яким чином Студит застосовував свою концепцію вітцівства до конкретних реалій життя спільноти.

3.2.2.1. Батьківське покликання настоятеля

Після Бога – єдиного Отця – отцем для ченців покликаний бути настоятель, якого називають просто *отець*[54]. Взірцем для ігумена повинно бути батьківство Бога, йому належить наслідувати Отця[55]. Ігумен з моменту його вибору стає повновладним главою спільноти. Однак преп. Теодор Студит нечасто вживав термінологію, яка б виражала абсолютну і одноосібну владу настоятеля. Він сам намагався наголошувати, що ігуменство не полягає у владному керуванні [56]. Окрім звернень до своїх підопічних «брат», «отець», йому до вподоби було називати членів монастиря своїми «дітьми»[57]. Саме в них преп. Теодор бачить зміст свого ігуменського служіння та й свого життя[58].

У своїх катехизах він часто виражав свідомість свого покликання бути отцем[59]. А ще частіше він висловлювався про свою недостойність такої великої і відповідальної функції, адже, згідно з його поглядами, ігумен несе особисту відповідальність перед Богом за доручених йому дітей, за яких після смерті

---

[54] Див. *MC* II, 2, 11: *Творенія*, т. 1, с. 670; *MC* II, 10, 64: *Творенія*, т. 1, с. 687; *MC* II, 17, 118: *Творенія*, т. 1, с. 705; *MC* II, 44, 313: *Творенія*, т. 1, с. 766; *MC* II, 65, 454: *Творенія*, т. 1, с. 812; *Ep*. 126: *Творенія*, т. 2, с. 492; *Laudatio Platonis,* 15: *PG* 99, 817; *Testamentum*, *PG* 99, 1817; *Hypotyposis*, 1: *PG* 99, 1704: *Творенія*, т. 2, с. 822; *Ep*. 554: *Творенія*, т. 2, с. 322. – Див. J. Leroy, *Le monachisme studite*, в: Théodore Stoudite, *Les grandes catéchèse (Livre I); Les épigrammes (I-XXIX).* Présentation, traduction et notes par Florence de Montleau, SO 79, Abbaye de Bellefontaine, 2002, c. 77; T. Špidlík, *Il monachesimo secondo la tradizione dell'Oriente cristiano*, Roma 2007, c. 114-115. Настоятельку жіночого монастиря преп. Теодор називає «матір'ю», а монахинь її «дочками». – *Ep*. 460: *Творенія*, т. 2, с. 479; *Ep*. 118: *Творенія*, т. 2, с. 483; *Ep*. 134: *Творенія*, т. 2, с. 505.

[55] Див. *MC* II, 65, 456: *Творенія*, т. 1, с. 813. Цю ідею преп. Теодор запозичив у Святого Василія Великого (*PG* 31, 1385). – Див. I. Hausherr, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, OCA 144, Roma 1955, с. 20-23; той же, *Siate imitatori del Padre*, "Monastica" 10(1969), н. 1, с. 2-5.

[56] «Я розмовляю і далі буду розмовляти з вами по-братерськи і з любові, а не по-начальницьки і не владно (καὶ **διὰ τῆς πρὸς ὑμᾶς νουθεσίας νουθετούμενος καὶ συνετιζόμενος· ἀδελφικῶς γὰρ καὶ ἀγαπητικῶς καὶ οὐκ αὐθεντικῶς, οὐδὲ ἐξουσιαστικῶς ἡ πρὸς ὑμᾶς ὁμιλία ἡμῶν καὶ γίνεται καὶ γενήσεται (...)**» – *MC* II, 34, 254: *Творенія*, т. 1, с. 747. – Див. *MC* II, 78, 544: *Творенія*, т. 1, с. 841; *MC* I, 51: *Творенія*, т. 1, с. 580.

[57] Див. *MC* I, 67: *Творенія*, т. 1, с. 625; *MC* II, 116: *Творенія*, т. 1, с. 945; *MC* II, 62: *Творенія*, т. 1, с. 807; *MC* II, 89: *Творенія*, т. 1, с. 871; *MC* II, 109: *Творенія*, т. 1, с. 927; *MC* III, 6: *Творенія*, т. 2, с. 13; *Ep*. 92, ч. 3: *Творенія*, т. 2, с. 698.

[58] «Ви воістину мої діти, моє здоров'я, кріпость, упокоєння, втіха, радість і вінець. З вами – благополуччя, щастя, празник, слава, багатство, радість, насолода і задоволення (**ὡς ἀληθῶς τέκνα μου καὶ ὑγεία καὶ εὐεξία, ἀνάπαυσις καὶ παρηγόρησις, χαρὰ καὶ στέφανος**)». – *MC* I, 42: *CL* IX/2, 16, с. 43: *Творенія*, т. 1, с. 555.

[59] Такою самою свідомістю жили і ченці Теодора не тільки за його життя, але й по смерті. Ігумен Навкратій, що одразу після смерті Преподобного став його наступником, у своєму посланні до всіх духовних чад називав Студита «спільним отцем». – Див. *Naucratii confessoris enciclica de obitu sancti Theodori Studitae*, *PG* 99, 1825-1850; рос. пер.: Преподобный Навкратий, исповедник и игумен Студийский (ок. 760-765 – 18 апреля 848), *Окружное послание о смерти преподобного Феодора Студита*, в: http://st-elizabet.narod.ru/st_otsi/raznoe/naukratios_theodore.htm [25. 07. 2007].

повинен буде дати звіт. Його завданням є представити Богові своїх дітей «непорочними і бездоганними»[60]. Ігумен Студіону наголошує, що в день суду Господь вимагатиме відповіді за кожного ченця, зокрема, і запитає, чи під час служіння ігумен нічого не опустив (пор. Євр. 13, 17) [61].

Він вбачає навіть певну небезпеку у тому високому званні. Святий, роздумуючи над величчю ігуменського сану, і труднощами, які з цим пов'язані, звертаючись до учнів, висловлює сильне хвилювання, адже йому доручена велика кількість осіб, що прагнуть спасіння, і він повинен їх захищати від багатьох небезпек[62]. Преподобний відчуває навіть страх перед ігуменським служінням, яке він називає великим і страшним ділом, наповненим численними небезпеками[63]. Тому настоятельське служіння повинно відзначатися щирою батьківською старанністю як за весь монастир, так і за кожного члена зокрема[64].

Ігумен повинен охоплювати своєю турботою обидві сфери життя – і матеріальну, і духовну: «Я турбуюсь про вашу душу і тіло... я переживаю про те, як вас наситити і духовно, і тілесно, як спасти від почуттєвих і духовних спокус, а тому, майже завжди, наражаюся на рани, журбу і страждання»[65]. Студійський ігумен вважає, що настоятель має подавати своїм підопічним «духовну і тілесну поживу»[66]. Перебуваючи в довгій розлуці з братами, преп. Теодор уболіває

---

[60] *MC* II, 113, 834: *Творенія*, т. 1, с. 938.

[61] Див. *PC* 77, 266: *Творенія*, т. 1, с. 357; *PC* 111, 381: *Творенія*, т. 1, с. 413; *MC* I, 16: *Творенія*, т. 1, с. 499; *MC* II, 77, 530: *Творенія*, т. 1, с. 836; *MC* II, 101, 728: *Творенія*, т. 1, с. 904; *Ep*. 146: *Творенія*, т. 2, с. 520. Таку саму відповідальність несе й ігуменя стосовно своїх монахинь, як зазначає преп. Теодор у порадах своїй духовній дочці ігумені Євфросинії, яка очолювала один з жіночих монастирів. – *Ep*. 118: *Творенія*, т. 2, с. 483; *Ep*. 132: *Творенія*, т. 2, с. 502. – Цю ідею преп. Теодор запозичив у св. Василія Великого: *RFT*, 48: *PG* 33, 1037. – Див. також *PC Valva*, с. 467, пос. 1. - Пор. J. Soler, *Die geistliche Mutterschaft im frühen Mönchtum als Anfrage an unsere Zeit*, "Erbe und Auftrag" 63(1987), c. 167-183; J. Sudbrack, *Geistliche Vaterschaft – geistliche Mutterschaft*, "Communio" 28(1999), c. 128-136.

[62] «...Я боюся, тремчу, зітхаю і уболіваю: бо управляти душами і керувати таким множеством людей, де щоденно стається і виникає стільки всяких видимих і невидимих спокушувань, як ви це розумієте і без нашого роз'яснення, діло нелегке (**τήν τε δυσχέρειαν τῆς προστασίας καὶ τὸ δυσπόριστον τοῦ πράγματος·τῷ ὄντι γὰρ ἔργον ἐστὶν ἄρχειν ψυχῶν καὶ καθηγεῖσθαι λαοῦ τοσούτου, ἐφ' ὧν ὅσα τὰ συμπίπτοντα καὶ παριστάμενα ἀοράτως τε καὶ ὁρωμένως ἐν ἑκάστῃ ἡμέρᾳ, ἴστε καὶ ἡμῶν μὴ λεγόντων**)». – *MC* II, 82, 573: *Творенія*, т. 1, с. 851. Див. *MC* II, 10, 63: *Творенія*, т. 1, с. 686; *Ep*. 132: *Творенія*, т. 2, с. 501-502.

[63] **εἶλου γὰρ ἔργον κινδύνων πολλῶν γέμον**΄. – *Epigram*. 4, 3. Див. *MC* I, 12: *Творенія*, т. 1, с. 486. Див. *MC* I, 16: *Творенія*, т. 1, с. 498; *MC* II, 101, 727: *Творенія*, т. 1, с. 904. – Пор. Й. Дачкевич, цит. пр., с. 99.

[64] Див. *MC* II, 64: *Творенія*, т. 1, с. 810; *MC* II, 78: *Творенія*, т. 1, с. 841.

[65] *MC* II, 5: *Творенія*, т. 1, с. 676; *MC* II, 30: *Творенія*, т. 1, с. 733. – Про вплив ідей преп. Пахомія на преп. Теодора відносно зовнішньої організації монастиря див. E. Marin, *De Studio coenobio Constantinopolitana*, Paris 1897, c. 27-49.

[66] *MC* II, 115: *Творенія*, т. 1, с. 942. Див. *MC* II, 102: *Творенія*, т. 1, с. 935; *MC* III, 2: *Творенія*, т. 2, с. 3. Роль ігумені преп. Теодор розуміє, як матері і кормилиці, яка піклується про своїх дітей і навіть готова віддати за них життя: ἔχου **δὴ ὁμοίως καὶ τῆς κυβερνήσεως τῶν ὑπὸ χεῖρα ἀδελφῶν**, καθηγουμένη **ἐν Κυρίῳ μετὰ πάσης μακροθυμίας**, μετὰ **συμποθείας**, μετὰ ἐκζητήσεως **τῶν ὀφειλομένων**, μήτε **καταπιέζουσα σφοδρῶς**, ἀλλ΄ ὡς **ἂν τροφὸς θάλπῃ τὰ ἑαυτῆς τέκνα τὰ κατ΄** αὐτὰς ὀμειρομένη, **ὡς καὶ αὐτὴν τὴν ψυχὴν προέσθαι ὑπὲρ αὐτῶν (...)**. – *Ep*. 460, 20-25: *Творенія*, т. 2, с. 479.

за них і звертається до них листовно, тривожиться, коли не має від них новин[67].

Батько радіє, коли бачить своїх дітей щасливими, ігумен-отець рівно ж тішиться успіхами своїх духовних дітей, їхніми чеснотами, здоров'ям та благочестям[68]. Звертаючись до братії після Чотиридесятниці і похваляючи їхні духовні подвиги, преп. Теодор радіє духовним надбанням своїх чад, «бо ж що може бути радісніше для отця від того, щоб бачити, як його діти міцніють в чесноті і процвітають в духовному зростанні?»[69] Усі свої старання, всі свої батьківські почуття ігумен звертає на те, щоб бачити своїх учнів «дітьми Божими, дітьми світла і благочестя, – благими, істинними і бездоганними – у досконалості богонатхненної мудрості»[70].

Ігуменське покликання преп. Теодор вважає, з одного боку, чимось надзвичайно складним для здійснення, а з іншого – приємним служінням, адже воно приємне Богові. Звертаючись до ігумені Євфросинії, яка почувалася обтяженою настоятельським обов'язком, ігумен Студіону зауважує, що це служіння подобається Богові і, що Він поручав його апостолові Петрові[71].

Ігумен Студіону ніколи не керувався почуттям вищості, і навіть тоді, коли йому доводилося карати ченців, він пояснював свою строгість тим, що робив це «з надмірної турботливості і з ніжної батьківської любові (ἀλλ᾽ ἐξ ἄγαν περιπονήσεως καὶ ἐκ φιλοστόργου καὶ πατρικῆς ἀγαπήσεώς μου)»[72]. Теодор ніколи не говорить про своїх ченців як про підлеглих, а називає їх отцями, братами, синами. Преподобний, вдаючись до порівняння з матір'ю, яка безнастанно дбає про своїх дітей, старається годувати їх смачною їжею, вбачає у служінні ігумена подібне завдання, адже він повинен давати своїм дітям те, що корисне, вишукану їжу і в достатній кількості. Цією їжею, за словами Студита, є сповнення Божої волі (пор. Ів. 4, 34)[73].

---

[67] «...Я тужу і непокоюся, як ви там перебуваєте, чи ви здорові душевно і тілесно... своєю душею я немовби перебуваю там з вами, піклуюсь і споглядаю вас». – *MC* II, 62: *Творенія*, т. 1, с. 806. Див. *MC* II, 73: *Творенія*, т. 1, с. 827.

[68] Див. *MC* I, 22: *Творенія*, т. 1, с. 511-512; *MC* I, 80: *Творенія*, т. 1, с. 652; *MC* II, 83: *Творенія*, т. 1, с. 808; *MC* II, 103: *Творенія*, т. 1, с. 911; *MC* II, 111: *Творенія*, т. 1, с. 932; *MC* II, 117, 872: *Творенія*, т. 1, с. 950; *MC* III, 19: *Творенія*, т. 2, с. 38; *MC* III, 41: *Творенія*, т. 2, с. 82.

[69] *MC* II, 116, 857-858: *Творенія*, т. 1, с. 945. – Див. *MC* III, 13: *Творенія*, т. 2, с. 26.

[70] *MC* II, 120: *Творенія*, т. 1, с. 960.

[71] «...Ніщо не є так приємне Богові, як діло пастирювання і керування ближніми, сам Він говорив великому Петрові: *якщо ти любиш мене, паси вівці мої* (Ів. 21, 17) і ще: *як здобудеш дорогоцінне з нікчемного, будеш як уста Мої* (Єрем. 15, 19) (...) (οὐδὲν γὰρ οὕτως ἀγαπητὸν θεῷ ὡς τὸ ποιμαίνειν καὶ ὁδηγεῖν τοὺς ἑπομένους. φησὶ γὰρ πρὸς τὸν μέγαν Πέτρον· εἰ ἀγαπᾷς με, ποίμαινε τὰ πρόβατά μου. καὶ πάλιν ὁ ἐξάγων ἄξιον ἐξ ἀναξίου ὡς στόμα μου ἔσται. καὶ πάλιν· ὁ ἐπιστρέψας ἁμαρτωλὸν ἐκ πλάνης ὁδοῦ αὐτοῦ σώσει ψυχὴν αὐτοῦ ἐκ θανάτου καὶ καλύψει πλῆθος ἁμαρτιῶν)». – *Ep*. 482, 39-43: *Творенія*, т. 2, с. 504. – Див. Б. Дзюрах, *Духовне життя монаха*... цит. пр., с. 326-327, пос. 174.

[72] *MC* II, 78, 544: *Творенія*, т. 1, с. 841. – Див. T. Špidlík, *Superiore-padre: l'ideale di san Teodoro Studita*, StMiss 36 (1987), c. 116.

[73] Ἀδελφοὶ καὶ πατέρες καὶ τέκνα, εἰ μήτηρ φιλεῖ τὰ ἑαυτῆς ἔκγονα διατρέφειν (φύσεως γάρ ἐστιν ἰδίωμα ἐπὶ τὰ ἑαυτῆς τέκνα καταγίνεσθαι), πῶς οὐχὶ καὶ ἡμεῖς οἱ ἁμαρτωλοὶ ποθοῦμεν ὑμᾶς διατρέφειν; καὶ εἰ ἐκείνη ὧδε κἀκεῖσε περιαθροῦσα καὶ περιτρέχουσα ἐρανίζεται τὰ τροφῆς ἐπιτήδεια, πῶς οὐχὶ καὶ ἡμεῖς οἱ πένητες συνεισοίσωμεν ὑμῖν τὰ χρήσιμα. – *MC* II, 107, 783: *Творенія*, т. 1, с. 921-922.

Кожну зустріч з ченцями, кожну катехизу преп. Теодор вважав приємною і радісною, бо ж для ігумена нема нікого ріднішого, ніж його духовні діти[74].

Ігумен переживає, коли хтось із його дітей відлучається від спільноти і покидає монастир, адже кожен батько вболіває за втраченим сином[75]. Журячись втечею одного з ченців, преп. Теодор висловлює намір докласти всіх зусиль для того, щоб його відшукати[76].

Преп. Теодор не віддавав переваги комусь зі своїх учнів чи якійсь спільноті, а радше намагався бути «таким самим отцем для всіх і нікому не віддавав переваги на шкоду іншим»[77]. У листі до учня Миколая, піднесеного в сан ігумена, преп. Теодор наказує йому, щоб його любов однаково огортала всіх членів монастиря. Нікого він не має права виділяти з-посеред своїх духовних дітей. Ігумен повинен посвячувати учням цілого себе, жертвуючи своїми особистими бажаннями[78].

3.2.2.2. Ігумен – єдиний отець монастиря

У монастирі ігуменові повірена влада [79]. Нічого в монастирі не може відбуватися без нього, він повинен бути добре обізнаний з усіма справами, що стосуються як цілої спільноти, так і кожного ченця зокрема. Настоятель зосереджує в своїй особі повноту влади не тільки в духовних справах, але й у матеріальних[80]. Преп. Теодор не допускає жодної дискусії на тему найвищого авторитету ігумена[81] і вважає двовладдя неприпустимим у монашій спільноті[82]. Своє бачення ігумен Студіону обґрунтовує тим, що таке зарядження походить від самого Бога. До такого переконання студійський ігумен прийшов, зіткнувшись з проблемою, яка виникла в Студіоні у зв'язку з тим, що частина ченців почала

---

[74] «...У мене після Бога нема нікого – ні батька, ні матері, ні братів, ні сестер, ні родичів, ні друзів, крім вас, моїх дорогих удов, дітей, братів і отців, так і у вас, крім мене, теж нікого нема (μετὰ θεὸν **ἔχω τινὰ ἄλλον, οὐ πατέρα, οὐ μητέρα, οὐκ ἀδελφούς, οὐκ ἀδελφάς, οὐ συγγενεῖς, οὐ φίλους, πάρεξ ὑμῶν τῶν φιλτάτων μου μελῶν καὶ τέκνων καὶ ἀδελφῶν καὶ πατέρων, οὔτε ὑμεῖς πλὴν ἐμοῦ** τοῦ **ἀχρείου καὶ ἁμαρτωλοῦ**)». – *MC* II, 14, 91: *Творенія*, т. 1, с. 696. – Див. *Ep.* 480, 44-50: *Творенія*, т. 2, с. 501; *Testamentum*, *PG* 99, 1817.

[75] Див. *MC* II, 43-44: *Творенія*, т. 1, с. 764-767; *Ep.* 493, 13-17: *Творенія*, т. 2, с. 514.

[76] Див. *MC* II, 10,68: *Творенія*, т. 1, с. 688.

[77] *MC* II, 102: *Творенія*, т. 1, с. 935. Див. *Testamentum*, *PG* 99, 1817. Такі самі вимоги ставить преп. Теодор й ігумені Євфросинії: οὗ **τί ἂν γένοιτο σωτηριωδέστερον; τὸ πιστευθέν σοι ποίμνιον τοῦ** θεοῦ **ποιμαίνοις ὁσίως ὡς** μήτηρ **πνευματική**, ἀλλ' οὐκ **ἄρχουσα ἀνθρωπίνως**, ὡς **τυποῦσα δι' ἑαυτῆς ἐν τοῖς κατ'ἐντολήν**, ἀλλ' οὐκ **ἀπαιτοῦσα τὰ ὑπὲρ δύναμιν**, ὡς **ἐπ'** ἴσης **ἐν πάσαις τῇ ἀγάπῃ** καταμεριζομένη, ἀλλ' οὐ **προστιθεμένη ἄλλῃ ἄλλως δι'** αἵματος **τρόπον.** – *Ep.* 465, 18-23: *Творенія*, т. 2, с. 483.

[78] «Твої ж і тіло, і душа, не говорю вже про якісь інші речі, повинні бути уділені з рівною любов'ю до всіх твоїх духовних синів і братів (σοῦ **δὲ καὶ τὸ σῶμα καὶ ἡ ψυχή**, μή **τί γε ἄλλο**, ἔστωσαν διαμεμερισμένα **ἐν ἰσότητι ἀγάπης πᾶσι τοῖς πνευματικοῖς σου τέκνοις καὶ ἀδελφοῖς**)». – *Ep.* 10, 29-31: *Творенія*, т. 2, с. 221.

[79] Див. *MC* II, 42, 300: *Творенія*, т. 1, с. 762.

[80] Див. M. Kaplan, *Les moines et leurs biens fonciers à Byzance du VIII-ème au X-ème siècle: acquisition, conservation, et mise en valeur,* RB 103 (1993), с. 212-213.

[81] Див. *MC* I, 50: *Творенія*, т. 1, с. 578.

[82] Див. *MC* I, 45: *Творенія*, т. 1, с. 561-564.

віддавати перевагу економові монастиря Йосифові, який був рідним братом преп. Теодора. Вони подумали, що Преподобний допускає цю слабкість з огляду на братерські стосунки[83]. Але для ігумена це означало, що брати-ченці створюють ситуацію двовладдя. З покорою визнаючи, що він не має жодних достоїнств виконувати найвищу владу у спільноті, студійський ігумен водночас твердо заявив, що у монастирі не може бути двовладдя, і як є один Господь для світу, один єпископ у єпархії, один патріарх, так і повинен бути один ігумен – єдиний отець монастиря[84]. Якщо ченці не приймають такого погляду, то, на думку преп. Теодора, вони добровільно відділяють себе від спільноти. Вони стають чужими не тільки для ігумена, але й для Бога. Такі ченці не можуть називатися синами і більше не належать до монастирської братії[85].

І ще одного разу доводилось преп. Теодору повчати братів про єдиність ігумена і повноту його влади в монастирі. У 809 р. він важко захворів і йому довелося призначити заступника – Калогера[86]. У Студіоні виникло замішання відносно кандидатів на ігуменство, яке викликало безлад. Однак невдовзі Преподобний видужав. Він різко спротивився непорозумінням, які виникли в спільноті, скасувавши своє попереднє рішення і ствердивши, що старець є лише його заступником. Натомість він пригрозив покаранням тим ченцям, які передчасно ведуть дискусії про наступника ігумена[87].

Питання єдиності ігумена в монастирі насправді не було простим. Його слід розглянути в перспективі двох знакових подій у житті студійського братства: першою було призначення молодого Теодора ігуменом Саккудіону у 794 р., що його здійснив хворий Платон, а другою – перехід Теодора до Константинополя у Студіон у 798 р.

Преп. Теодор завдячував своєму дядькові Платонові дуже багато. Завдяки вихованню Платона Теодор став у Саккудіоні одним із найкращих його учнів[88]. Тому коли у 794 р. ігумен Платон тяжко захворів і відчув небезпеку смерті, він передав своє ігуменство племінникові Теодору[89]. Проте невдовзі здоров'я ігумена

---

[83] Там само: *Творенія*, т. 1, с. 561. – **Див.** *MC Montleau*, с. 347, пос. 2.

[84] «Але Господь наш Ісус Христос сказав, що царство, розділене в собі, не встоїться (Мт. 12, 25). Якщо є дві влади, то виходить вже багатовладдя, а якщо є багатовладдя, то виникають угруповання, а угруповання – причина загибелі (...) Один, як сказано, Господь і законодавець, єдина держава, єдина влада, одне верховенство Боже, який керує всесвітом. Це верховенство є джерелом всякої мудрості, благості і порядку, розповсюджується на всі сотворені ним і підвладні йому творіння, його подібність дана лише людині... На взір цього верховенства далі влаштоване всяке управління і всяка влада... один патріарх, один митрополит у своїй митрополії, один єпископ у своїй єпархії і один ігумен у монастирі». – *MC* I, 45: *Творенія*, т. 1, с. 561-562. Див. *MC Montleau*, с. 348-349; J. Leroy, *Le monachisme studite*, **цит. пр., с. 79-80.**

[85] Див. *Там само*: *Творенія*, т. 1, с. 564; *MC* I, 55: *Творенія*, т. 1, с. 561. Пор. А. Доброклонскій, *Преп. Ѳеодоръ, исповѣдникъ и игуменъ студійскій*, ч. 1, цит. пр., с. 559.

[86] Див. *MC* II, 112, 826: *Творенія*, т. 1, с. 561; *MC* II, 118, 882: *Творенія*, т. 1, с. 954; O. Delouis, *Saint-Jean Baptiste*... цит. пр., с. 106.

[87] Див. *MC* II, 118, 882-884: *Творенія*, т. 1, с. 954; J. Leroy, *Le monachisme studite*... цит. пр., с. 79-80.

[88] Про вплив преп. Платона на духовне формування Теодора див. п. **2.2.2.**

[89] Див. *Laudatio Platonis* 25: *PG* 99, 828: *Творенія*, т. 2, с. 165; *Vita A* 15-16, *PG* 99, 133: *Творенія*, т. 1, с. 11-12; *Vita B* 11: *PG* 99, 248-249: *Творенія*, т. 1, с. 75-76; *Vita C*: ВВ 21 (1914)**, с. 266.**

Платона поліпшилося і *de facto* у монастирі залишилося два ігумени. Платон був для Теодора більше, ніж духовним отцем. Теодор називав його «наша глава», «мій пан і отець»[90]. Про гармонійну співпрацю двох ігуменів у виконанні настоятельського служіння свідчить немовби ототожнення двох осіб у функції одного ігумена: «Особу мого отця, а також і мою, якщо хочете, ви можете (хоч я цього недостойний) називати одним, як і сам отець наставляє вас»[91]. На практиці таке ототожнення було навіть необхідним для збереження єдності монастиря, адже значна частина ченців були вихована саме преп. Платоном[92] і була небезпека того, що вони іґноруватимуть молодого ігумена[93]. Отже, не викликає сумніву те, що у Саккудіоні функціонували два ігумени, які виконували своє служіння разом[94].

Ситуація вимагала змін, коли у 798 р. саккудіонських монахів було запрошено оселитися в столиці у древньому монастирі Студіон. Преп. Теодор і частина монахів переїхали до Константинополя. Однак зв'язок з Саккудіоном ніколи не переривався, адже для Теодора це був монастир його духовного народження. Між монастирями існувала тісна співпраця. Більше того, обидва монастирі, Саккудіон і Студіон, залишилися під ігуменством Теодора. Таким чином, реально преп. Теодор був дійсним ігуменом двох монастирів[95]. Функція преп. Платона дедалі більше ставала функцією почесного ігумена, який своїми порадами допомагав у керуванні монастирем[96]. Преп. Теодор, однак, постійно покликався на авторитет свого отця, завжди покладався на його молитву та плекав до нього щире довір'я[97]. Така ситуація проіснувала аж до 814 р., коли помер славний фундатор Саккудіону[98].

---

[90] *MC* I, 45: *Творенія*, т. 1, с. 562. Див. А. Доброклонскій, *Преп. Ѳеодоръ, исповѣдникъ и игуменъ студійскій*, ч. 1, цит. пр., с. 348-349.

[91] *MC* I, 45: *Творенія*, т. 1, с. 563.

[92] Преп. Платон вважався засновником Саккудіону, його «архітектором» і «керманичем». – Див. *Vita B* 8: *PG* 99, 245: *Творенія*, т. 1, с. 73; *MC* I, 6: *Творенія*, т. 1, с. 472.

[93] На це натякав сам Теодор. – Див. *MC* I, 45: *Творенія*, т. 1, с. 562; *MC* I, 60: *Творенія*, т. 1, с. 605-606.

[94] Див. O. Delouis, *Saint-Jean Baptiste*... цит. пр., с. 158-161.

[95] Див. *Anastasius Bibliothecarius sermo Theodori Studitae de Sancti Bartholomeo apostolo,* вид. U. Westerbergh, (Studia Latina Stockholmiensia 9), Stockholm 1963, c. 19. Ch. Vorst, *La translation de S. Théodore Studite et de S. Joseph de Thessalonique*, AnBoll 32(1913), с. 55.

[96] Переїхавши до Студіону, преп. Теодор залишає на чолі Саккудіону свого рідного брата Йосифа. Даючи йому настанови, Преподобний нагадує, щоб він радився з їхнім «спільним паном, отцем, учителем», тобто преп. Платоном, який залишився з ним у Саккудіоні. Епітерети були призначені рівно ж з благословення Платона. – Див. *MC* I, 57: *Творенія*, т. 1, с. 597-598.

[97] Преп. Теодор ставився до дядька Платона з глибоким синівським благоговінням: «Ти – моє світло, яке завжди сяє серед похмурих душевних помислів, жезл, котрий скріплює неміч мого серця, переміна нудьги у жвавість, благовістя, радість, намащення, свято, слава. Без тебе і сонце є нерадісним для мене; я волів би не бачити світла, ніж не бачити твого образу; ніщо на землі для мене не приємне без твоєї присутності; бо що може бути бажанішим від істинного отця, навіть перед очима Божими? Це знає син, котрий любить отця, і воістину рідний» (**σύ μου τὸ φῶς**, ὁ ἀειφανὴς **λύχνος τῶν ἐν ψυχῇ σκοτεινῶν λογισμῶν**, ῥάβδος **ὑποστηρίζων μου τὸ ἄτονον τῆς** καρδίας, **ἀθυμίας μεταβολή**, προθυμίας **ἀλοιφή**, **εὐαγγέλιον**, χαρά, **ἑορτή**, **εὐδοξία**. **ἄνευ σοῦ καὶ ὁ ἥλιός** μοι **κατηφής**. **ἐγὼ τὸν ἀέρα βλέπειν οὐκ ἤθελον ἢ τὸν σὸν προσβλέπειν χαρακτῆρα**. οὐδέν μοι **ἦν ἡδὺ τῶν ἐπὶ γῆς μὴ παρούσης τῆς σῆς συνουσίας**. τί γὰρ **πατρὸς ἀληθινοῦ ποθεινότερον καὶ τοῦτο ἐπὶ θεοῦ** λαμβανόμενον; **οἶδεν τοῦτο παῖς φιλοπάταρ καὶ ὄντως γνήσιος**). – *Ep.* 2, 26-33: *Творенія*, т. 2, с. 203.

[98] Див. O. Delouis, *Saint-Jean Baptiste*... цит. пр., с. 162-165.

Щодо очолювання ігуменом Студіону інших монастирів чи навіть певної сукупності монастирів, які вважали його своїм отцем, то відносно цього не існує однозгідного погляду серед дослідників[99].

Ми вважаємо, що об'єднання студійських монастирів не могло бути, і преп. Теодор не міг його очолювати, бо це суперечило б його концепції ігумена як одного-єдиного отця і пастиря монастиря. Він ніколи не змінював свого погляду. У зв'язку з особливими обставинами і в особливий спосіб, про який ми вже згадували, у Саккудіоні ігуменське служіння виконували разом дві особи. Це, однак, не руйнувало спільноти і не породжувало двовладдя в монастирі. Тут

[99] Існують дві гіпотези відносно форм об'єднання монастирів, пов'язаних з життям і діяльністю преп. Теодора, монахи яких іменували його своїм «отцем». Згідно з першою, монастирі Студіон, Саккудіон, Катара, Святого Христофора, Трипліана творили своєрідну «федерацію». З того, що ми можемо дізнатись з творів преп. Теодора, випливає, що він стояв на чолі цієї «конфедерації» монастирів. Це була доволі своєрідна братерська спільнота, братство (койнонія). Преп. Теодорові була дуже дорога концепція одного тіла, яке складається з багатьох членів, кожен з яких має свої функції. Відомо, що Преподобний із Саккудіону (сільського монастиря) перейшов до монастиря Студіон у Константинополі і там організував центральний монастир цього союзу. Саккудіон й інші монастирі підлягали Студіону. Вони, правдоподібно, знаходилися поруч із Саккудіоном. У кожному монастирі був свій ігумен, свій економ і т. д. Кожен монастир мав свою специфіку. У Студіоні не займалися сільським господарством, за винятком вирощування винограду. Натомість в інших монастирях були брати, які походили зі села. Розподілом займався ігумен Студіону – Теодор. Коли було потрібно, він міг перевести монаха в будь-який з цих монастирів. Ігумени монастирів підлягали ігуменові Студіону. Наскільки вони користувалися автономією, годі сказати. Однак є відомості, що економи залежних монастирів мали здавати звіт економові Студіону. Коли під час збору врожаю була потрібна допомога братів, то брати зі Студіону їхали в Саккудіон допомагати. Натомість, залежні монастирі постачали в Студіон продукти сільського господарства. Яким чином насправді функціонував цей союз, що лежало в компетенції ігуменів, а що – виключно в компетенції преп. Теодора, важко сказати. Існування цих «дочірних» спільнот можна пояснити, між іншим, численністю покликань. У Студіоні монахи не мали окремих келій, бо їх було багато, а монастир не був такий уже й великий. Правдоподібно, преп. Теодор взорувався на Пахоміївську модель. Проте між ними є великі відмінності. – Див. А. Доброклонскій, *Преп. Ѳеодоръ, исповѣдникъ и игуменъ студійскій*, ч. 1, цит. пр., с. 563-567; G. Řezáč, *Le diverse forme di unione fra i monasteri orientali*, OCA 153, Roma 1958, c. 117-125; J. Leroy, *Le monachisme studite*... с. 79-80; Той же, *La reforme studite*, цит. пр., с. 205-207; Той же, *Les petites catéchèses de s. Théodore Studite*, "Le Muséon" 71(1958), н. 1-2, с. 344. З вищенаведеним поглядом не погоджується O. Delouis. Він стверджує, що у творах і листуванні преп. Теодора неможливо знайти термінів *федерація*, *конфедерація*, *союз*, які б застосовувалися для опису форми об'єднання студійських монастирів. Термін, які вживає Преподобний, – *братерство* – не відповідає концепції федерації чи союзу в нинішньому розумінні. Тим більше, що поняття федерації було випрацьоване західним монашеством щойно у XII ст. Дослідник вважає, що радше слід говорити про поширення ідей Студита та студитських звичаїв серед тогочасних монастирів після його смерті. Можна лише ствердити, що існував тісний зв'язок між Саккудіоном і Студіоном, але цього не можна сказати про інші монастирі. На підставі листування O. Delouis припускає існування «федерації» в моральному розумінні, і то лише серед монастирів у Вітинії в часи іконоборства, коли на чолі іконофілів стояв ісповідник Теодор. Натомість про такі монастирі, як Катара, Святого Христофора, Трипліана, нема достатніх свідчень, щоб їх можна було назвати повністю залежними від Студіону. Можна говорити про певну співпрацю, однак не про підпорядкування. – Див. *Saint-Jean Baptiste*... цит. пр., с. 201-230; O. Delouis, *Le Stoudite, le bénédictin et les "Grandes Catéchèses": autour de la traduction française d'un texte grec inédit*, REB 61 (2003), с. 216.

слід взяти до уваги також особливість близьких і гармонійних стосунків між дядьком – ігуменом Платоном і племінником – ігуменом Теодором. У подібний спосіб пояснюється єдиність ігумена для двох монастирів тоді, коли, з огляду на перехід частини ченців до Студіону, преп. Теодор був змушений стати ігуменом одночасно двох монастирів, які, однак, творили одне тіло і мали одного отця – Теодора.

3.3. ХРИСТОЛОГІЧНИЙ ВИМІР ДУХОВНОГО БАТЬКІВСТВА

Сенс духовного вітцівства глибоко закорінений у спасительній місії Божого Сина. Концепція преп. Теодора наскрізь проникнута цією думкою і носить на собі виразно христоцентричний характер. Бути ігуменом не означає бути вибраним для урядової функції – це покликання, яке походить від Бога і полягає в участі у спасительному промислі Христа. У цьому пункті ми застановимось над кількома христологічними елементами служіння ігумена – над посередницьким та іконічним характером цього служіння у вертикальній і горизонтальній перспективі буття монашої спільноти студитів.

3.3.1. Настоятель – посередник між Богом і ченцями

Ігуменську функцію настоятель Студіону розуміє як служіння Богові для добра покликаних ним до ангельського образу ченців. Ігумен є одним із братії, одначе він має на собі знак Божого вибрання. Його авторитет базується не на його мудрості, второпності, інтелектуальних здібностях чи навіть здобутих чеснотах. Головною рисою ігумена, попри все, залишається те, що він має авторитет Божественного походження, на підставі якого може повноцінно виконувати свою функцію[100].

Теодор навчає ченців, що призначення на монастирські послухи не походить від нього, а брати їх отримують немовби від самого Бога, який послуговується ігуменом[101]. Дияконія настоятеля відбувається як би у двох напрямах: служіння Богові – бо ігумен повинен стояти «близько до Бога»[102] – і служіння спільноті, в якій він живе і щоденно виконує свою працю.

У такий спосіб настоятель виконує посередницьку функцію. «Я ж поставлений посередником між Богом і людьми (Καὶ τί ὅτι ἐγὼ κατελήφθην ὁ ἄσωτος καὶ πανάθλιος εἰς τὰ ὑπὲρ ἐμὲ, μέσος θεοῦ καὶ ἀνθρώπων ἱστάμενος)»[103], – стверджує преп. Теодор. Посередницький характер функції настоятеля яскраво виявляється у процедурі його вибору. На підставі творів Преподобного можемо побачити, яким чином відбувався розвиток процедури вибору ігумена. Здається,

---

[100] Див. O. Delouis, *Saint-Jean Baptiste*... цит. пр., с. 158.

[101] Див. *MC* II, 102, 744: *Творенія*, т. 1, с. 909.

[102] *MC* I, 25: *CL* X/2, 62, с. 174: *Творенія*, т. 1, с. 518. – Див. I. Hausherr, *Il Padre spirituale: l'uomo di Dio*, "Monastica" 21(1980), н. 3, с. 17-27.

[103] Див. *Ep*. 467, 23: *Творенія*, т. 2, с. 542. Таку саму посередницьку функцію преп. Теодор приписує ігумені Євфросинії у жіночому монастирі. – Див. *Ep*. 460, 27-29: *Творенія*, т. 2, с. 479.

що це для студійської братії було одним із складних моментів і не мало чіткого окреслення. Первісний погляд преп. Теодора полягав, імовірно, у тому, що ігумен, який відходить, обдумавши, помолившись і порадившись з авторитетними особами у монастирі, повинен залишити після себе наступника, який з «Божого утвердження» стає ігуменом після смерті чи відходу свого попередника. Так учинив преп. Теодор під час тяжкої хвороби у 809 р[104]. Однак це викликало непорозуміння у братії, і він змінив свій погляд таким чином: «Перед моїм відходом все братство повинно вибрати із свого середовища чоловіка, видатного своєю чеснотливістю і прозорливістю, і представити його мені, щоб я дав вам його главою і ігуменом...»[105] Згідно із *Заповітом*[106], підготувати вибори мав преп. Платон, і перед вибором ігумена братія мала запитати його думку про кандидата[107]. Преп. Теодор підкреслює, що вибори повинні відбутися «загальним рішенням богопристойно[108]. При такій думці він залишився до кінця життя, сам підготувавши вибори Навкратія і залишивши його ігуменом братії[109].

3.3.2. Настоятель – ікона Христа

У духовному батьківстві духовний отець є «новим Христом», котрий у всьому має бути подібний до Єдинородного Сина. Отець впроваджує учня до життя у Христі, і тільки в такий спосіб учень бере участь у Христовому усиновленні. У такий спосіб духовний отець об'являє Бога Отця, маючи за взір Ісуса – Сина Божого, який досконало об'явив Отця. Отже, ігумен повинен наслідувати Христа, в якому досконало об'являється Отець. Преп. Теодор переконаний, що істинним ігуменом може бути лише той, хто «представляє обличчя Христа» (πρόσωπον ἐπέχει Χριστοῦ)[110]. Ігумен у своєму служінні наслідує Христа, а ченці наслідують Христа через посередництво ігумена. Тут преп. Теодор виявляє вірність Павловому богослов'ю: *«Будьте наслідувачами мене, як і я Христа!»* (1 Кор. 11, 1).

---

[104] Див. *MC* II, 118, 882: *Творенія*, т. 1, с. 954.

[105] Див. *MC* II, 883: *Творенія*, т. 1, с. 954.

[106] Відносно дати постання *Заповіту* існують такі погляди. V. Desprez вважає, що *Заповіт* був відредагований у 809 р., тобто ще за життя Платона, котрий помер у 814 р.: *Saint Théodore Studite: Testament et typikon,* в: *Testament et typikon de Théodore Studite*, "Lettre de Ligugé", 2004, н. 310, с. 6-7, пос. 11. O. Delouis дотримується думки, що на практиці існувало два заповіти. Перший Теодор написав 809 року, коли був хворий. Тоді він призначив монаха Калогера своїм наступником. Згодом він пише другий заповіт – Платон його наступник, він має завдання підготувати вибори і дати свою свою згоду на вибір кандидатур. Теодор модифікує лист до ігумена Миколая написаний 806 р. Це могло бути близько 811 р. Однак остаточна редакція правдоподібно з'явилася у 818 р. – *Saint-Jean Baptiste*... цит. пр., с. 111-114, 118-121.

[107] *Testamentum*, *PG* 99, 1817: *Творенія*, т. 2, с. 855.

[108] Там само.

[109] Див. O. Delouis, *Saint-Jean Baptiste*... цит. пр., с. 118-121.

[110] *Ep.* 467, 23: *Творенія*, т. 2, с. 542. – Див. А. Доброклонскій, *Преп. Ѳеодоръ, исповѣдникъ и игуменъ студійскій,* ч. 1, цит. пр., с. 344; пор. Archimandrite Emilianos, *Le rôle du père spirituel dans un monastère orthodoxe*, "Le messager orthodoxe" 27 (1984), н. 95, с. 19.

В одному з листів до своєї духовної дочки ігумені Євфросинії, Студит розвиває думку про іконічність ігуменського служіння. Ціла спільнота і кожна монахиня, зокрема, постійно звертають свої погляди на ігуменю, немов до Бога[111]. Споглядаючи в такий спосіб «обличчя» свого настоятеля, чернець повинен побачити в ньому первообраз – Христа. Це «обличчя» повинно постійно представляти Бога, Його випромінювати[112]. Тому ігумен покликаний кожного дня ставати іконою Христа, щоб вся монастирська спільнота могла взоруватися на нього. Якщо настоятель справді буде відображати Господа, то це вже є завдатком його успішного служіння. Правдоподібно, ідею ігумена як ікони Христа преп. Теодор запозичив у преп. Івана Лістичника[113].

3.3.3. Ігумен як голова містичного тіла монастиря

Павлову концепцію Церкви як тіла Христового (1 Кор. 12, 12-27) преп. Теодор розвиває у двох напрямах. З одного боку, він звертає увагу на вертикальну перспективу: монаша спільнота, яка складається з членів, що прийняли ангельський образ, уже є «не зо світу» (Ів. 15, 19; 17, 14-16)[114], а утворює братство, в якому главою є Христос (пор. Еф. 4, 15; Кол. 1, 18)[115]. Кеновія, як істинне тіло самого Христа, є певною містичною дійсністю, таїнством Христової присутності[116]. Преп. Теодор захоплюється твором Божим, яким є спільнота. Створення такого «тіла» в ім'я Ісуса Христа він ставить на рівні найбільших чудес – таких, як вигнання злих духів, повернення зору сліпому, зцілення прокаженого чи воскрешення мертвого. Це тіло створене для того, щоб служити

---

[111] «...Ти знаєш, що всіх їх (монахинь – авт.) очі звернені до тебе, немов до Бога, споглядаючи твоє обличчя, котре є посередником між ними і Ним (οἶδας ὅτι οἱ ὀφθαλμοὶ πασῶν αὐτῶν εἰς σὲ ἀποβλέπουσιν ὡς εἰς θεόν, ὁρῶσαι τὸ πρόσωπόν σου μεσιτεῦον αὐταῖς τὰ πρὸς αὐτόν)». – *Ep*. 460, 27-29: *Творенія*, т. 2, с. 479.

[112] Пор. J. Moskałyk, Ikoniczna rzeczywistość osoby i Kościoła, Poznań 2007, c. 27-29.

[113] Див. Ch. Portier, *Le charisme de la paternité spirituelle dans l'Orient chretien*, машинопис, Paris 1985, c. 35-36.

[114] Див. *MC* II, 46, 332-333: *Творенія*, т. 1, с. 772-773. Преп. Теодор часто звертає увагу своїх ченців на небесну перспективу, якою вони практично повинні жити вже тут, на землі. Тому монаше життя називається рівноангельним. Усе життя ченця повинно спрямовуватися на життя у Христі, який для ченців є змістом і радістю життя: «Але радійте, діти мої, радійте і прямуйте не до видимого, а до невидимого, бо видиме – дочасне, а невидиме – вічне. Наше життя укрите у Христі, і коли Христос, наше Життя, з'явиться у новому житті, тоді й ви об'явитесь і возрадуєтеся вічно (Див. Кол. 3, 3-4)». – *MC* I, 65: *Творенія*, т. 1, с. 620. – Див. Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi*, Watykan 2007, n. 4; C. Frank, *ΑΝΓΕΛΙΚΟΣ ΒΙΟΣ. Begriffsanalytische und begriffsgeschichtliche Untersuchung zum "Engelgleichen Leben" im frühen Münchtum*, Münster Westfalen 1964;

[115] Див. J. Leroy, *Saint Théodore Studite*, цит. пр., с. 434. Звичайно у преп. Теодора знаходимо також тексти, які підкреслюють, що Христос є главою всієї Церкви (ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας). – *Ep*. 221, 87-90: *Творенія*, т. 2, с. 334-335. Див. *Ep*. 469, 23-24: *Творенія*, т. 2, с. 486. Пор. J. Meyendorff, *L'image du Christ d'après Théodore Studite*, в: *Synthronon, Art et Archéologie de la fin de l'Antiquité et du Moyen Âge*, ред. A. Grabar, (Bibliothèque des cahiers archéologiques, 2), Paris 1968, c. 115-117.

[116] Див. *MC* I, 12: *Творенія*, т. 1, с. 488; *Ep*. 530, 46-47: *Творенія*, т. 2, с. 595. J. Leroy, *Le monachisme studite*... цит. пр., с. 60.

Богові, воно багатогранне, має багато душ і сердець, які, проте, з'єднані в одне нерозривне ціле[117].

Отже, утворення й існування такої кеновії-тіла можливе завдяки тому, що її головою є сам Христос. Ігумен Теодор навчає своїх учнів, що вони повинні «дивитись угору, де наша глава – Христос, де наш скарб, вічне життя (ὅπου ἡ κεφαλὴ ἡμῶν, ὁ Χριστός, ὅπου ὁ θησαυρὸς ἡμῶν, ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος)»[118]. Приготовляючи ченців до Чотиридесятниці, він дуже влучно змальовує духовну і небесну площину існування монашої спільноти: «Дивімося вгору, де наша глава Христос, думаймо не про земне, тлінне і проминаюче, а про красу речей небесних і вишніх...»[119] Таке роздумування дозволяє Студитові стверди ти: якщо главою монастиря є Христос, то ченці є членами тіла Христового[120]. Христос, як голова, привів ченців до монастиря, їх поєднав, і став для них наставником[121]. А для тих, що віддаляються від кеновії і покидають своїх братів, Христос не є главою[122].

Преп. Теодор розглядає також горизонтальну перспективу – земне буття монашої спільноти – і намагається застосувати до неї вищезгадану концепцію тіла. Думки для розвитку цієї концепції студійський ігумен черпав з багатьох древніх чернечих джерел, серед яких слід виділити преп. Пахомія, св. Василія Великого, преп. Доротея з Гази, згідно з якими кеновійний монастир у всьому повинен взоруватися на ідею гармонійного тіла[123]. Творячи одне тіло, монастир може вповні реалізовувати принцип кеновійного життя, в основі якого якраз і лежить те, що всі мають одну волю і одне бажання[124]. На чолі такого тіла стоїть голова – ігумен[125]. Кожного зі своїх ченців Преподобний вважає якимось

---

[117] «Тіло, хоч і має багато душ, багато сердець, багато умів, є однодумне і однодушне не для якоїсь поганої справи, але для виконання Божої волі і служіння Троїці (εἰς ἑνὸς σώματος πληρεστάτου ὑπηρεσίαν καὶ ἐνέργειαν· καὶ οἷον ὑπάρχειν αὐτὸ πολύψυχον καὶ πολυκάρδιον καὶ πολύνουν καὶ ὁμογνωμικὸν καὶ ὁμοκάρδιον, οὐκ ἐπὶ κακῷ τινὶ, ἀλλ' ἐπὶ βουλῇ θεοῦ καὶ θεραπίᾳ τῆς Τριάδος)». *MC* I, 18: *CL* X/2, 60, c. 169: *Творенія*, т. 1, с. 505.

[118] *MC* II, 81, 568: *Творенія*, т. 1, с. 849.

[119] *MC* II, 99, 713: *Творенія*, т. 1, с. 899.

[120] Див. *PC* 62, 219: *Творенія*, т. 1, с. 335; *MC* I, 5: *Творенія*, т. 1, с. 469.

[121] «Христос є наша глава, він керує нами і ми маємо його як ігумена». – *MC* I, 70: *Творенія*, т. 1, с. 632. У грецькому тексті вжито термін категемон. – Див. Grégoire de Nysse, *Traité de la Virginité*, 23, 3, SC 119, с. 530-532, Basile le Grand, *Prologue* V, 1, в: *Dans la tradition basilienne. Les Constitutions ascétiques, l'Admonition à un fils spirituel et autres écrits*, trad. J.-M. Baguenard, SO 58, Abbaye de Bellefotaine 1994, с. 49; *MC Montleau*, с. 495, пос. 15. Пор. I. Hausherr, *L'imitation de Jésus-Christ dans la spiritualité byzantine*, в: *Études de spiritualité orientale*, OCA 183, Roma 1969, с. 217-245.

[122] Див. *Ep.* 486, 67-68: *Творенія*, т. 2, с. 555.

[123] Див. *MC* I, 60: *Творенія*, т. 1, с. 608; *MC* II, 21, 152: *Творенія*, т. 1, с. 716-717. – Див. Б. Дзюрах, *Духовне життя монаха*...цит. пр., с. 303н.

[124] Див. *MC* II, 73, 502: *Творенія*, т. 1, с. 827.

[125] Див. *MC* I, 13: *Творенія*, т. 1, с. 490; *MC* I, 20: *Творенія*, т. 1, с. 508; *MC* I, 60: *Творенія*, т. 1, с. 605. – Див. J. Leroy, *La reforme studite*, цит. пр., с. 199-200. Ми не вбачаємо тут у преп. Теодора браку логіки, хоч може виглядати незрозумілим, як може тіло мати дві голови – Христа й ігумена. Ігумен Студіону властиво для цього і розділяє дві згадані нами перспективи: вертикальну і горизонтальну. Це дозволяє йому побудувати концепцію монастиря як тіла Христового з головою Христом та ігуменом. Більше того, у земній перспективі преп. Теодор допускає навіть колективне розуміння голови-ігумена. До цієї «голови» належать всі ті, котрі допомагають

членом – одного очима, іншого руками, ще іншого ногами і т. д.[126] Кожен відіграє свою конкретну роль, яка залежить від його здібностей і обдарувань. Отже, ті, що займаються фізичною працею, у винограднику чи на полі, виконують функцію рук, ті, що виконують доручення ігумена, – функцію ніг, ті, що допомагають ігуменові стежити за порядком у монастирі – функцію вух і очей і т. д.[127] Усі члени мають однакове значення, нема членів, які були б привілейованими чи отримували більшу нагороду за свою працю[128]. Завдання ігумена, як голови, дбати про монахів, як про свої особисті члени (пор. Еф. 5, 29), бо ж вони насправді є ними, він їх визнає своїми, як власну душу і серце[129]. Для спільноти ігумен представляє Христа. Він є знаком Його присутності і основою єдності монастирської братії[130].

3.3.4. Служіння ігумена у посланництві Сина

Для яскравішого представлення служіння ігумена у посланництві Христа, преп. Теодор широко використовував євангелькі образи Спасителя. Кожен з тих образів досконало відповідає багатогранності завдань настоятеля у духовному батьківстві, серед яких – провід ченців, лікування духовних недуг через сповідування помислів, навчання через щоденні повчання-катехизи тощо. Кожне з цих завдань має свій досконалий взірець у Христовому служінні.

3.3.4.1. Пастир (ποίμνη)

Студійський ігумен для окреслення свого служіння використовував євангельський образ Христа-Пастиря, а монашу спільноту називав отарою (ἡ ποίμνη)[131]. Як Христос є добрим пастирем, що знає своїх і свої Його знають, що віддає власне життя за своїх овець і не втікає, коли приходить вовк (пор. Ів. 10, 11-16), так само й ігумен-пастир, який має свою частку у пастирстві Христа, у всій своїй діяльності повинен наслідувати того єдиного Пастиря. Ігумен Студіону, роздумуючи над своїм покликанням пастиря, приходить до висновку, що його поставив над спільнотою Бог[132], який є найпершим Пастирем монастирської братії[133]. Ігумен наслідує Христа, щоб плідно трудитися для кожного із членів спільноти[134]. Він каже: я повинен «тримати невсипущим своє душевне

настоятелеві у керуванні монастирем. – Див. *MC* I, 5: *Творенія*, т. 1, с. 468; J. Leroy, *Le monachisme studite*... цит. пр., с. 60.

[126] Див. *PC* 125, 437: *Творенія*, т. 1, с. 439; *MC* I, 83: *Творенія*, т. 1, с. 614.

[127] Див. *MC* I, 5: *Творенія*, т. 1, с. 468; *PC* 44, 161-162: *Творенія*, т. 1, с. 308; *MC* II, 117, 873: *Творенія*, т. 1, с. 951. – Див. J. Leroy, *Le monachisme studite*... с. 60-61.

[128] Див. *MC* I, 74: *Творенія*, т. 1, с. 642; *MC* II, 117, 874-875: *Творенія*, т. 1, с. 951.

[129] Див. *MC* I, 60: *Творенія*, т. 1, с. 607.

[130] Див. *MC* II, 65, 455-456: *Творенія*, т. 2, с. 813. – Див. Б. Дзюрах, *Духовне життя монаха*... с. 303-311.

[131] Див. *Ep.* 10, 60: *Творенія*, т. 2, с. 222.

[132] Див. *MC* I, 79: *Творенія*, т. 1, с. 651.

[133] Див. *MC* II, 17, 118: *Творенія*, т. 1, с. 705.

[134] Див. *PC* 101, 347: *Творенія*, т. 1, с. 396; *MC* II, 23, 162: *Творенія*, т. 1, с. 720; *MC* II, 72, 499: *Творенія*, т. 1, с. 826.

око, а також своєю бесідою, немовби сопілкою, сповіщати вам (ченцям – авт.) потрібне й корисне, а разом з тим трудитися, зносити скорботи і скрути, щоб заготовити і доставити вам (ченцям – авт.) достатню кількість духовної і тілесної поживи»[135]. Студійський ігумен переживає, що він не має такої «пастирської чесноти»[136].

Преп. Теодор, даючи вказівки ігуменові Григорію, зазначає, що настоятель повинен пасти свою отару, керуючись заповідями Господніми (κατ᾽ ἐντολὴν τοῦ Κυρίου)[137]. Це означає, що він не має права опустити нічого з того, що стосується добра ченців. Преподобний наводить приклад доброго пастуха, який стереже своїх овець, не спить, пасе їх на різних пасовищах, майстерно грає на сопілці, уважний до кожної вівці, чатує день і ніч, особливо пильнує, щоб хижаки чи злодії не вкрали ані одної вівці, шукає поживу вівцям, завжди йде перед ними, шукає гарні місця біля холодної води для відпочинку[138]. Якщо пастух так піклується про своїх овець, то оскільки більше пастир монашої отари повинен опікувався нею, навертаючи заблуканих, підтримуючи тих, які впали, рятуючи таким чином кожну душу[139].

Серед важливих рис доброго пастиря Преподобний називає мудрість вміло «пасти душі своєї отари»[140]. Якщо пастир провадить свою отару погано, то Господь проганяє його і ставить кращого пастиря. Преп. Теодор Студит використовує старозавітний образ з Єр. 23, 1-4, щоб показати не тільки значимість цієї функції, але й підкреслити, що тим, хто оцінює пастирювання, є сам Господь. Бо ж отара, якою керує ігумен, є «паствою Христовою» (τὸ ποίμνιον Χριστοῦ)[141], а ченці – це «істинні вівці Христові», «агнці Христові»[142], «вівці Господні» (τὰ πρόβατα Κυρίου)[143], «словесні вівці» (λογικὰ πρόβατα) [144], «вівці Божі»[145]. Пастир не може згубити ні однієї вівці, яка йому доручена Богом[146].

Однією з найважливіших рис ігумена повинна бути самопосвята на взір Доброго Пастиря-Христа, який кладе своє життя за вівці[147]. Пастир зустрічає багато ворогів, які перешкоджають йому успішно виконувати своє служіння. Преп. Теодор говорить, що існує багато ворогів і сітей диявольських. Деякі потрапляють у ці сіті через бажання тілесних задоволень, інші – через невірство

---

[135] *MC* II, 30, 210-211: *Творення*, т. 1, с. 733.
[136] *MC* I, 24: *Творення*, т. 1, с. 515.
[137] Див. *MC* II, 118, 877: *Творення*, т. 1, с. 952.
[138] Див. *MC* II, 34, 247: *Творення*, т. 1, с. 745.
[139] Див. *Ep*. 61, 3: *Творення*, т. 2, с. 466.
[140] *MC* I, 16: *Творення*, т. 1, с. 498.
[141] *MC* II, 834: *Творення*, т. 1, с. 938; *Ep*. 232, 37: *Творення*, т. 2, с. 742; *Ep*. 501, 5: *Творення*, т. 2, с. 520. Див. *Ep*. 11, 8-9: *Творення*, т. 2, с. 223.
[142] *MC* II, 44, 316: *Творення*, т. 1, с. 767; *MC* II, 109: *Творення*, т. 1, с. 927; *MC* II, 112: *Творення*, т. 1, с. 936; *Testamentum*, *PG* 99, 1817; *Ep*. 512, 32: *Творення*, т. 2, с. 573.
[143] *Ep*. 501, 40: *Творення*, т. 2, с. 520.
[144] *Ep*. 10, 42-43: *Творення*, т. 2, с. 221-222.
[145] *MC* I, 70: *Творення*, т. 1, с. 634.
[146] μή σου συληθῇ θρέμμα πως ἀπειρίᾳ. – *Epigram*. 4, 6.
[147] Див. *MC* II, 34, 247: *Творення*, т. 1, с. 745.

чи заздрість. Диявол постійно намагається відірвати бодай би одну овечку від отари монастиря, він «*ходить, ричучи, як лев, що шукає пожерти кого*» (1 Пт. 5, 8)[148]. Тому, вважає ігумен Студіону, перед пастирем стоїть завдання великої ваги – постійно чувати над отарою, проявляючи мужність і відвагу, щоб бути готовим навіть постраждати за своїх духовних дітей. Інакше пастир не може чинити[149].

Беручи приклад з Христа та свого духовного отця Платона[150], Преподобний виражав свою готовність і кров пролити, щоб лише його учні були спасенні: «Я – твій отець, хоч і грішний, покладу за тебе мою смиренну душу» (**σός εἰμι, κἂν ἁμαρτωλός, πατήρ, τὴν ψυχήν μου τὴν ταπεινὴν ὑπὲρ σοῦ θήσω**)[151].

Преп. Теодор дуже переживав, коли хтось із братів відходив від спільноти або приєднувався до іконоборців. Часто в таких випадках він звинувачував у цьому себе, бо, мовляв, він – поганий пастир[152]. Але якщо пастух негайно шукає загублену вівцю і не є байдужий до її відсутності, то оскільки більше, наголошував Преподобний, пастир Христових овець повинен шукати заблуканих[153].

Ігумен, який очолює отару свого монастиря, повинен бути готовий до всіх труднощів пастирського життя. Він повинен мати постійно відкритими свої очі й вуха, щоб могти бачити і слухати Бога, який допомагатиме йому в цьому пастирюванні[154]. Він повинен постійно знаходитися посеред своєї отари-монастиря, її не покидати і пильно за нею стежити, знати потреби і проблеми кожної овечки-ченця – як пастух нерозумних овець здогадується про стан своїх овець по зовнішньому вигляду[155].

Духовний пастир повинен дбати, щоб його учні зберігали чистоту православ'я. Він повинен оберігати їх від «єретичних звірів». Зрозуміло, чому саме на такому завданні наголошував преп. Теодор – адже в той час лютувало іконоборство, та й взагалі «жорстокі вовки нападають на отару Христову і намагаються зловити душі» [156]. Щоб успішно пасти овець Христа, переганяти їх з одного

---

[148] Див. *Ep*. 512, 32-36: *Творенія*, т. 2, с. 573. Див. *PC* 101: *Творенія*, т. 1, с. 397.

[149] Ігуменові «треба докладати багато зусиль, переживати велику напругу, виявляти багато завзяття, скільки ж діяльності, відповідну міру мужності, мати більше (в порівнянні з іншими) досягнутих успіхів (в житті), виняткову бадьорість, широкий і далекосяжний погляд, досконалу розсудливість, та й для чого багато говорити, скажемо просто, по-євангельськи: *пастир добрий кладе життя власне за вівці* (Ів. 10, 11)». – *MC* II, 10, 65: *Творенія*, т. 1, с. 687. – Див. *MC* II, 117, 865-866: *Творенія*, т. 1, с. 948.

[150] Преп. Теодор називає преп. Платона пастирем, «який поклав душу за свої вівці» (**τοῦ τὴν ψυχὴν τεθεικότος ὑπὲρ ἰδίων προβάτων**). – *Ep*. 2, 15: *Творенія*, т. 2, с. 203.

[151] *Ep*. 218, 13-14: *Творенія*, т. 2, с. 734. – Див. *PC* 101: *Творенія*, т. 1, с. 396; *PC* 111-112: *Творенія*, т. 1, с. 413-414; *MC* I, 45: *Творенія*, т. 1, с. 562.

[152] Див. *MC* II, 82, 575: *Творенія*, т. 1, с. 851.

[153] Див. *MC* II, 44, 316: *Творенія*, т. 1, с. 767; *Ep*. 154, 17-28: *Творенія*, т. 2, с. 690.

[154] Теодор окреслює поставу пастиря як поставу особи, яка має «очі, щоб бачити, і вуха, щоб чути, серце бадьоре, що завжди шукає Бога, здібність до пастирства, учительське слово, благопристойну вдачу, благочинне стояння і ходіння (**μόνον ἔχε ὀφθαλμοὺς τοῦ ὁρᾶν καὶ ὦτα τοῦ ἀκούειν**, καρδίαν **ἄγρυπνον καὶ θεοζήτητον**, ἕξιν **ποιμαντικήν**, λόγον **διδασκαλικόν**, εὔρυθμον **ἦθος**, **εὔσημον στάσιν καὶ βάσιν**)». – *Ep*. 501, 31-34: *Творенія*, т. 2, с. 520.

[155] Див. *MC* II, 87, 617-618: *Творенія*, т. 1, с. 865-866.

[156] **ταῦτα ἐν ἡμέραις τοιαύταις**, ἐφ' **αἷς λύκοι βαρεῖς ἐπὶ τὰ ποίμνια τοῦ Χριστοῦ ἐπερχόμενοι καὶ** συλαγωγεῖν **ψυχὰς σοφιζόμενοι**. – *Ep*. 501, 42-44: *Творенія*, т. 2, с. 521.

пасовища на інше, щоб вміти підтягнути тих, що відстали, ігумен повинен йти «попереду них у всякому доброму ділі»[157]. Преп. Теодор наказує своєму наступникові бути мужнім і передувати в духовній боротьбі[158].

Своє покликання преп. Теодор коротко окреслює так: «Оскільки я, недостойний, є ваш пастир, то повинен виконувати своє служіння і, в міру своїх сил, без будь-якого зволікання, уважно і ретельно спостерігати, доглядати, закликати, збирати, носити немочі інших, а також викривати вчасно і невчасно (2 Тим. 4, 2) і не залишати непокараним жодне, яким би незначним воно не здавалося, порушення Божих заповідей»[159]. Настоятель повинен виконувати своє пастирське служіння без сваволі. Він також не повинен приймати пастирювання над отарою Христовою з примусу і без щирого бажання її провадити[160], а повинен добровільно підкоритися цьому призначенню[161].

Ігумен потребує Божої допомоги і підтримки своїх співбратів. Тому преп. Теодор, щиро визнаючи свою недостойність, звинувачуючи себе у гріхах братів[162], називаючи себе сліпуватим пастирем[163], просить у Бога і співбратів допомоги[164]. Велику нагороду отримає пастир, якщо приведе до Бога всіх своїх учнів, бо через пастирство ігумен знаходиться близько до Бога і може досконало виражати свою любов до Нього. У своїй настанові ігуменові Сергію Студит наказує уважно берегти своїх духовних синів – за це він від Бога отримає нагороду[165].

Коли вдруге прийде Господь судити «таємниці темряви та виявить задуми сердець» (1 Кор. 4, 5), Він перевірить, як пастирі пасли Його овечок, за яких Він пролив свою кров[166]. Вкінці преп. Теодор висловлює переконання, що Господь спитає настоятеля про те, чи він вказував ченцям правильний шлях Його заповідей, чи терпів разом з вівцями нічний холод і денну спеку, чи не віддавав овець хижакам, чи не продавав їх і т. д.[167]

---

[157] *Testamentum*, *PG* 99, 1817.

[158] Там само.

[159] *MC* I, 23: *Творенія*, т. 1, с. 513.

[160] Див. *MC* I, 70: *Творенія*, т. 1, с. 634.

[161] Див. *MC* II, 66, 464: *Творенія*, т. 1, с. 815.

[162] «Виною у всьому цьому, звичайно, є мої гріхи, бо ж я поганий пастир і понесу за це покарання». – *MC* II, 98, 707: *Творенія*, т. 1, с. 897.

[163] Див. *MC* II, 45, 328: *Творенія*, т. 1, с. 771.

[164] Див. *MC* I, 27: *Творенія*, т. 1, с. 521; *MC* II, 23, 162: *Творенія*, т. 1, с. 720; *MC* II, 109: *Творенія*, т. 1, с. 927; *MC* III, 40: *Творенія*, т. 2, с. 81.

[165] «Будь же уважний, зберігай овець Христових словами і ділами. І велика нагорода буде тобі від Бога. Бо ж сам Він сказав верховному з апостолів: «*Симоне, сину Йонин, чи ти любиш мене більше цих? Паси вівці Мої*!» (Ів. 21, 15, 16). З цих слів випливає, що пастирський жезл є доказом любові до Нього (Σκόπει, φυλάττου **τρόποις καὶ λόγοις τὰ πρόβατα τοῦ Χριστοῦ καὶ ὁ** μισθός **σου πολὺς** παρὰ θεοῦ· αὐτὸς **γὰρ εἴρηκε πρὸς τὸν κορυφαῖον τῶν ἀποστόλων**· Σίμων **Ἰωνᾶ**, φιλεῖς **με πλέον τούτων; ποίμαινε τὰ πρόβατά μου**. ὥστε **ἀπόδειξις τῆς εἰς αὐτὸν ἀγάπης ἡ ποιμαντικὴ** κατὰ **λόγον ῥάβδος**)». – *Ep.* 512, 32-36: *Творенія*, т. 2, с. 573. Див. *Ep.* 481, 5-10: *Творенія*, т. 2, с. 502. Преп. Теодор прирівнює функцію ігумена до пастирського служіння єпископа. – Див. *Ep.* 11: *Творенія*, т. 2, с. 224-225.

[166] Див. *MC* I, 16: *Творенія*, т. 1, с. 499; *MC* II, 60, 429-430: *Творенія*, т. 1, с. 804.

[167] Див. *MC* II, 75, 515: *Творенія*, т. 1, с. 831; *MC* II, 87, 618: *Творенія*, т. 1, с. 866.

3.3.4.2. Лікар (ἰατρός)

Преп. Теодор, щоб передати реальність духовної боротьби, яку монах веде у монастирі, використовує образ війни[168]. Він навчає, що ченці покликані брати участь «у війні і битві», проте ця їхня боротьба не є звичайною: *Бо ми не маємо боротьби проти крови та тіла, але проти початків, проти влади, проти світоправителів цієї темряви, проти піднебесних духів злоби* (Еф. 6, 12)[169]. Як взірцеві воїни, ченці повинні бути готові до війни, повинні не боятись вступати в бій з ворогами. Кожен монах є воїном Христовим (ὁ στρατιώτης Χριστοῦ)[170], який веде духовну війну з різними ворогами, найнебезпечнішим з яких є диявол, що використовує різноманітні засоби, аби завдати монахові поразки[171]. У цій боротьбі чернець зазнає поранень і невдач[172]. Ніхто не може уникнути ні в слові, ні в думці, ні в ділі ворожих стріл лукавого, що завдають рани, а іноді й гріховну смерть[173]. Крім того, монах хворіє на різні недуги – пристрасті. «Хто сліпий? – запитує ігумен Студіону. – Той, хто засліплений пристрасністю. – Хто полонений? – Той, хто збитий з прямого шляху лихими помислами. – Хто розгромлений? – Той, хто обтяжений гріхами»[174]. Воїн, який отримав рани, потребує тілесного лікування, але й той, хто поранений духовно, також не обійдеться без ліків[175]. Хто, отже, може надати допомогу?

У писаннях преп. Теодора можна побачити, як він розвиває свій погляд на Христа – Лікаря душ і тілес (ὁ καὶ ψυχῶν καὶ σωμάτων ἰατρὸς)[176], милосердного Лікаря (ἰατρὸς ἐλεήμων)[177], який єдиний здатний залікувати рани, отримані в духовних битвах: «Ворог завдав ран? А Господь вилікував»[178]. Він може вилікувати і від різноманітних духовних хвороб, що виникають внаслідок гріха[179].

---

[168] Див. *MC* II, 103, 750-754: *Творенія*, т. 1, с. 911-912.

[169] Про розуміння св. Теодором монашого життя як боротьби див.: J. Leroy, *Saint Théodore Studite,* цит. пр., с. 430-431; Б. Дзюрах, *Духовне життя монаха...* цит. пр., с. 71-77.

[170] Див. *MC* II, 103, 750: *Творенія*, т. 1, с. 911; *MC* II, 114, 844: *Творенія*, т. 1, с. 941; *Ep*. 248, 5-6: *Творенія*, т. 2, с. 751; *Ep*. 371, 12: *Творенія*, т. 2, с. 804.

[171] Див. *MC* II, 117, 868-870: *Творенія*, т. 1, с. 949.

[172] Див. *MC* II, 40, 288: *Творенія*, т. 1, с. 759; *MC* II, 41, 295-296: *Творенія*, т. 1, с. 761.

[173] Див. *Ep*. 292, 37-40: *Творенія*, т. 2, с. 359.

[174] Καὶ τίς ἐστι τυφλός ὁ μυωπάζων τῇ προσπαθείᾳ. Τίς δέ ἐστιν αἰχμάλωτος; ὁ τοῖς ἀτόποις λογισμοῖς ἀπηγμένος. Τίς δὲ τεθραυσμένος; ὁ ταῖς ἁμαρτίαις συντετριμμένος. ˜ *PC* 24, 87-88: *Творенія*, т. 1, с. 273-274.

[175] Див. *MC* II, 103, 753: *Творенія*, т. 1, с. 912.

[176] Див. *MC* II, 66, 464: *Творенія*, т. 1, с. 816; *Ep*. 285, 14-16: *Творенія*, т. 2, с. 771. – Ідея Христа-Лікаря є доволі поширена у авторів патристичної доби, з яких слід виділити св. Доротея з Гази, котрий мав вплив на думку преп. Теодора Студита: *Повчання* 11, 113, в: Dorothée de Gaza, *Oeuvres spirituelles*, ред. L. Regnault et J. de Préville, SC 92, Paris 1963. – Див. *Praxis et Gnosis d'Evagre le Pontique ou La guérison de l'esprit*. Textes choisis et présentés par J.-Y. Leloup, пер. з грец. A. Guillaumont і C. Guillaumont, Paris 1992; G. Dumeige, *Médecin (Christ)*, DS, т. 10, с. 891-901; J.-P. Larchet, *Thérapeutique des maladies spirituelles: une introduction à la tradition ascétique de l'Eglise orthodoxe*, Paris 1997, с. 287-309; *PC Valva*, с. 138, пос. 3.

[177] Див. *Ep*. 444, 48: *Творенія*, т. 2, с. 465.

[178] *PC* 122, 425: *Творенія*, т. 1, с. 433.

[179] «Він – лікар не тільки тіл, але й душ, і не тільки для тих, що жили тоді, коли Він являвся тілесно, але й тепер Він присутній невидимо, благовістуючи те саме, *гріх світу бере* (Ів. 1, 29) і

Таким чином, лікування фізичних і душевних недуг є невід'ємною частиною Христового посланництва на землі, яке не закінчилося враз із вознесінням Господа, а постійно продовжується й тепер[180]. Преподобний не знаходить іншого, крім Христа, лікаря для своїх ченців, який міг би успішніше лікувати чи виправляти недоліки як цілої спільноти, так і кожного ченця зокрема: «Адже лише Він може, за посередництвом святих молитов нашого отця (Платона – авт.), лікувати нас з вами і підносити до душевної міцності і повного здоров'я»[181]. У таємничих хворобах душі можна завжди знайти допомогу у Божественного Лікаря[182].

Завдяки Божій благодаті Христова лікувальна сила за посередництвом ігумена як духовного отця оздоровляє всю спільноту і кожного ченця зосібна. Це можливе у тому випадку, коли настоятель є справжньою іконою Христа і живе у Ньому[183]. Преп. Теодор стверджує, що ігумен монастиря повинен служити Христові, як лікар і цілитель страждаючих і з милосердям виконувати лікувальну функцію, за яку буде здавати звіт[184]. Таким добрим лікарем для себе вважав Студит ігумена Платона[185], а його самого студійські ченці називали «найспівчутливішим лікарем, наслідувачем Христа»[186].

Яким чином лікує ігумен-лікар? Розпізнавши хворобу учня, він діє так само, як лікар, що лікує тілесні хвороби[187]. А саме, щоб вилікувати хворобу, лікар використовує різні інструменти і ліки. Так само ігумен повинен негайно приготувати ланцети і засоби очищення, тобто «спасительні ліки», якими є епітимії та викривальні слова[188]. Процес лікування відбувається під час сповіді, а добрим ліком для того, хто провинився, є покарання [189]. Преп. Теодор часто вболівав, що йому не вистачає «лікарських здібностей», щоб лікувати духовні недуги своїх братів: лінивство, непослух, пустослів'я і т. д. Він журиться і страждає, дуже реалістично описуючи свій стан: «У мене нема ліків і жодного лікувального засобу, я не придбав пов'язок, не навчився виготовляти мікстур, а хворі їх потребують, нужда вимагає цього і я не можу навіть виразити, як я страждаю»[190].

уздоровлюючи всяку недугу та неміч усяку (Мт. 9, 35) (**Οὓς ἰᾶται ὁ Κυρίος· οὐ μόνον γὰρ σωμάτων, ἀλλὰ καὶ ψυχῶν ἐστιν ἰατρός· καὶ οὐ τοῖς τηνικαῦτα μόνον παρῆν σωματικῶς, ἀλλὰ καὶ νῦν πάρεστιν ὁράτως τὰ αὐτὰ εὐαγγελιζόμενος, ἅαΐρων τε τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου, ἡ ἅκαὶ θεραπεύων πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν)**». – *PC* 24, 88: *Творенія*, т. 1, с. 274.

[180] Див. Б. Дзюрах, *Духовне життя монаха...* с. 385.

[181] *MC* I, 27: *Творенія*, т. 1, с. 521.

[182] Див. *Ep*. 285, 14-16: *Творенія*, т. 2, с. 771.

[183] Див. F. Ambs, *La paternité spirituelle*, в: *Sola fide. Mélanges offerts à J. Ansaldi sous la direction de S. Cuvillier*, Gèneve 2004, с. 102.

[184] Див. *MC* I, 16: *Творенія*, т. 1, с. 499; *MC* I, 51: *Творенія*, т. 1, с. 580; *MC* II, 43, 308: *Творенія*, т. 1, с. 765; *MC* II, 75: *Творенія*, т. 1, с. 831.

[185] Див. *Ep*. 3, 36-37: *Творенія*, т. 1, с. 206; *Laudatio Platonis* 33: *PG* 99, 836.

[186] *Vita B* 66: *PG* 99, 325: *Творенія*, т. 1, с. 116.

[187] Див. *RFT* 51. E. Goutagny, *La paternité spirituelle chez saint Basile*, в: *Toi, suis-moi! Deuxième edition revue et corrigée. Mélanges offerts en hommage à E. Behr-Sigel*, Iași 2003, с. 87.

[188] Див. *MC* I, 51: *Творенія*, т. 1, с. 580.

[189] Див. *MC* II, 103, 753: *Творенія*, т. 1, с. 912; *MC* II, 113, 839: *Творенія*, т. 1, с. 940.

[190] *MC* III, 20: *Творенія*, т. 2, с. 41.

Коли хтось із ченців відступав від іконопочитання, першим і останнім ліком для нього Преподобний вважав відкриття цього беззаконня перед ігуменом через покаяння. Як мудрий знавець людської душі, ігумен-лікар першим виходить назустріч загубленому братові, відкриваючи свої батьківські обійми і пропонуючи йому спасительні ліки. Він навіть готовий покласти за нього свою душу і поручитися перед Богом[191].

3.3.4.3. Учитель (καθηγητής)

Розглядаючи свою участь у місії Спасителя, ігумен Студіону звертається до образу євангельського Учителя-Христа (пор. Мт. 17, 24; 23, 8; Мк. 14, 14; Лк. 22, 11; Ів. 3, 2; 11, 28; 13, 13); він називає Його «Учителем всіх»[192], «благим Учителем»[193]. Христос – єдиний правдивий Учитель: *ви вчителями не звіться, бо один вам Учитель, а ви всі брати* (Мт. 23, 8). Однак ігумена Теодора духовні сини також називають «учителем»[194], а він їх – учнями[195]. Ігумен покликаний брати участь в єдиному учительстві Христа. Преподобний усвідомлює, що недостойний іменуватися учителем[196]. Він називає свої слова «бідними» й «мізерними»[197]. Тому часто висловлює страх і трепет перед учительською функцією і вважає її чи не найважливішою в ігуменському служінні[198]. «Оскільки справа предстоятеля, – підкреслює преп. Теодор, – працювати *у слові й науці* (1 Тим. 5, 17), за словом апостола, то я беру на себе необхідну для загальної користі малу працю»[199]. Виконуючи функцію учителя, ігумен є продовжувачем апостолів і святих отців, бо вони трудилися в навчанні (пор. Ді. 20, 31; 1 Тим. 5, 17-18).

Економ повинен піклуватися про їжу для тіла ченців, а ігумен – подавати поживу для духу «у вигляді слова і навчання», що є його «необхідним обов'язком»[200]. Навіть якщо в спільноті небагато братів, настоятель не повинен

---

[191] «Я кладу душу свою за тебе, ручаюся за твоє спасіння, лікую тебе ніжними ліками, я, нещасний, разом з Богом, прийму тебе в обійми краще, ніж раніше (**ἐγὼ τὴν ψυχήν μου τίθημι ὑπὲρ** σοῦ, **ἐγὼ ἐγγυητὴς τῆς σωτηρίας** σου, **ἐγώ σε ἰατρεύσω ἁπαλοῖς φαρμάκοις**, **ἐγὼ σὺν θεῷ ὁ τάλας ἀσπάσομαί σε ὑπὲρ τὸ πρότερον**)». – *Ep.* 431, 53-55: *Творення*, т. 2, с. 449-450. Див. *Ep.* 258, 7-10: *Творення*, т. 2, с. 756. Не тільки ігумен міг бути названий лікарем, але й кожного ченця, який був наділений духовними дарами і здійснював лікування душ, преп. Теодор називав лікарем. Під час іконоборства навіть нерукоположені ченці могли накладати епітимії. – Див. *Ep.* 477: *Творення*, т. 2, с. 545-551; С. Смирнов, *Духовный отец*... с. 405-420.

[192] *MC* I, 16: *Творення*, т. 1, с. 500.

[193] *MC* II, 101, 732: *Творення*, т. 1, с. 905.

[194] *MC* I, 70: *Творення*, т. 1, с. 631.

[195] Див. *Ep.* 447, 8: *Творення*, т. 2, с. 467.

[196] Див. *MC* II, 37, 271: *Творення*, т. 1, с. 753.

[197] Див. *PC* 77, 266: *Творення*, т. 1, с. 357; *PC* 90: *Творення*, т. 1, с. 376.

[198] *MC* I, 16: *Творення*, т. 1, с. 499. – Див. Б. Дзюрах, *Історичний досвід виховання монаших осіб у Східній Церкві*, в: Патріярша Комісія у справах монашества, *Преображення у Господі. Матеріали конференції монашества УГКЦ «Покликання і формація», 2005 р.*, Львів 2006, с. 128-129.

[199] Там само.

[200] **Καὶ ὥσπερ ἐκεῖνο ἐξάναγκαίου δίδοται, οὕτω καὶ τοῦτο ἐξ ἀναγκαίου ὀφείλεται ὥστε οὐ μέγα τι ποιῶ φθεγγόμενος ὑμῖν ταῦτα τὰ βραχέα καὶ πενιχρὰ ἡματα· μᾶλλον μὲν οὖν καὶ δεδοικὼς εἰμι καὶ τρέμων, ἀὼς λόγον ἀποδώσων ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ὑμῶν.** – *PC* 77, 266: *Творення*, т. 1, с. 357. – Див. *PC* 80: *Творення*, т. 1, с. 361; *MC* I, 21: *Творення*, т. 1, с. 510.

опускати повчання словом[201]. Преподобний стверджує, що доки живий, він буде звертатися до них своїм словом, щоб потішати, картати, заохочувати, напоумлювати, бо це для ченців постійно потрібне і настоятель не може це опустити[202]. Навчання ігумена необхідне для ченців, як необхідна вода для рослин[203]. Одними із ефективних ліків є щотижневі катехизи, які настоятель зобов'язаний виголошувати своїй спільноті[204].

3.3.4.4. Керманич (κυβερνήτης)

Монашу кеновію преп. Теодор порівнює з човном, який плаває серед хвиль бурхливого і дуже неспокійного духовного моря. Він прямує до обраної мети, яку студійський ігумен називає «пристанню спасіння»[205]. Описуючи подорож свого корабля «від землі до неба», ігумен Студіону зазначає, що це плавання є дуже небезпечне: у будь-яку хвилину може виникнути «демонська буря», подорожуючі зненацька можуть зустрітися з «духовними морськими розбійниками» чи натрапити на «скелі пристрастей»[206].

На «словесному човні» перебувають матроси-ченці, доручені ігумену-керманичу, який є керівником їхніх душ. Функція ігумена подібна до функції капітана корабля: він повинен впевнено тримати стерно управління монастирем, уважно орієнтуватися в морі життя, щоб спрямовувати човен до неба[207].

Щоб керманич успішно виконував своє завдання, він повинен мати чисте життя і достатню кількість знань. Таким чином він і себе, і тих, які є разом з ним, збереже «непотопленими водами гріха»[208]. Не можуть бути бездіяльними й матроси – «піднявши вітрило своєї душі»[209], кожен з них повинен виконувати свою службу. Вони рівно ж мають бути уважними, щоб через отвори-почуття не протікала «вода лукавства», вони повинні стежити, щоб уникнути аварії, оминути «скелю незнання» чи риф, а передовсім вони повинні бути послушні

---

[201] Див. *PC* 101, 346: *Творенія*, т. 1, с. 396.

[202] «Проповідувати, наставляти, збуджувати і показувати вам (ченцям – авт.) те, що потрібно, тому що мені доводиться переживати великі муки і страх за своє недостойне керування вами». – *MC* I, 16: *Творенія*, т. 1, с. 498. – Див. *MC* I, 19: *Творенія*, т. 1, с. 506.

[203] «Дивіться, яке необхідне навчання. Бо як рослини, щоб приносити плід, потребують поливання водою, так і ті, що навчаються, щоб робити добро, потребують заохочення вчителя; і як ті (рослини) засихають, якщо їх не поливають, так і ці, якщо їх не вчити, стають негідними (Ὁρᾶτε ὡς ἀναγκαία ἡ διδασκαλία; Ὡς γὰρ τὰ φυτὰ δεῖται τῆς τοῦ ὕδατος ἐπιρροῆς πρὸς καρποφορί αν, οὕτω καὶ οἱ μαθητευόμενοι τῆς τοῦ διδασκάλου ὑποφωνήσεως πρὸς ἀγαθοεργίαν· καὶ ὥσπερ ἐκεῖνα μὴ ἀρδευόμενα ἀποξηραίνεται, οὕτω καὶ οὗτοι μὴ διδασκόμενοι ἀπαχρειοῦνται)». – *PC* 122, 424: *Творенія*, т. 1, с. 433.

[204] Див. *MC* II, 9, 61: *Творенія*, т. 1, с. 686; *Ep.* 10, 44-46: *Творенія*, т. 2, с. 222; *Testamentum*, *PG* 99, 1820.

[205] Див. *MC* I, 73: *Творенія*, т. 1, с. 639; *Ep.* 11, 14-15: *Творенія*, т. 2, с. 223.

[206] *MC* I, 17: *CL* X/1, 79, с. 11-15: *Творенія*, т. 1, с. 501.

[207] «Стернувати, чувати, піднявши очі вгору до неба і споглядаючи на зірку праведності, направляти судно». – *MC* I, 40: *CL* IX/2, 72, с. 201-203: *Творенія*, т. 1, с. 551.

[208] *Ep.* 11, 18-19: *Творенія*, т. 2, с. 223.

[209] *MC* I, 63: *Творенія*, т. 1, с. 616.

наказам керманича і уважно їх виконувати, щоб «благополучно довезти вантаж наших душ до пристані спасіння»[210].

На кораблі все повинно бути впорядковане і досконало влаштоване. Керманич повинен добре орієнтуватися у всіх справах, що стосуються плавання, він повинен визначати курс, лише він може приймати найважливіші рішення, натомість підлеглі повинні ретельно виконувати свої завдання. Саме такий закон має панувати також у кеновії: ігумен стоїть за стерном монастиря, підлеглі вірно його слухаються і беруть, кожен згідно з призначеним йому ділом, участь у духовному плаванні, бо ж «Бог не поставив нас до безчинної і невпорядкованої справи»[211].

3.3.4.5. Виноградар (γεωργός)

Студійський святий представляє ігуменське служіння в алегоричній формі як працю у винограднику, що ним є, на його думку, монастир. Він називає кеновію «богонасадженим виноградником» (пор. Пс. 80, 16), у якому знаходяться лози різноманітних сортів. Ті, що «посолені словом Божим», мають красивий вигляд, золотисті грона. Інші лози – темно-синього кольору, який символізує смирення. Проте всі вони однаково цінні й корисні. У винограднику-кеновії є лози, що мають рясні грона – це ті ченці, які помножують свої чесноти. Той, хто вже добре утвердився у монастирі, стає лозою, з якої можна брати пагони для прищеплення до іншої лози, яка є кволою і потребує допомоги[212].

Ігумен отримав цей виноградник з волі Ісуса Христа, щоб вдень і вночі пильнувати за його ростом. Метою праці ігумена-виноградаря є те, щоби монаша спільнота розросталась і приносила «щедрий плід Духа»[213]. Для цього він ретельно обробляє цей виноградник: зрошує, підрізує, відтинає, очищає, обкопує словом і т. д. Лише тоді, коли ігумен буде вміло виконувати своє завдання, виноградник-кеновія буде плодоносити. Преп. Теодор радіє, коли ченці є добрими плодами його праці, але й зі смиренням висловлює жаль з приводу того, що, хоч він і намагається самовіддано працювати, не може досконало зберегти поручений йому виноградник[214].

3.3.4.6. Наставник (ἐπιστάτης)

Щоденний монаший подвиг преп. Теодор порівнює із змаганням бігунів. Чернець, за його висловом, бере участь у «духовному» забігу[215]. А у катехизі 84-й, яка належить до другої книги Великих катехиз, студійський ісповідник детально аналізує спосіб життя, тренування і спортивну підготовку борця, щоб

---

[210] Див. Там само; *MC* I, 40: CL IX/2, 72, с. 201-203: *Творенія*, т. 1, с. 552; *MC* II, 85, 601: *Творенія*, т. 1, с. 860.
[211] *MC* I, 70: *Творенія*, т. 1, с. 633.
[212] **Див.** *MC* III, 13: *Творенія*, т. 2, с. 26-27.
[213] *MC* III, 6, 82: *Творенія*, т. 2, с. 12.
[214] **Там само.** – **Див.** *MC* III, 13: *Творенія*, т. 2, с. 26-27.
[215] **Див.** *MC* II, 39, 279: *Творенія*, т. 1, с. 756; *MC* II, 76, 521: *Творенія*, т. 1, с. 833.

показати на його прикладі, яким має бути монаше життя і боротьба «істинних борців і атлетів Христових (ὄντως πύκτας καὶ ἀθλητὰς τοῦ Χριστοῦ)»[216].

Отже, кеновійне життя – це змагання, яке відбувається не на чітко визначену дистанцію і не перед певною групою глядачів якогось міста, а перед Божими очима, у присутності ангелів і святих. Розпорядником змагань є сам Господь. Початком змагань, вважає преп. Теодор, є прийняття монашої схими, а кінцем – смерть. Дистанцією, що її мають пробігти ченці, повинна бути дорога чеснот, серед яких студійський ігумен особливо виділяє любов. Кожен чернець не біжить сам. Господь подарував йому для допомоги ангела. Змагання закінчаться не роздаванням переможцям медалей чи тлінних подарунків – нагородами будуть нетлінні вінці[217].

Описавши так духовне змагання чернечого життя, преп. Теодор визначає роль і завдання ігумена як духовного отця монахів-атлетів, порівнюючи їх з роллю і завданнями наставників спортсменів. У земних змаганнях кожен атлет має свого наставника. Ігумен Студіону аналізує поведінку такого наставника. Передовсім він приготовляє свого підопічного до боротьби. Далі навчає його всіх тонкощів боротьби для того, щоб успішно досягнути перемоги, та весь час упродовж змагань дає настанови і підбадьорює свого учня[218]. «Атлети Христові» також мають свого наставника – ігумена. Він повинен діяти подібно. Першим його завданням є приготувати своїх духовних дітей до «духовного бігу» – намастити їх єлеєм[219]. Наступне завдання духовного отця студійський святий вбачає в тому, щоб дітей підбадьорювати, надихати, вселяти у них мужність, терпіння, відвагу і т. д. Ігумен повинен провадити своїх учнів до перемоги, щоб вони могли отримати від Бога вічні вінці[220]. Найкращим методом настанов у тренуванні «атлетів Христових» є катехизи, до яких ігумен старанно готується і промовляє у визначений час до своїх монахів[221].

Завдання наставництва доручене ігуменові Христом і належить до ігуменських обов'язків. Преп. Теодор дуже добре усвідомлював, наскільки відповідальною є ця справа, адже учні, з якими він має справу, – не лише його учні, але й «учні Великого Царя», «борці Христові», які «купили одну перлу – Христа»[222].

3.4. ПНЕВМАТОЛОГІЧНИЙ ВИМІР ДУХОВНОГО БАТЬКІВСТВА

Концепцію духовного батьківства преп. Теодор розвиває у патристичному дусі, акцентуючи важливе значення і участь Святого Духа. Для кращого висвітлення поглядів Студита ми найперше розглянемо специфічні особливості його термінології, а потім одну з ключових ідей – народження у Дусі.

---

[216] *MC* II, 84, 589-590: *Творенія*, т. 1, с. 856.
[217] Див. *MC* II, 39, 279-284: *Творенія*, т. 1, с. 756-757; *MC* II, 76, 521-524: *Творенія*, т. 1, с. 833-834.
[218] Див. *MC* II, 84, 590: *Творенія*, т. 1, с. 856.
[219] Див. *MC* II, 39, 279: *Творенія*, т. 1, с. 756; *MC* II, 76, 521: *Творенія*, т. 1, с. 833.
[220] Див. *MC* II, 84, 590: *Творенія*, т. 1, с. 856.
[221] Див. *MC* II, 39, 279: *Творенія*, т. 1, с. 756.
[222] Там само, 283: *Творенія*, т. 1, с. 757; *MC* II, 84, 596: *Творенія*, т. 1, с. 858.

3.4.1. Особливості вживання терміну πνευματικὸς πατὴρ

Преп. Теодор у катехизах і листах часто вживає термін πνευματικὸς πατὴρ – духовний отець[223]. Іноді він називає своїми духовними отцями єпископів, митрополитів, ігуменів і т. д. Однак це лише почесне іменування близьких йому чи почесних осіб, адже є цілком певним, що духовним отцем Теодора в повному розумінні цього слова був преп. Платон. Ми хочемо звернути увагу на притаманне преп. Теодорові вживання цього терміна у відношенні до ігумена монастиря[224]. Ми вже розглядали ідею преп. Теодора про те, що ігумен є отцем монастиря на взір Небесного Отця[225]. Студійський ігумен не випадково вживає термін πνευματικὸς πατὴρ. Духовним отцем він називає ігумена, вибраного монашою братією[226], ігумена Саккудіону преп. Платона[227], інших ігуменів та й себе особисто[228].

Цей термін відображає особливу функцію ігумена – функцію духовного проводу підопічних, яких він називає учнями чи дітьми. Ігумен Теодор не тільки давав поради щодо духовного життя своїм монахам, але й, маючи сан пресвітера, приймав сповідь[229]. Останнє є певною особливістю Теодорової спільноти, бо у древньому чернецтві духовними провідниками часто були старці, які не мали єрейських свячень. Натомість преп. Теодор у своїй особі поєднав функцію духовного провідника та ігумена, вважаючи духовний провід одним із найголовніших завдань ігумена, і застерігав своїх наступників дотримуватись цієї установи[230]. Варто зауважити, що у духовному вітцівстві священство не відігравало якоїсь особливої ролі, бо нарівні з ігуменами чоловічих монастирів преп. Теодор називав духовними матерями ігумень жіночих монастирів, надаючи їм практично ті самі права у духовному проводі, крім, звичайно, права таїнства сповіді[231].

---

[223] Може виникнути питання: чи існує у студійського ігумена якась різниця між термінами «отець» і «духовний отець». Іноді преп. Теодор вживає слово «отець», маючи на увазі духовного отця, тобто вживає обидва терміни як синоніми. Ми схиляємося до думки, що, додаючи прикметник πνευματικὸς, Преподобний хотів підкреслити пневматологічний аспект духовного батьківства ігумена. – Див. С. Смирнов, *Духовный отец*... с. 19; пор. I. Hausherr, *Direction spirituelle*... цит. пр., с. 39-55; A. de Vogüé, *Experience of God and Spiritual Fatherhood*, "Monastic Studies" 9(1972), с. 83-99.

[224] Див. *Ep*. 493, 10-12: *Творенія*, т. 2, с. 514; *Ep*. 501, 11-20: *Творенія*, т. 2, с. 520. Див. M. Živojinovič, *The Spiritual Father of the Monastery of Chilandar*, JÖB 32 (1982), н. 2, с. 247-248; R. Morris, *Legal Terminology in Monastic Documents of the Tenth and Eleventh Centuries*, JÖB 32 (1982), н. 2, с. 281-290.

[225] Див. п. 1.2.

[226] Звертаючись до братства Пелекитського монастиря, преп. Теодор називає їхнього нововибраного ігумена πνευματικὸς πατὴρ. – *Ep*. 501, 15: *Творенія*, т. 2, с. 520.

[227] Див. *Ep*. 1, 1: *Творенія*, т. 2, с. 200.

[228] Див. *MC* III, 41: *Творенія*, т. 2, с. 82.

[229] Див. 5.3.1.

[230] Див. *Testamentum*, *PG* 99, 1821: *Творенія*, т. 2, с. 858.

[231] Див. *Ep*. 465: *Творенія*, т. 2, с. 482-483. – Див. С. Смирнов, *Духовный отец*... цит. пр., с. 18-20 і пос. 47.

3.4.2. Зміст духовного батьківства – народження у Святому Дусі

Ідею духовного батьківства як народження у Святому Дусі першим розвинув преп. Єфрем Сирійський. Преп. Теодор підхоплює цю ідею[232]. Між духовним отцем і його синами існує тісний містичний зв'язок, який виникає внаслідок «духовного народження» у Святому Дусі. Преподобний часто згадує свого духовного отця як того, який його духовно народив: «Наш отець (преп. Платон – авт.), який народив мене духовно»[233]. Ченців свого монастиря Теодор називає такими, які «народилися для мене (Теодора – *авт.*) народженням в дусі»[234], «народженими мені (Теодору – *авт.*) Духом Святим (τοὺς διὰ πνεύματος ἁγίου γενηθέντας μοι)»[235]. Він відверто стверджує, що його духовні діти духовно народилися саме від нього[236]. Ігумен уболіває над тими братами, які покинули спільноту, бо ж він «народив їх духовно і виростив»[237].

Практично народження за духом є змістом духовного батьківства. У чому воно полягає? У передаванні духовних дарів від отця його духовним дітям. Духовний отець у такий спосіб реалізує своє покликання, адже таким чином він може передати ті дари Святого Духа, які сам посідає. Це передавання відбувається у Святому Дусі, «згори, від хотіння Божого» (пор. Ів. 1, 13; 3, 3)[238], а не від якогось людського бажання. Сам Преподобний засвідчує, що через свого духовного отця Платона отримав дар слова[239]. Та й інші дари, які зауважує

---

[232] Див. С. Смирнов, *Духовный отец*... с. 16-17. С. Смирнов порівнює розуміння стосунків духовний отець – духовні діти у св. Василія Великого та преп. Єфрема Сирійського. Св. Василій розвинув ідею духовного батьківства як морального союзу між духовним отцем та його сином у благодаті Святого Духа під покровом Божественного Слова. Цей союз є лише моральний, як союз батька з дітьми, його основою є прихильність і беззаперечний послух синів своєму отцеві. У св. Василія відсутня ідея містичного союзу, яку розвинув преп. Єфрем. Це містичне єднання він розуміє, як народження сина через отця у Святому Дусі. Саме таку ідею підтримав преп. Теодор і застосував її у своєму монастирі. – Див. Там само, с. 17-18, 22.

[233] *MC* II, 65, 456: *Творення*, т. 1, с. 813. – Див. *Laudatio* ***Platonis*** 32: *PG* 99, 836: *Творення*, т. 2, с. 168. Платон народив за духом багато синів і дочок. – Див. *Ep.* 2, 13: *Творення*, т. 2, с. 203.

[234] *MC* I, 6: *Творення*, т. 1, с. 472. – Див. Б. Дзюрах, *Реформа візантійського монашества за преп. Теодора Студита*... цит. пр., с. 29-30.

[235] *MC* II, 7, 39: *Творення*, т. 1, с. 679.

[236] «...А духовно я родив вас». – *MC* I, 65: *Творення*, т. 1, с. 620. Див. *Ep.* 154, 25: *Творення*, т. 2, с. 690. T. Špidlík підкреслює: щоб бути «духовним отцем», не вистачить посідати владу над ченцями чи бути добрим організатором; це не означає виконувати функцію вчителя подібно до рабина, котрий пояснює Тору, чи до муфтія, котрий є спеціалістом від Корану. Отець народжує і виховує дітей та здійснює це у Святому Дусі. – Див. *Superiore-padre: l'ideale di san Teodoro Studita*, цит.пр., с. 116-117; D. Corcoran, *Spiritual Guidance*, в: *Christian Spirituality. Origins to the Twelfth Century*, під ред. B. McGinn і J. Meyendorff, New York 1985, с. 447.

[237] *MC* II, 43, 308: *Творення*, т. 1, с. 765. Див. *MC* I, 15: *Творення*, т. 1, с. 495; *MC* II, 70, 489: *Творення*, т. 1, с. 823.

[238] *MC* III, 39: *Творення*, т. 2, с. 78.

[239] «Як раніше, так і тепер я часто говорю і ісповідую, що коли є в мені якийсь дар слова і здатність писати щось мале, то це дано не ради мене, негідного раба твого (Платона – авт.), але заради тебе, який має щедру, з серця випромінюючу благодать (τοῦτο δὲ ὡς πολλάκις καὶ νῦν λέγω καὶ ἀπολογοῦμαι, ὅτι, εἴ τις λόγος ἐν ἐμοὶ καὶ ἐπιτηδειότης πώς ποτε μικρὰ περὶ τοῦ γράφειν, οὐ δι' ἐμὲ τὸν ἄθλιον δοῦλόν σου δεδώρηται, ἀλλ' ἕνεκα σοῦ τοῦ ἔχοντος τὴν ἄφθονον χάριν ἐν

в собі преп. Теодор, він вважає такими, що прийшли від Бога за посередництвом отця Платона: «А якщо є в мені щось, то це – Божий дар, подарований за молитвами отця, який мене народив за духом (εἰ δέ τι γέγονεν, θεοῦ τὸ δῶρον, διὰ μὲν τῆς τοῦ γεννήσαντός με πνεύματι πατρὸς εὐχῆς κεχαρισμένον)»[240].

Таким чином, духовний отець є свого роду «каналом», через який передаються учням харизми Святого Духа. Завдання отця полягає в тому, щоб якнайбільше маліти (пор. Ів. 3, 30), щоб Святий Дух, якого він є носієм, міг «народити» його учня до нового життя, до життя в Бозі[241]. Досконалу реалізацію цього ідеалу можна зауважити у св. Платона, який, будучи духовним отцем ігумена Студіону, перебував у затворі і завжди залишався в тіні Теодора[242].

Ігумен Теодор вважає, що народження за духом є містичною подією, яка передбачає співдію Святого Духа, духовного отця і духовної дитини. Воно відбувається не в якийсь магічний спосіб, а в процесі аскетичного подвигу. Завдяки своєму духовному отцеві духовні діти «зростають і укріплюються у Святому Дусі...»[243] Тому студійський ігумен настирливо закликає своїх духовних дітей: «Нехай приймають ваші серця й надалі теплоту Святого Духа...»[244]

Проте преп. Теодор зазначає й певні конкретні аспекти народження учня у Святому Дусі; це – відкриття помислів і послух. Коли учень виявляє ігуменові свої найпотаємніші думки і повністю довіряється його проводу[245], відкидаючи власну волю, відбувається просвітлення душі й умертвлення волі, «і проходить цілковите єднання духовно народжуваного (послушника) з народжуючим (старцем)»[246]. Народження за духом, яке чинить учнів дітьми отця і є запорукою єдності, відбувається через благовістування Євангелія (пор. 1 Кор. 4, 15)[247]. Передавання дарів у духовному народженні є завданням ігумена, і воно відбувається для того, щоб діти самі могли приносити плоди і духовно зростати[248].

Концепція духовного батьківства преп. Теодора має тринітарний характер і розвивається у трьох вимірах. Наріжним каменем ідеї преп. Теодора є усвідомлення того, що отцівство ігумена є нічим іншим, як участю в одному-єдиному батьківстві Бога Отця. Він – єдиний Отець для всіх, а ігумен є отцем на взір Бога.

У христологічному вимірі дуже дорогим для Теодора є розуміння монастиря як одного тіла. Концепцію спільноти-тіла Теодор розглядає у двох вимірах: вертикальному – небесному і горизонтальному – земному. У першій перспективі, головою монастиря-тіла є сам Христос, натомість у земній перспективі – ігумен,

---

καρδίᾳ πηγάζουσαν)». – *Ep.* 2, 7-10: *Творенія*, т. 2, с. 203. Див. *Laudatio* ***Platonis*** 2: *PG* 99, 804: *Творенія*, т. 2, с. 152.

[240] *Ep.* 53, 8-9: *Творенія*, т. 2, с. 315.

[241] Див. Ch. Portier, *Le charisme de la paternité spirituelle*... цит.пр., с. 40.

[242] Див. *Laudatio* ***Platonis*** 32: *PG* 99, 836: *Творенія*, т. 2, с. 168.

[243] *MC* III, 41: *Творенія*, т. 2, с. 82.

[244] *MC* III, 13: *Творенія*, т. 2, с. 28.

[245] Див. *Laudatio* ***Platonis*** 11: PG 99, 813: *Творенія*, т. 2, с. 157.

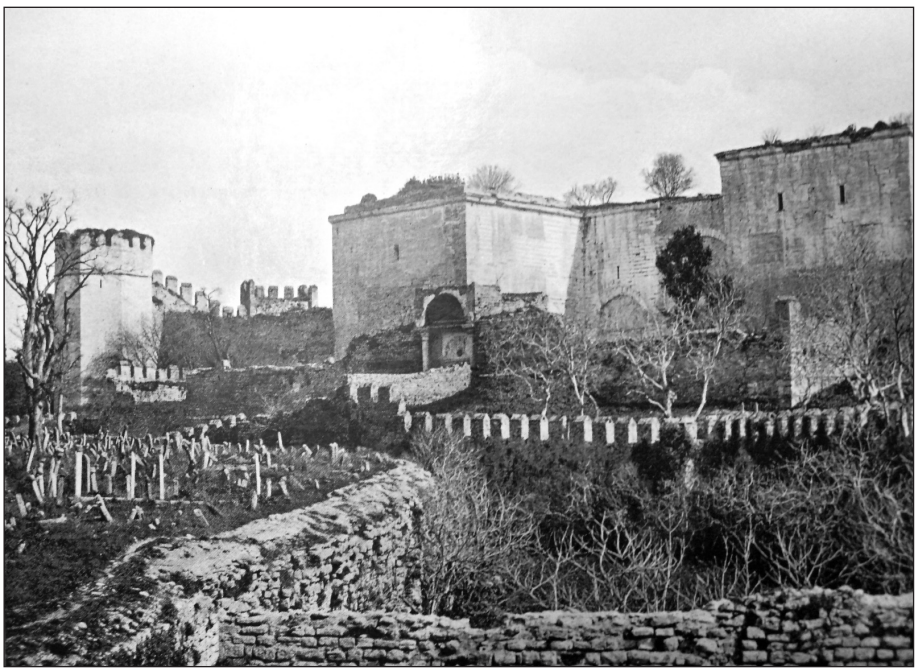
[246] Див. *Laudatio* ***Platonis*** 10: *PG* 99, 812: *Творенія*, т. 2, с. 156.

[247] Див. *MC* II, 73, 504: *Творенія*, т. 2, с. 828.

[248] Див. *MC* III, 6: *Творенія*, т. 2, с. 12; *Ep.* 477, 164-165: *Творенія*, т. 2, с. 549.

який є посередником між Богом і ченцями, іконою Христа. Участь ігумена у посланництві Сина багатогранна і її головним мотивом є служіння.

Ігуменська функція безпосередньо пов'язана з благодаттю Святого Духа. Ігумен є дійсним πνευματικὸς πατὴρ, який покликаний духовно народжувати і виховувати своїх дітей. Народження у Дусі є ключовим у духовному батьківстві. Лише завдяки благодаті Святого Духа настоятель може стати отцем. Підкреслюючи пневматологічний вимір, преп. Теодор тим самим підкреслює, що ігумен покликаний передавати отримані дари своїм учням; а успішно виконувати це він може лише тоді, коли сам буде їх посідати, тобто буде пневматофором – носієм Святого Духа.



Золоті ворота (у Стіні Теодозія в Константинополі), неподалік Студіону.

Розділ IV

ВЛАСТИВІ ЯКОСТІ ІГУМЕНА ЯК ДУХОВНОГО ОТЦЯ

Теодор Студит ставить логічне запитання: хто може бути добрим ігуменом-отцем? Відповідаючи на нього, Преподобний значну увагу приділяє особистісній характеристиці настоятеля, зокрема тоді, коли повчає своїх духовних дітей, що стали ігуменами інших монастирів. Саме про те, якими дарами і чеснотами повинен бути наділений ігумен, піде мова у цьому розділі. Найперше ми застановимося над природою харизм, які необхідні для проводу братії, потім розглянемо, які чесноти повинен плекати настоятель, щоб могти сповнювати поставлені перед ним цілі і, вкінці, представимо погляди преп. Теодора на взаємини між отцем і його духовними дітьми.

4.1. ХАРИЗМИ ДУХОВНОГО БАТЬКІВСТВА

Монаша спільнота, хоч існує в земній дійсності, однак по суті взорується на ангелів і намагається жити божественним життям[1]. Тому вона потребує провідника, здатного керувати нею в цій вертикальній перспективі. Іншими словами, настоятель монастиря – це не просто керівник, який управляє по-людськи і від якого залежать ті чи інші призначення, ті чи інші рішення[2]. Передовсім це харизматична особа, наділена необхідними дарами Святого Духа для того, щоб провадити своїх духовних дітей – ченців ангельського образу – до Небесного Царства. Таким чином, ігуменська функція є «настоятельством у Господі»[3]. Преподобний сильно наголошує саме на цьому вимірі особистості ігумена, наказуючи братії на ніщо інше не звертати такої пильної уваги, як на це, тобто «не вимагаючи більше, ніж даровано йому (ігумену – прим. авт.) від Святого Духа дарів»[4].

---

[1] Див. *MC* I, 43: *CL* IX/2, 41: *Творенія*, т. 1, с. 557. – Див. M. Voicescu, *Locul şi importanţa monahismului în viaţa bisericii după sfîntul Teodor Studitul*, "Studii Teologice" 36(1984), с. 360-361; пор. R. Morris, *Spiritual fathers and temporal patrons: logic and contradiction in Byzantine monasticism in the tenth century*, RB 103 (1993), с. 278-279.

[2] Див. *Ep*. 465, 19-21: *Творенія*, т. 2, с. 483.

[3] Ὡς οὖν ἐν Κυρίῳ ἄρχουσα ἡγοῦ καὶ κατευοδοῦ τῆς ποίμνης σου, παντὸς ἀγαθοῦ προτύπωμα ἑαυτὴν τιθεῖσα, ἵνα ἀξιωθῇς εἰπεῖν, ἰδοὺ ἐγὼ καὶ τὰ παιδία, ἃ μοι ἔδωκεν ὁ θεός. – *Ep*. 481, 11-13: *Творенія*, т. 2, с. 502. – Пор. T. Špidlík, *Il monachesimo secondo la tradizione dell'Oriente cristiano*, цит. пр., с. 115.

[4] *Testamentum*, *PG* 99, 1821: *Творенія*, т. 2, с. 859.

Студійський ігумен розвиває навчання про ігумена – духовного отця, сягаючи до ідей Отців пустині, до святоотцівської традиції старчества[5], але водночас і вносячи певні нові елементи. У цьому розділі ми застановимося над тим, якими дарами повинен бути наділений настоятель монашої спільноти.

4.1.1. Посідання Святого Духа

У своїх катехизах ігумен Студіону звертає увагу на значення Святого Духа у чернечому житті. Молитва, аскетичні подвиги, виконання щоденних праць повинні бути спрямовані на те, щоб «отримати для скріплення душі і тіла благодать Святого Духа»[6] та на оновлення себе в Ньому[7]. Преп. Теодор прагне, щоб усі його учні «наповнились Святим Духом»[8]. За самовіддане служіння братам

---

[5] Про традицію старчества великих Отців єгипетського і палестинського чернецтва див.: T. Merton, *The Spiritual Father in the Desert Tradition*, "Cistecian Studies" 3(1968), с. 3-24; D. Keller, *Oasis of Wisdom, the Worlds of the Desert Fathers and Mothers*, Collegeville 2005; J. Chryssavgis, *Aspects of spiritual direction: the Palestinian tradition*, в: *The sixth century: end or beginning?* Brisbane 1996, с. 126-130; Той же, *Al cuore del deserto. La spiritualità dei padri e delle madri del deserto*, Magnano 2004; P. Resch, *La doctrine ascétique des premiers maîtres égyptiens du quatrième siècle*, Paris 1931, с. 31-49; L. Regnault, *La vie quotidienne des Pères du désert en Egypte au IV^e siècle*, Paris 1990; A. Guillaumont, *Aux origines du monachisme chrétien*, SO 30, Bégrolles en Mauges 1979; Той же, *Die Wüste im Verständnis der ägiptischen Münche*, GuL 54 (1981), n. 2, с. 121-137; Той же, *L'enseignement spirituel des moines d'Egypte, la formation d'une tradition*, в: *Maître et disciples dans les traditions religieuses. Actes du colloque, 15-16 avril 1988 organisé par le Centre d'histoire comparée des religions de l'Université de Paris-Sorbonne*, ред. M. Meslin, Paris 1990, с. 143-154; G. Perini, *Il monachesimo antico. Detti e fatti dei «padri del deserto»*, "Divus Thomas" 89-90 (1986-1987), с. 531-567; A. Hamilton, *Spiritual Direction in the Apoftegmata*, "Colloquium" 15 (1983)31-38; C. Bamberg, *Geistliche Führung im frühen Mönchtum*, GuL 54 (1981), с. 276-290; M. Augé, *La pratica dell'accompagnamento spirituale secondo le testimonianze dell'antico monachesimo egiziano*, "Claretianum" 38 (1998), с. 23-39; E. Ghini, *Il "padre spirituale" secondo i monaci del deserto*, "Rivista di vita spirituale" 39 (1985), с. 29-47; J. Hall, *Spiritual Direction in the Monastic Tradition*, "Sisters Today" 62 (1990), с. 248-254; M. Plattig - R. Bäumer, *The Desert Fathers and Spiritual Direction*, "Studies in Spirituality" 7 (1997), с. 42-54; T. Kaczmarek, *Ideały życia pustelniczego w IV wieku*, в: *Wczesnochrześcijańska asceza. Zagadnienia wybrane*, ред. F. Drączkowskiego i J. Pałuckiego, Lublin 1993, с. 59-71; M. Sheridan, OSB, *Duchowość wczesnego monastycyzmu egipskiego*, в: *Duchowość starozytnego monastycyzmu. Materiały z międzynarodowej sesji naukowej, Kraków-Tyniec 16-19 listopada 1994*, ред. Marek Starowieyski, Kraków-Tyniec 1995, с. 19-29; E. Wipszycka, *Egipt – ojczyzna mnichów*, в: *Apoftegmaty ojców pustyni. Gerontikon. Księga starców*, т. 1, (Seria "Źródła monastyczne", 4), Kraków-Tyniec 2004, с. 15-64; Б. Дзюрах, *Історичний досвід виховання...* цит. пр., с. 116-123; И. Смолич, *Жизнь и учение старцев*, Москва 1992; Н. Сахаров, *Старчество и послушание в богословии*, "Начало" 10(2001), с. 84-90; П. Сладкопевцев, *Древние палестинские обители*, Санкт-Петербург 1899; А. Соловьевъ, *Старчество по ученію святых отцевъ и аскетовъ*, Семипалатинск 1900; Д. Тацис, *Поучения старцев*, Москва 1999; С. Сахаров, *Про основи православного подвижництва*, в: *Тематичний збірник Святопокровського монастиря*, Львів 2000; О. Приліп, *Старчество і його віднова у студійському чернецтві УГКЦ*, в: Патріярша Комісія у справах монашества, *Преображення у Господі. Матеріали конференції монашества УГКЦ «Покликання і формація», 2005 р.*, цит. пр. с. 139-142.

[6] *MC* I, 67: *Творенія*, т. 1, с. 817.

[7] Пор. *MC* I, 68: *Творенія*, т. 1, с. 819.

[8] *MC* I, 60: *Творенія*, т. 1, с. 607. Пор. С. Батрух, *Модель християнського життя у творах св. Василія Великого*, цит. пр., с. 118-120.

у монастирі, за всі важкі аскетичні подвиги, що їх виконують ченці, переносячи спеку дня, вони будуть нагороджені настановами «віяння Святого Духа»[9]. Заохочуючи монахів до безперервної молитви, преп. Теодор навчає, що вона «усиновлює нас Святому Духові»[10]. Чернець, який нелицемірно виявляє смирення та відкидає погані бажання, отримає «спокій, духовну любов і велику радість у Святому Дусі...»[11] Преподобний закликає студитів нічому в житті не віддавати переваги перед тим, що «дав нам Святий Дух»[12]. Той, хто постом очистив себе від пристрастей та зберігає внутрішню тишу, може прийняти Святого Духа[13]. Надаючи такого великого значення пневматологічному виміру духовного життя ченця взагалі, преп. Теодор, тим більше, акцентує роль Святого Духа у духовному вітцівстві, зокрема коли йдеться про духовного отця.

Теодор прагне наголосити, що ігумен є реальним духовним провідником монашої спільноти. Досягнення цього ідеалу можливе завдяки поверненню до древньої монашої традиції, в якій старець, осяяний Святим Духом, служив своїм учням як досконалий провідник. Преп. Теодор сягає саме до такого взірця, підкреслюючи таким чином участь Святого Духа у духовному батьківстві.

У східному чернецтві під πνευματικὸς розуміли людину, усе буття якої було наповнене Святим Духом і вся поведінка якої була Ним керована. Термін πνευματικὸς застосовується виключно у відношенні до Святого Духа[14]. Духовним є той, хто посідає Святого Духа (пневматофор) та Його харизми. Властиво харизми є розпізнавальними знаками присутності Духа Божого в отцеві. Дари, що походять від цього Духа, духовний отець може передати духовним учням. Таким пневматофором вважав преп. Теодор свого духовного отця преп. Платона, якому він завдячував отримання дару слова[15]. Лише πνευματικὸς може бути правдивим отцем і провідником інших без небезпеки звести їх на манівці[16]. Ідеальним духовним отцем преп. Теодор вважав Василія Великого, який «все і у всьому установив Божественним Духом і для спасіння світу»[17],

---

[9] *MC* I, 61: *Творенія*, т. 1, с. 611.

[10] *MC* I, 64: *Творенія*, т. 1, с. 618.

[11] *MC* I, 66: *Творенія*, т. 1, с. 624. Див. *MC* **Montleau**, с. 477.

[12] *MC* I, 67: *Творенія*, т. 1, с. 625.

[13] Пор. *MC* III, 46: *Творенія*, т. 2, с. 91; *MC* I, 52: *Творенія*, т. 1, с. 584. – Пор. Б. Дзюрах, *Духовне життя монаха*... цит. пр., с. 427, 429.

[14] Слушно зауважує **T. Špidlík, що сучасною мовою важко виразити всі тонкощі поняття «духовний»**, адже між світським розумінням слова «духовний» і розумінням у візантійському чернецтві є радикальна різниця. Для сучасної людини наука, мистецтво, етика мають «духовний» характер. Чернецтво, натомість, наголошує, що «духовним» є лише те, що пов'язане зі Святим Духом. Таким чином, Святий Дух є фундаментом як взагалі християнського, так і монашого життя. Тих осіб, які вчинили себе оселею Божого Духа, у серцях яких промовляє Дух Отця, монаша традиція називає «духовними». – *Superiore-padre: l'ideale di san Teodoro Studita,* цит. пр., с. 117. – Пор. **Higoumène Syméon,** *La paternité spirituelle***,** http://www.pagesorthodoxes.net/saints/paternite-spirituelle/pat-symeon.html [24. 12. 2007].

[15] **Пор.** *Ep.* 2, 8-10: *Творенія*, т. 2, с. 203.

[16] **Пор. P. Evdokimov,** *La paternité spirituelle*, "Contacts" 19 (1967), с. 102.

[17] ἀλλὰ νομοθετήσας πάντα ἐν πᾶσι θείῳ πνεύματι καὶ σωτηρίως τῷ κόσμῳ. – *Ep.* 489, 42-43: *Творенія*, т. 2, с. 556.

Теодор відзначав також, що Василій, і той, хто йде за ним, йде за Духом Святим[18].

Преп. Теодор схиляється до погляду, що «посідання» Святого Духа для ігумена – духовного отця є однією з необхідних умов його духовного батьківства, адже завданням духовного отця є підносити духовних дітей до висот споглядання[19]. Тільки пневматофор може справитися з таким високим завданням. Тому Теодор часто бідкається, що у нього немає Духа[20].

4.1.2. Покликання від Господа

Преп. Теодор висловлює переконання, що настоятельство є настільки високим завданням, що може бути під силу лише єдиному Богові[21]. Ігуменство, таким чином, становить божественну місію. Воно – «небесна висота»[22], «святе місце»[23]. А якщо воно недосяжне для людини, якщо його не можна здобути людськими зусиллями і воно не походить від земного авторитету, то лише Бог вибирає і призначає до такої функції, а чернець приймає це з огляду на послух Богові[24].

Саме Господь дав братії пастиря в особі Теодора, щоб брати жили і перебували в Господі для більшої Його слави[25]. Преподобний вважає, що ігумен не чинить свого служіння сам від себе, що це служіння виконує через ігумена сам Бог. Він каже: «Ваше братство обіймає і влаштовує божественна сила згори, вона ним і керує»[26].

Ігумен мусить у покорі прийняти Боже покликання бути отцем для монашої братії. Важка і відповідальна справа настоятельства не є перешкодою для власного спасіння – навпаки, хто не з власного бажання, а з рук Божих його приймає, той милий Господеві. Для такого ігуменське служіння стане нагодою для власного вдосконалення і освячення[27].

---

[18] Πνεύματος Ἁγίου ἀποκέκριται καὶ ὁ ἐκείνῳ στοιχῶν ἐστοίχησεν τῷ Ἁγίῳ Πνεύματι. – *Ep*. 486, 27-28: *Творенія*, т. 2, с. 554. – Пор. А. Доброклонскій, *Преп. Ѳеодоръ, исповѣдникъ и игуменъ студійскій*, ч. 1, цит. пр., с. 428-429; Ch. Portier, *Le charisme de la paternité spirituelle*... цит. пр., с. 37, 39-40.

[19] «...І я хотів би посідати Духа розуму, щоби повсякчасно захоплювати, вести і підносити вас духовним зором до небесного, і наскільки можливо, показувати ті безконечні, неосяжні, невидимі і недослідні блага, очищуючи ваше тілесне мудрування і відрізаючи перешкоду, яку спричинюють пристрасті». – *MC* III, 44: *Творенія*, т. 2, с. 69. – Пор. A. Fontrier, *La paternité spirituelle chez les pères du désert et dans la tradition byzantine,* "Contacts" 19 (1967), с. 130.

[20] Пор. *MC* III, 40: *Творенія*, т. 2, с. 81.

[21] «...Предстоятельське місце є високе для мене, ігуменство страшне, мистецтво важке, це справа для безпристрасного єства, або вірніше для самого Бога (ὁ θρόνος ὑψηλὸς καὶ ἡ προστασία φοβερὰ, καὶ ἡ τέχνη δύσληπτος καὶ δυσμάχητος, καὶ τὸ ἔργον ἀπαθοῦς· μᾶλλον δὲ θεοῦ)». – *MC* I, 25: *CL* X/2, 62, c. 174: *Творенія*, т. 1, с. 518. Пор. *MC* I, 45: *Творенія*, т. 1, с. 562.

[22] *MC* I, 79: *CL* X/2, 12, c. 34: *Творенія*, т. 1, с. 650.

[23] *MC* I, 45: *Творенія*, т. 1, с. 561.

[24] Пор. *Ep*. 482, 45-46: *Творенія*, т. 2, с. 505; *Ep*. 506, 25-26: *Творенія*, т. 2, с. 525.

[25] Див. *MC* I, 79: *Творенія*, т. 1, с. 651; пор. *MC* I, 70: *Творенія*, т. 1, с. 633. – Див. J. Leroy, *Le monachisme studite*, цит. пр., с. 77.

[26] *MC* III, 7: *Творенія*, т. 2, с. 16.

[27] Див. *Ep*. 482, 32-48: *Творенія*, т. 2, с. 504-505. – Див. I. Hausherr, *Direction spirituelle*... цит. пр., с. 124-129.

4.1.3. Вміння розпізнавати духів

Духовного отця, на думку Студита, повинно характеризувати вміння аналізувати думки, поведінку та духовний стан співбратів, і він повинен постійно над ними чувати[28]. Традиція східного монашества називає це розпізнаванням духів (διακρισις) [29]. Для Теодора цей дар полягає, зокрема, у тому, що настоятель може не тільки констатувати стан свого духовного чада, але й глибоко його розуміє[30].

На дорозі духовного життя повстають численні перешкоди, які на перший погляд можна навіть не зауважити, бо вони є хитрощами злих духів, які постійно ведуть боротьбу проти ченців, щоб звести їх з правильного шляху. Настоятель, який посідає дар розпізнавання духів, може дати ченцям, що зазнають таких випробувань, ясні вказівки. Ігумен зобов'язаний пильнувати, щоб вчасно спрямувати ченця до правильного вибору і він не був обманутий дияволом[31]. В одній із катехиз преп. Теодор пояснював своїм духовним синам, яким чином відрізняти товариша від ворога і як поводитися з одним і другим: Гостеві-Христові відкривати серце, а злого дракона відразу проганяти[32].

---

[28] «Очі мої завжди на вас, возлюблених моїх (...)». – *Ep*. 480, 44-45: *Творенія*, т. 2, с. 501. Див. *Ep*. 506, 13: *Творенія*, т. 2, с. 525.

[29] У Старому Завіті людина поставлена перед вибором: слухатися або Божого голосу, або голосу гріха, тобто диявола (Вих. 2, 17; 12, 4). Завданням пророків і мудреців було вчити людей слухати Бога і йти за Ним, відрізняти Господні дороги від обману сатани. Св. Павло і св. Іван Богослов, натомість, виразно говорять про дар розпізнавання духів (1 Кор. 12, 10; 1 Ів. 4, 1). Навчання про розпізнавання духів займає чільне місце в духовності Орігена, преп. Антонія, Євагрія Понтійського, преп. Івана Касіяна та ін. Це дар від Бога, який полягає в тому, що духовний отець здатний відрізняти, у чому полягає добро і зло для його учня; які думки походять від Бога, а які від диявола. – Див. I. Hausherr, *Direction spirituelle...* цит. пр., с. 82-97; J. Guillet, *Discernement des esprits dans l'Ecriture*, DS, т. 3, ст. 1222-1247; G. Bardy, *Discernement des esprits chez Pères,* DS, т. 3, ст. 1247-1254; Ch. Portier, *Le charisme de la paternité spirituelle...* цит. пр., с. 74-75; P. Evdokimov, *La paternité spirituelle*, цит. пр., с. 104; D. Corcoran, *Spiritual Guidance*, цит.пр., с. 448-451; M. Cavénet, *Jalons pour une pratique du discernement spirituel: l'expérience de l'Eglise au IIIe et IVe siècles (Origines, Evagrius ...)*, "Lumière et vie" 4 (2001), n. 252, с. 33-41; T. Špidlík, *La spiritualità dell'Oriente cristiano*, цит. пр., с. 228-229; Той же, *Il monachesimo secondo la tradizione dell'Oriente cristiano*, цит. пр., с. 105. Розпізнання духів є також широко знане у західній духовності. – Пор. Fr. Chirpaz, *Le discernement, vertu de l'intelligence*, "Lumière et vie" 4 (2001), n. 252, с. 9-21; J. Misiurek, J. M. Poplawski, *Kierownictwo duchowe w służbie nowej ewangelizacji*, Lublin 2000, с. 101-119; Ph. Madre, *Dar rozeznawania duchowego*, Kraków 1993; J. Augustyn, SJ, *Rozeznanie duchowe*, Kraków 1992; J. Krasicki, *Rozeznawanie duchowe a kierownictwo duchowe*, "Życie duchowe" 1/2 (1995), с. 41-53.

[30] «...За внутрішніми і зовнішніми ознаками я бачу і розумію стан ваших душ». – *MC* II, 102, 748: *Творенія*, т. 1, с. 910.

[31] «Він зачинщик гріха: він закидає, як вудкою, помисел, укритий приманкою бажання. Ви, діти, не будьте нерозумними, як риби, а, як сказав апостол, зрозумійте помисел його (2 Кор. 2, 11) і, не обманюючись зовнішнім виглядом, проженіть його – таким чином ми зробимо марними його намагання нас засліпити: він зазнає невдачі і з плачем піде геть». – *MC* III, 19: *Творенія*, т. 2, с. 39. Див. *PC* 122, 424-425: *Творенія*, т. 1, с. 433; *PC* 124, 431-432: *Творенія*, т. 1, с. 437; *MC* II, 68, 478: *Творенія*, т. 1, с. 819-820.

[32] Див. *MC* II, 114, 843-844: *Творенія*, т. 1, с. 941.

Хоч розпізнавання духів є даром, однак без пильної і ревної молитви, аскези і особистого досвіду ігумен не зміг би вповні виконувати це завдання. Розвиток Божого дару відбувається у досвіді аскетичного подвигу. Духовний отець сам повинен пережити досвід духовної боротьби з демонами, щоб могти передати учням секрети цієї боротьби. Настоятелеві поручені духовні діти, що не знають всіх хитрощів злого і не вміють їх розпізнавати. Завданням настоятеля є навчити, попередити, застерегти, поділитися і своїм досвідом, і передати досвід інших преподобних і святих отців[33]. Лише такий ігумен буде гідний довіри і звання отця. Саме таким і був преп. Теодор, який розпізнавав духів, як сам він казав, «на основі того, що я сам досвідчив або що чув, або що дізнався від інших», – і далі продовжує: «я розумію його (диявола – прим. авт.) хитрощі, відкриваю вам, бо ви не знаєте їх, і сповіщаю про них, бо ви не обізнані з цим»[34].

Таким чином, бути διακριτικος – тим, хто вміє розпізнавати духи, – є необхідною рисою духовного отця. Лише завдяки цьому дарові він може впевнено провадити своїх дітей, відкривати їм засідки ворога, захищати від постійних обманів диявола, спрямовувати на правильний шлях, а в кінці – представити Христові. Хто неуважний до духовного життя співбратів, той навряд чи може виконувати настоятельську функцію, бо є небезпека, що він не лише не причиниться до спасіння братів, але й може їх погубити[35].

4.1.4. Пізнання людського серця

Ігумен повинен пасти свою отару зі знанням (μετ᾽ ἐπιστήμης) і бути уважним до всього, що стосується спасіння кожного члена спільноти зокрема[36]. Яке знання має на увазі Студит? Ігумен – духовний отець повинен знати серце ченця, а радше те, що в ньому відбувається. Під *серцем* Теодор розумів найінтимнішу і найпотаємнішу частину людської душі[37]. Здатність пізнавати людське серце належить до виняткових дарів Святого Духа, що їх отримує духовний отець для сповнення свого завдання – духовного отцівства. Це дар, який є продовженням та розвитком попереднього дару – дару розпізнавання духів. Ігумен, який вміє розпізнавати духи, стає особою, яка вміє читати серце – διορατικος, – тобто отримує дар прозорливості у відношенні до своїх ближніх (διορασις)[38].

---

[33] Див. *MC* II, 114, 845: *Творення*, т. 1, с. 941; *Testamentum*, *PG* 99, 1817: *Творення*, т. 2, с. 855.

[34] *MC* III, 19: *Творення*, т. 2, с. 39. – Див. T. špidlík, *La spiritualità dell'Oriente cristiano*, цит. пр., с. 229.

[35] Див. *Ep*. 481, 10-12: *Творення*, т. 2, с. 501-502.

[36] «Я дивлюся і спостерігаю за кожним із вас поодинці». – *MC* I, 33: *Творення*, т. 1, с. 536. Див. *Ep*. 61, 3, 14: *Творення*, т. 2, с. 466; *Ep*. 460, 20-21: *Творення*, т. 2, с. 479; *Testamentum*, *PG* 99, 1817: *Творення*, т. 2, с. 855.

[37] Див. *MC* I, 15: *Творення*, т. 1, с. 495. Див. також: *MC Montleau*, с. 219-220, пос. 12-13. Поняття *серця* займає одне з центральних місць у східній духовності. Для східних *серце* – це місце зустрічі людини з Богом, найважливіше місце душі, центр і корінь життя, принцип єдності людини. – Див. T. Špidlík, *La spiritualità dell'Oriente cristiano*, цит. пр., с. 104-108.

[38] I. Hausherr вважає, що у дарі розпізнавання духів існують певні ступені, а отже існує єрархія рангів духовних отців. Той, хто розпізнає духи, одночасно може мати також дар пізнання серця, дар бачення свого ближнього, тобто прозорливості (διορασις). Це свого роду психографія,

Хоч преп. Теодор безпосередньо не вживає згаданих термінів, він, однак, вірно слідує цій традиції. Для нього не підлягає сумніву, що духовний отець повинен досконало знати духовний стан свого сина. Він навіть наважується ствердити, що ігумен повинен знати своїх ченців так, як їх знає сам всевідучий Бог. Ігумен, народжуючи духовно свою дитину, бере на себе відповідальність за її спасіння, тому природно, що він повинен знати таємниці її серця – місця, в якому криються найпотаємніші помисли[39].

Дар пізнання серця реалізується за допомогою практики відкриття думок (ἐξαγόρευσις)[40]. Насильно проникнути в серце неможливо. Пізнання серця передбачає добровільне і щире його відкриття, а це вимагає взаємного довір'я. Тому Теодор дуже турбується, коли учні не виявляють такого розуміння, і наголошує, що без ἐξαγόρευσις їм буде тяжко спастися, адже тоді ігумен практично не може їм допомогти[41].

Даром пізнання серця духовний отець не має права нехтувати. Неодноразово Студит наказував настоятелям досліджувати серця своїх дітей. Ніякі інші заняття настоятелів не повинні ставати на перешкоді тому, щоб реалізовувати Божий дар дослідження сердець братів своїм, отцівським, «зовнішнім і внутрішнім поглядом»[42].

Сам Преподобний реалізував дар пізнання серця не лише в особистих зустрічах, за посередництвом ἐξαγόρευσις чи спостерігаючи братів під час праці тощо, а й у процесі листування – коли вищезгадані способи були недоступні – наприклад під час заслання[43].

4.2. ЧЕСНОТИ НЕОБХІДНІ ДЛЯ ІГУМЕНСЬКОГО СЛУЖІННЯ

Хоч преп. Теодор часто виділяє харизматичний елемент настоятельського служіння, тобто Боже покликання до цієї місії, однак ні на мить не забуває про

яка дозволяє пізнати в людині те, що для інших є цілком закрите. Однією з умов отримання цього дару є чистота серця духовного отця, яка здобувається довголітніми чернечими подвигами. Деякі старці отримують дар пророцтва. – Див. *Direction **spirituelle**...* цит. пр., с. 97-102; Ch. Portier, *Le charisme de la paternité spirituelle*... цит. пр., с. 76-77; T. Špidlík, *La **spiritualità** dell'**Oriente cristiano***, цит. пр., с. 260; Той же, *Il monachesimo secondo la tradizione dell'Oriente cristiano,* цит. пр., с. 105.

[39] «Бог знає все, бо *нема створіння, скритого від нього; все оголене і явне перед очима* (Євр. 4, 13) Його. Все повинен знати також і я (**οἱδε πάντα ὁ θεός. οὐ γάρ ἐστι κτῆσις ἀφανὴς ἐνώπιον αὐτοῦ. πάντα γυμνὰ καὶ τετραχηλισμένα τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ. γναρίζειν δὲ ὀφείλω ὅμως κἀγώ**)». – *MC* II, 25, 177: *Творенія*, т. 1, с. 724. – Див. T. Špidlík, *Superiore-padre: l'ideale di san Teodoro Studita*, цит. пр., с. 119-120; Б. Дзюрах, *Духовне життя монаха*... цит. тв., с. 340-341.

[40] Про практику ἐξαγόρευσις див. 5.3.1.

[41] Див. *PC* 133, 464-465: *Творенія*, т. 1, с. 452-453; *PC* 95, 327: *Творенія*, т. 1, с. 386; *MC* I, 31: *Творенія*, т. 1, с. 531; *MC* II, 25, 174-176: *Творенія*, т. 1, с. 724; *MC* II, 55, 396: *Творенія*, т. 1, с. 793; *MC* II, 69, 483: *Творенія*, т. 1, с. 821. – Пор. T. Špidlík, *Il monachesimo secondo la tradizione dell'Oriente cristiano,* цит. пр., с. 106-107.

[42] *MC* II, 62, 437: *Творенія*, т. 1, с. 807. Див. *MC* II, 60, 426-427: *Творенія*, т. 1, с. 803.

[43] «По твоїх листах я спостерігаю твоє серце, добрий мій Ігнатіє... (**Ἀπὸ τῶν γραμμάτων σου θεωρῶν εἰμι τὴν καρδίαν σου, ὦ καλέ μου Ἰγνάτιε**...)». – *Ep*. 226, 2-3: *Творенія*, т. 2, с. 736.

працю над собою. Це було правилом життя Студійського ігумена – уважно стежити за собою і зростати у чеснотах: «Сам же я звертаю увагу тільки на одного себе і стежу за собою, спрямовуючи себе за заповіддю: звідси я знаю, що мені потрібно робити і наскільки я віддалився від неї»[44]. Критичний аналіз власної поведінки стосовно до повірених йому духовних дітей дозволяв Теодорові плекати ті необхідні чесноти, без яких настоятельська функція могла б перетворитися на бездушне адміністрування. Натомість ігумен, на думку Теодора, має бути не адміністратором, а духовним отцем.

Преподобний пов'язує своє духовне зростання зі зростанням учнів і навпаки. Найкращим показником його власного духовного стану є для нього стан його духовних учнів: якщо вони зростають у чеснотах, то й ігумен на доброму шляху, і якщо ігумен практикує чеснотливе життя, то і його спільнота братиме з нього приклад[45]. Так Студит трактував питання морального і духовного розвитку настоятеля.

4.2.1. Любов до духовних дітей

Найнеобхіднішою і незамінною чеснотою ігумена, вважає Святий, є любов до братії. Стверджуючи це, настоятель Студіону виразно нав'язує до святоотцівської традиції, яка наголошувала на першорядності цієї чесноти. Так, для св. Іринея «Бог є любов, і хто її посідає – посідає Бога (ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστὶ, καὶ ὁ ἔχων τὴν ἀγάπην τὸν Θεὸν ἔχει)»[46]. Традиція виробила певні аксіоми. Духовний отець не може народити своїх духовних дітей інакше, як тільки через любов; ніяким іншим чином він не може осягнути і їх довір'я, як тільки через любов. Та й остаточно через любов людина наближається до Бога. Тому для справжнього духовного отця, який є провідником до Бога, немає іншого шляху, як тільки дорога любові, бо «де духовна любов, там Христос...»[47]

Теодор не раз засвідчував перед братами, що він їх любить більше, ніж батьків, братів, родичів чи будь-кого іншого[48]. Студит стверджує, що він любить

---

[44] γίνομαι καὶ σκοπῶ ὅ τι καί εἰμι, ἀπευθύνων ἐμαυτὸν πρὸς τὴν ἐντολήν· κἀντεῦθεν γινώσκω ὅ τι δεῖ με πράττειν καὶ ὅσον ἀπῶσμαι ἐξ αὐτῆς. – *MC* II, 80, 562: *Творенія*, т. 1, с. 847. – J. Misiurek, J. M. Poplawski, *Kierownictwo duchowe*... цит. пр., с. 57-69.

[45] Див. *MC* III, 41: *CL* IX/2, 141: *Творенія*, т. 2, с. 82.

[46] *Athanasii De Virginitate, sive de ascesi* 21, 10: *PG* 28, 276. Натомість сам преп. Теодор в *Панегірику* св. Теофанові Ісповіднику про любов Теофана до ближніх пише так: «Той, кого любив Бог, любив всіх людей, так що кожен думав, ніби він [Теофан] любить лише його і що його [Теофана] всі люблять – до такої міри, що ніхто не думав, ніби він може мати неприятеля, – бо така природа любові: у відповіді на любов народжується бажання любити...». – *Le Panégyrique de S. Théophane le Confesseur par S. Théodore Stoudite (BHG 1792b). Édition critique du texte intégral*, пер. St. Efthymiadis, AnBoll 111 (1993), с. 275. – Пор. Ch. Van der Vorst, *Un panégyrique de S. Théophane le Chronographe par S. Théodore Stoudite*, AnBoll 31 (1912), с. 11-18. Звичайно, преп. Теодор має на увазі любов-ἀγάπη. – Пор. Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, Watykan 2005, n. 2-8.

[47] *Ep.* 438, 10: *Творенія*, т. 2, с. 459. – Див. 1.4.; пор. I. Hausherr, *Direction spirituelle*... с. 62-73, 147-151; P. Evdokimov, *La paternité spirituelle*, цит. пр., с. 102-103.

[48] Див. *MC* I, 44: *Творенія*, т. 1, с. 559; *Ep.* 155, 5-6: *Творенія*, т. 2, с. 691.

своїх співбратів більше, ніж вони самі себе люблять, і то «не для самого себе»[49]. В одній із катехиз він стверджує: «Я сильно полюбив вас, мої чада, хоча і недостойний казати це, і великим бажанням загорівся мати вас пречесними братами моїми»[50]. Ця любов огортає всіх братів без винятку[51]. В її основі лежить тісний зв'язок, закладений Святим Духом між духовним отцем і його дітьми, тобто ця любов має надприродне походження. Ігумен любить своїх дітей «любов'ю Божою»[52]. Вона взорується на любов Господа до людини – тому є співчутливою і ніжною[53].

Студійський ігумен з любові до братії готовий віддати за них на смерть свою душу – аби тільки вони були спасенні[54]. Однак ніжна батьківська любов не проявляється у вседозволеності; вона є поблажливою, але водночас і вимогливою. Проте картання і покарання ігумена не є безжалісними і немилосердними – вони виходять з «надлишку любові»[55], бо «хто любить, той дбайливо виховує; а хто ненавидить, той дозволяє підлеглим діяти будь-як»[56].

Навіть найменша погана вістка про братів сильно засмучувала Студійського ігумена. Він дуже переживав невдачі братів, часто плакав над ними[57]. Теодор обдаровував спільноту щирою любов'ю, не чекаючи від братії похвали чи якогось особливого відзначення[58].

4.2.2. Покора і смирення

На другому місці преп. Теодор ставить покору і смирення. Хоч ігумен поставлений понад всіма і посідає в монастирі необмежену владу, він не може її виконувати без покори. Сам Преподобний подавав найкращий приклад цієї чесноти у своєму щоденному служінні. Він відкрито й щиро говорив про те, що не гідний великого звання ігумена і отця: «Повірте моїм щирим словам, які я часто повторюю: коли подумаю про мою негідність, мене охоплює трепет і жах, бо я, котрого ви називаєте отцем, не гідний навіть, щоб ви називали мене

---

[49] *MC* III, 40: *Творенія*, т. 2, с. 82.

[50] *MC* I, 68: *Творенія*, т. 1, с. 627.

[51] Див. *MC* I, 50: *Творенія*, т. 1, с. 578.

[52] ὡς ἀγαπῶν ὑμᾶς ἀγαπήσει Θεοῦ. – *PC* 132, 463: *Творенія*, т. 1, с. 452.

[53] «Серце моє горить за вас, хоч я і грішник, всіх вас обіймаю своєю любов'ю, хоч я і блудний...». – *MC* I, 55: *Творенія*, т. 1, с. 591. – Див. T. Špidlík, *Superiore-padre: l'ideale di san Teodoro*, цит. пр., с. 126.

[54] Див. *Ep*. 20, 20-23: *Творенія*, т. 2, с. 237; *Ep*. 127, 15: *Творенія*, т. 2, с. 671; *Ep*. 431, 53-55: *Творенія*, т. 2, с. 449-450.

[55] *MC* II, 60, 429-430: *Творенія*, т. 1, с. 804. Див. *MC* I, 56: *Творенія*, т. 1, с. 596; *MC* I, 57: *Творенія*, т. 1, с. 598; *MC* I, 75: *Творенія*, т. 1, с. 642; *MC* II, 78, 544: *Творенія*, т. 1, с. 841; *MC* II, 92, 663: *Творенія*, т. 1, с. 882.

[56] ὁ ἀγαπῶν ἐπιμελῶς παιδεύει, ὁ δὲ μισῶν ἐᾷ ἀδιαφορεῖν τοὺς ἑπομένους. – *Ep*. 61, 19-20: *Творенія*, т. 2, с. 449.

[57] «Очі мої завжди на вас у Господі, почуття мої вирують в мені, коли чую погану вістку про будь-кого, коли дізнаюсь про богоненависне відступництво, очі мої проливають сльози». – *Ep*. 480, 44-50: *Творенія*, т. 2, с. 501.

[58] *Ep*. 269, 10-12: *Творенія*, т. 2, с. 762.

співучнем»[59]. Студит неодноразово називав себе «окаянним», «слабким», «недостойним», «нікчемним», «недосвідченим», «невченим», «немудрим», «невпорядкованим» і т. п.[60]

Студит був дуже критичний і вимогливий до свого пастирського служіння. Він стверджував, що зовсім не має пастирської чесноти і що він ще «молодий духовним віком»[61]. Усвідомлюючи складність керування великою спільнотою, в якій ченці були різні за походженням, вихованням і культурою, Теодор немовби впадав у розгубленість, у чому зізнавався перед своїми братами. «У всьому цьому я відчуваю труднощі, я гублюсь розумом і засмучуюсь духом, як, якими способами, коли і до якої міри я встигну проявити стосовно кожного з вас те, що належить і що корисно, об'єднуючи всіх вас в одну волю. О, горе, чада, мені, немічному, або, вірніше, негідному!»[62] Преподобний ніколи не вивищувався перед братами, не хизувався тим, що він більше від інших трудиться. Навпаки, часто він оцінював свою працю як малу, невизначну і таку, що не приносить нікому ніякої користі. Як робітника, він порівнював себе з комарем[63].

У своїх катехизах преп. Теодор неодноразово звертався до духовних дітей за підтримкою і поміччю. В одному з повчань він використав чудовий образ зі світу природи: як молоді птахи піднімають на своїх крилах свого старого отця, так – надіявся Теодор – і його духовні діти підноситимуть свого духовного отця[64].

Роздумуючи в присутності братів над власним духовним життям під час спільних зустрічей-катехиз, Теодор зараховує себе до тих, що ведуть пристрасне життя: «я ваш окаянний і блудний отець...»[65], «бо я визнаю, що загруз у гріху більше за будь-яку людину»[66]. Преподобний стверджує, що він заслужив на вічну муку[67], бо не має ніяких заслуг чи достоїнств[68].

---

[59] *MC* I, 6: *Творенія*, т. 1, с. 470. Див. *MC* I, 3: *Творенія*, т. 1, с. 463; *MC* I, 9: *Творенія*, т. 1, с. 478; *MC* I, 42: *Творенія*, т. 1, с. 555; *MC* II, 37, 271: *Творенія*, т. 1, с. 753; *MC* II, 54, 384-385: *Творенія*, т. 1, с. 789. - **Пор. F. Ambs, цит. пр., с. 101.**

[60] Див. *MC* I, 9: *Творенія*, т. 1, с. 479, 480; *MC* I, 14: *Творенія*, т. 1, с. 491; *MC* I, 20: *Творенія*, т. 1, с. 508; *MC* I, 23: *Творенія*, т. 1, с. 513; *MC* I, 32: *Творенія*, т. 1, с. 534; *MC* I, 45: *Творенія*, т. 1, с. 561; *MC* I, 64: *Творенія*, т. 1, с. 617.

[61] *MC* I, 25: *Творенія*, т. 1, с. 517.

[62] *MC* I, 30: *Творенія*, т. 1, с. 529.

[63] **Див.** *MC* I, 35: *Творенія*, т. 1, с. 541; *MC* I, 38: *Творенія*, т. 1, с. 547.

[64] **«Поможіть своєю міцністю мені, окаянному, змилосердившись наді мною. Носіть, як люблячі** діти, свого нікуди негідного отця. Розповідають, що деякі птахи, з'єднавшись попарно, піднімають на крила свого постарілого отця, і так летять з місця на місце. Ось і ви так само піднімайте, обновляйте мене і доглядайте за мною постарілим не плоттю, але гріхами». – *MC* I, 43: *Творенія*, т. 1, с. 557.

[65] *MC* I, 11: *Творенія*, т. 1, с. 485.

[66] *MC* I, 12: *Творенія*, т. 1, с. 486. Див. *MC* I, 17: *Творенія*, т. 1, с. 503; *MC* I, 27: *Творенія*, т. 1, с. 521; *MC* I, 30: *Творенія*, т. 1, с. 531; *MC* I, 56: *Творенія*, т. 1, с. 593; *MC* I, 59: *Творенія*, т. 1, с. 605; *MC* I, 73: *Творенія*, т. 1, с. 638; *Ep.* 427, 6-7: *Творенія*, т. 2, с. 444.

[67] **Див.** *MC* I, 46: *Творенія*, т. 1, с. 565-566; *MC* I, 51: *Творенія*, т. 1, с. 579; *MC* I, 68: *Творенія*, т. 1, с. 628.

[68] **Див.** *MC* I, 66: *Творенія*, т. 1, с. 622.

Даючи настанови своєму учневі Миколаю, який став ігуменом в одному з монастирів, преп. Теодор наказує йому плекати чесноту покори. Найперше він забороняє новому ігуменові користуватися рабською працею як для своїх особистих потреб, так і для потреб монастиря. Теодор наголошує, що радше сам настоятель, хоч зовнішньо призначений до функції керування, повинен внутрішньо відчувати себе рабом своєї спільноти і служити співбратам, як раб[69].

Взірцем покори для настоятеля повинен бути, без сумніву, Христос. Теодор вважає, що настоятель повинен приступати до свого служіння з христоподібним (χριστομιμήτῳ) смиренням[70]. Натомість земним взірцем смирення (τυπῶν πρὸς ταπείνωσιν) для Студита був преп. Платон, який, будучи ігуменом, зрікся свого уряду, і підпорядкував себе волі свого духовного сина[71].

Одним із елементів смирення і покори було для студійського ігумена вміння і сміливість визнати свої провини перед співбратами. Теодор не боявся визнавати свої прогріхи щодо спільноти. Перебуваючи на засланні і відчуваючи небезпеку смерті, преп. Теодор звертається листом до всієї братії і відважно просить пробачення за всі його провини перед ними[72]. Він не соромиться заявити, що брати можуть вважати його «негідним рабом і останнім членом свого братства»[73].

Студит вважав, що смирення є однією з тих рис, на яку ченці повинні звертати щонайпильнішу увагу при виборі ігумена. Інші атрибути настоятеля – такі, як вченість, красномовність, знатність, вік – є другорядними і не мають жодного значення, якщо їх не увінчує смирення[74].

---

[69] «Ти ж повинен сам служити для однодушних братів своїх рабом згідно зі своїм бажанням, хоч зовнішньо ти вважаєшся немовби паном і вчителем (σοὶ **δὲ χρεὼν ἑαυτὸν παρασχεῖν τοῖς ὁμοψύχοις** σου ἀδελφοῖς **δοῦλον τῇ προθέσει**, κἂν **τῇ ἔξω ἐπιφανείᾳ ὡς δεσπότης λογίζῃ καὶ διδάσκαλος**)». – *Ep.* 10, 19-21: *Творенія*, т. 2, с. 221.

[70] Див. *Ep.* 474, 26: *Творенія*, т. 2, с. 493.

[71] Див. *Ep.* 554, 2-4: *Творенія*, т. 2, с. 321.

[72] Див. *Ep.* 302, 15-17: *Творенія*, т. 2, с. 321; *Ep.* 178, 29-32: *Творенія*, т. 2, с. 709.

[73] *MC* I, 81: *Творенія*, т. 1, с. 654. Див. *Ep.* 269, 47-50: *Творенія*, т. 2, с. 763.

[74] «За велінням архиєрея мені довелося вирушити до Дальматської обителі на вибори ігумена. Всі ігумени, які зібралися там, повинні були запитати думку братії. А брати вибрали не когось іншого, а авву Іларіона. За що ж і з якої причини? – Не тому, що він посідав більшу вченість або вмів добре говорити, не тому, що він старий, не тому також, що до монашества був знатною людиною, а лише через те, що він смиренний, не честолюбний і боголюбивий, тому що в послусі пройшов шлях чесноти і не подав своїм братам прикладу безрозсудності (ἐπειδὴ **ἐγένετο** ἡμᾶς **ἀπελθόντας κατὰ πρόσταξιν τοῦ ἀρχιερέως ἐν τῇ μονῇ τῆς Δαλμάτου ἐγκρῖναι τὸν ὀφείλοντα** καθηγήσασθαι· **ἦν δὲ τὸ προσῆκον ἐρώτησιν ἡμᾶς ποιήσασθαι πρὸς τὴν ἐκεῖσε ἀδελφότητα, τοὺς** ἐπισυναχθέντας **ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἅπαντας ἡγουμένους· οὐκ ἄλλον ἀπεκρίθησαν οὐδὲ ἐψηφίσαντο, ἢ τὸν** ἀββᾶν **Ἰλαρίωνα. ὅτου χάριν καὶ δι' ἥν τινα αἰτίαν; οὐχ ὅτι γνωστικός ἐστιν, οὐδ' ὅτι ἀγορεύς τις καὶ** εὔλαλος, **οὐδ' ὅτι γηραλέος, οὐδ' ὅτι περιφανὴς κατὰ τόνδε τὸν βίον, ἀλλ' ὅτι μόνον ταπεινόφρων,** μισόδοξος **καὶ φιλόθεος, τὴν τῆς ἀρετῆς δι' ὑποταγῆς διηνυκὼς ὁδὸν καὶ μὴ δοὺς ἀφροσύνην τοῖς** ἀδελφοῖς **αὐτοῦ**)». – *MC* II, 89, 631-632: *Творенія*, т. 1, с. 871. – Див. Б. Дзюрах, *Духовне життя монаха*... цит. тв., с. 341.

4.2.3. Витривалість і вірність у покликанні отця

Попри те, що Студійський ігумен мав прекрасні організаторські здібності і дар управляти численним братством, він стикався з різноманітними проблемами, які завдавали йому значних клопотів. Це були проблеми різного характеру: непослух братів, суперечки, порушення монашої дисципліни тощо. Настоятель Студіону переживав ці труднощі майже щоденно. ЩО давало силу преп. Теодору їх перемагати? Відповідь на це питання дає він сам в одній із катехиз, роздумуючи перед братією над своїм настоятельським покликанням. Преподобний вважає, що він повинен нести цей тягар тому, що не він вибрав собі ігуменську службу, а сам Господь покликав його на це служіння. Бо якби лише полюдськи дивитись на проблеми настоятеля у спільноті, то дуже скоро втома від них перемогла б навіть найбільші його старання. Тому преп. Теодор заради любові до своїх співбратів та заради Господа, який добровільно прийняв на себе страждання і хрест, готовий терпіти щоденні невдачі і прикрощі, яких завдають йому співбрати. Таким чином, свою витривалість в ігуменському служінні Теодор приписує вірності Богові, який не лише його покликав бути служителем для братії, але рівно ж і братів зібрав до порученої йому спільноти[75].

Усвідомлюючи себе недостойним величі ігуменського завдання, маючи численні труднощі, переживаючи незгоди серед братів, Теодор іноді подумував про те, щоб відмовитися від цього уряду. Преподобний не боявся представляти свою справу цілому братству. В одній із катехиз Теодор роздумує над можливістю зречення ігуменських обов'язків. Відчуваючи власну слабкість, він готовий передати свою функцію іншому ченцеві: «Я бачу невиправність мого серця, невпорядкованість життя, пристрасність звичок, непросвіченість, невченість, а також нездатність навчати тих, що бажають шукати дверей Божої милості... Тому прошу вас вибрати іншого...»[76] Водночас Теодор усвідомлював, що сам не вибирав собі цієї посади, а прийняв її з огляду на рішення свого духовного отця ігумена Платона. Лише з огляду на те, що ніхто інший не взявся б за ігу-

---

[75] «Якщо б я по-плотськи дивився на ті скорботи і неприємності, які бувають у нас майже щоденно, то давно вже змучився б від всього цього і передав би настоятельство іншому. Але мій смиренний ум, передовсім, споглядає на Бога, через якого і ви скликані сюди, і я передав себе вам: тому я, хоч і не осягнув благовоління у Бога, одначе не відвертаюся від настоятельства; незважаючи на свій нерозум, не думаю відмовлятися від нього, незважаючи на те, що сам я загублена людина, все ж таки не падаю у відчай, а постійно працюю, немовби горю, живу в лещатах і муках і, укріплений Христом, з допомогою молитов нашого отця, заради вас, моїх возлюблених, а, вірніше, заради самого Господа мого і Владики – готовий охоче перетерпіти все (πρὸς **τὰς συμβαινούσας ἡμῖν θλίψεις καὶ δυσχερείας σχεδὸν εἰπεῖν καθ' ἑκάστην ἡμέραν, εἰ** ἑώρων **σωματικῶς, είχον ἂν πάλαι ἐξατονῆσαι καὶ δοῦναι ἄλλῳ τὰς ἡνίας τῆς προστασίας· ἐπεὶ δὲ** πρὸς **θεὸν ὁ ταπεινός μου νοῦς ἀναβλέπει, δι' ὃν καὶ ὑμεῖς κέκλησθε ἐνταῦθα κἀγὼ παρέδωκα ὑμῖν** ἐμαυτόν, **οὐκ ἀπευδοκῶ, κἂν ἀνευδόκητός εἰμι, οὐδὲ ἀπολέγομαι, κἂν ἄλογός εἰμι, οὐδὲ ἀπογινώσκω,** κἂν **ἀπεγνωσμένος εἰμί, ἀλλ' ἐπείγομαι καὶ συγκαίομαι καὶ συνθλίβομαι καὶ συντρίβομαι, καὶ πάντα** ἑτοίμως **ἔχω παθεῖν, τοῦ Χριστοῦ δυναμοῦντος, δι' εὐχῆς τοῦ πατρός μου καὶ πατρὸς ὑμῶν, ἕνεκεν** ὑμῶν **τῶν ποθητῶν μου, μᾶλλον δὲ ἀληθὲς εἰπεῖν δι' αὐτὸν τὸν κύριόν μου καὶ δεσπότην)**». – *MC* II, 23, 162-163: *Творенія*, т. 1, с. 720.

[76] *MC* I, 60: *Творенія*, т. 1, с. 606.

менський жезл, Теодор, будучи вірним отцем своєї пастви, вирішив залишитися на місці свого покликання[77].

Згідно з навчанням Студита, ігумен не може покинути свого монастиря і перейти до іншого, шукаючи вигіднішого і спокійнішого життя[78]. Втеча від труднощів чи прийняття складного рішення, матиме для спільноти негативний наслідок. Тому Преподобний, беручи приклад зі своїх святих попередників, заявляє перед братами, що готовий до останнього подиху служити своїм духовним чадам. Таким чином, вірність монашому покликанню є і для настоятеля завданням, над яким він повинен працювати, і то до такої міри, щоб бути готовим обороняти своїх духовних дітей від спокус, а навіть віддати життя за їхнє спасіння[79].

Теодор не вважає чесноту витривалості певною психічною відпірністю на кризи[80], а радше вбачає у ній вміння покластися на Бога. Труднощі, які переживає ігумен під час подорожі його корабля-монастиря, є випробуванням, в якому він повинен незмінно уповати на Бога[81]. Ніякі людські чинники не можуть впливати на вірність ігуменському служінню, адже воно не походить від власного вільного вибору, а доручене самим Богом і прийняте в послуху. Теодор радить ігумені Євфросинії уповати на Бога в хвилини труднощів і самотності, бо Він є її заступником і лише Він єдиний може допомогти їй здійснювати добрі наміри[82].

Настоятель повинен стійко і великодушно нести всі тягарі, тому що в його служінні йдеться не про земні справи, а про спасіння повірених йому духовних овець. Саме ця свідомість повинна допомагати настоятелеві розглядати свою місію виключно в перспективі Божого промислу. А джерелом труднощів, на думку Студита, є спротив диявола, який постійно шукає нагод, щоб перешкодити спасінню братів[83].

---

[77] Там само, с. 606-608. Див. *MC* I, 74: *Творенія*, т. 1, с. 641; *MC* II, 48, 345-347: *Творенія*, т. 1, с. 777-778.

[78] Див. *Ep.* 10, 54-55: *Творенія*, т. 2, с. 222; *PC* 28, 141: *Творенія*, т. 1, с. 299.

[79] Див. *PC* 28, 141: *Творенія*, т. 1, с. 299; *PC* 111, 381: *Творенія*, т. 1, с. 413; *MC* II, 23, 164-165: *Творенія*, т. 1, с. 721; *MC* II, 34, 248: *Творенія*, т. 1, с. 721; *MC* II, 40, 287: *Творенія*, т. 1, с. 758. – Пор. P. Hatlie, *The Politics of Salvation: Theodore of Stoudios on Martyrdom (Martyrion) and Speaking Out (Parrhesia)*, DOP 50 (1996), с. 266-272, 275-280.

[80] Пор. Б. Дзюрах, *Духовне життя монаха*... цит. тв., с. 338-339.

[81] Див. *MC* I, 76: *Творенія*, т. 1, с. 644-645.

[82] «Ти кажеш, що тебе лякає поговір. – Але за молитвами матері ти маєш заступником Бога; на Нього поклади свої турботи, і Він зробить здійсненними твої наміри. Ти кажеш, що не маєш нікого, хто б тебе щиро захищав? Але ж ти маєш першим захисником самого Господа, якого ти полюбила, а також ангела-хоронителя твого життя, який ізбавляє тебе від усякого зла (ὀρρωδεῖ σε τὰ θρυλλούμενα, ὡς φῆς; ἀλλ᾽ ἔχεις θεὸν ἐπίκουρον συνεργίᾳ τῶν προσευχῶν τῆς μητρός, ἐφ᾽ ᾧ τὴν μέριμνάν σου ἐπιρρίψοις καὶ αὐτὸς ποιήσει ῥᾴους τὰς διαθέσεις σου. οὐκ ἔχειν λέγεις τινὰ τὸν προστατοῦντά σοι γνησίως; ἀλλ᾽ ἔχεις τὸν προστάτην αὐτὸν ὃν ἠγάπησας Κύριον, ἔπειτα καὶ τὸν φύλακα τῆς ζωῆς σου ἄγγελον, ῥυόμενόν σε ἐκ παντὸς κακοῦ)». – *Ep.* 482, 50-55: *Творенія*, т. 2, с. 221. – Див. Б. Дзюрах, *Духовне життя монаха*... цит. тв., с. 339.

[83] Див. *MC* II, 85, 601-603: *Творенія*, т. 1, с. 860-861; *Ep.* 530, 2-12: *Творенія*, т. 2, с. 594.

4.2.4. Второпність і поміркованість

Настоятельська функція вимагає від ігумена особливої уважності до кожного члена спільноти, бо лише тоді він зможе знайти шлях до серця кожного духовного сина[84]. Преподобний Теодор у своїх катехизах часто звертав увагу на те, що у його монастирі перебувають дуже різні особи не тільки за походженням, але й за віком, вихованням, недоліками, чеснотами, фізичним станом і т. д.[85] Тому настоятель спільноти, на думку Теодора, має бути людиною, впевненою у своїх вчинках, яка не піддається впливові і не коливається поміж різними поглядами, а чітко сповнює правила і передання Отців. Він відзначає, що прикметною рисою настоятеля повинно бути вміння підпорядкувати собі співбратів так, щоб вони виконували його накази, щоб у спільноті панував лад і порядок, щоб вона справді була одним тілом. Однак настоятель не повинен бути безоглядним, а повинен брати до уваги конкретні обставини місця і часу[86]. Студит наголошує, що ігумен повинен поводитися щодо братів второпно. Проникнутий страхом Божим, голова монастиря повинен в одних випадках звернути увагу, а в інших – змовчати; з одного боку, не бути занадто м'яким, а з другого – виявляючи строгість, не бути занадто суворим, щоб усе служило лише спасінню братії, а не догоджанню особистим інтересам[87].

Преподобний застерігає настоятеля, щоб той не проявляв нерозумного смирення, але, одночасно, щоб не виносився понад іншими, щоб ані не догоджав одним, ані не зневажав інших. В ігуменському служінні він радить іти середнім шляхом: «Іди ж середньою дорогою, поступай обдумано, з милосердям,

---

[84] Див. *Testamentum*, *PG* 99, 1817: *Творенія*, т. 2, с. 855. Пор. M. Voicescu, *Locul și importanța monahismului în viața bisericii după sfîntul Teodor Studitul*, "Studii Teologice" 36 (1984), с. 361-364.

[85] «Я ретельно спостерігаю і впадаю в унинння з приводу перебігу вашого життя, – наскільки воно різноманітне і як по-різному воно проходить. Адже ви не всі маєте одну і ту ж вдачу, і не всі виконуєте одні і ті ж заняття, ви не керуєтесь однаковим правилом і засадами, але відносно вашого зовнішнього вигляду; ви маєте дуже великі й душевні відмінності». – *MC* III, 6, 83: *Творенія*, т. 2, с. 12. Див. також: *MC* I, 18: *CL* IX/2, 60: *Творенія*, т. 1, с. 505; *MC* II, 59, 418: *Творенія*, т. 1, с. 800; *MC* II, 93, 666-667: *Творенія*, т. 1, с. 883.

[86] Взагалі аскетичні погляди преп. Теодора на умертвлення, молитву, піст тощо проникнуті людяністю і розважністю. – Див. *MC* I, 46: *Творенія*, т. 1, с. 565. – Пор. F. Drączkowski, *Rewaloryzacja idei postów w nauczaniu Ojców Kościoła*, в: *Asceza odczłowieczenie czy uczłowieczenie*, ред. W. Słomki, Lublin 1985, с. 125-136.

[87] «Твоя мова, чадо Акакію, нехай буде проникнута страхом Божим, а перед цим ти повинен налаштувати себе так, щоб триматися владно, примусити інших підкоритися тобі і бути пильним, але й, де потрібно, – залишити без уваги, поставитись поблажливо, піднести, з одного боку, не руйнувати успадкованого тобою порядку надмірною м'якістю, а з другого боку – не нахиляти його надмірно в інший бік своєю сваволею, самовладдям, самоуправством задля догоджання особистим бажанням (ἔστω σου ὁ λόγος, Ἀκάκιε, ἐν φόβῳ θεοῦ, καὶ πρό γε τοῦ λόγου τὸ φρόνημα καὶ ἀρχικὸν καὶ ὑποτακτικὸν καὶ θεωρητικόν, ἀλλὰ καὶ παρορατικόν, συγκαταβαίνων ἀλλὰ καὶ συνανερχόμενος, μὴ καταλύων τὴν τάξιν, ἥνπερ ἔλαβες διὰ τῆς ἁπλότητος, ἀλλὰ μηδὲ ὑπὲρ τὸ δέον ἀντιποιούμενος αὐτῆς διὰ τῆς μονῳ·επείας καὶ αὐτοθελήσεως καὶ αὐτοκρατορίας καὶ αὐθεντεί ας. μιμητὴν ἐμοῦ γενέσθαι οὐ τολμῶ σοι λέγειν, ἀλλὰ τῶν πατέρων)». – *MC* II, 63, 442-443: *Творенія*, т. 1, с. 809. Див. також: *MC* I, 57: *Творенія*, т. 1, с. 597; *Ep.* 67, 12-19: *Творенія*, т. 2, с. 499; *Testamentum*, *PG* 99, 1821: *Творенія*, т. 2, с. 858.

як годувальниця піклується про своїх дітей (1 Сол. 2, 7)... (ἀλλ᾽οὕτως καὶ οὕτως, συμβουλευτικῶς, οἰκτιρμονικῶς, ᾿ὡς ἂν τροφὸς θάλπῃ τὰ ἑαυτῆς τέκνα)»[88].

Розуміючи непостійність людської природи, преп. Теодор у своєму *Заповіті* залишив майбутньому ігуменові вказівку користуватися порадами досвідчених членів монашої спільноти[89], щоб уникати невторопних і необдуманих рішень. У листі до ігумена Миколая Студит перелічує випадки, в яких ігумен повинен засягнути думки старців, щоб його рішення було виваженим і дозрілим[90].

4.2.5. Особистий приклад

Студит неодноразово висловлював думку, що від того, яким є ігумен монастиря, залежить і стан цілої спільноти, «бо ж яка голова, таке і все тіло»[91]. Тому необхідною умовою успішного духовного батьківства є взірцеве життя настоятеля, адже з нього беруть приклад його духовні діти. У противному випадку наставник може виконувати деструктивну функцію і замість служити братії прикладом руйнуватиме добрі звичаї[92].

В одній із катехиз преп. Теодор висловлював переконання, що чернець повинен наслідувати чесноти ігумена[93]. Навчаючи братів, він намагався власним прикладом заохочувати їх до подвижницького життя, називаючи це катехизою ділами[94]. Хоч Теодор часто говорив про свою недостойність бути отцем,

---

[88] *MC* II, 68, 476-477: *Творення*, т. 1, с. 819. – Див. *MC* II, 60, 427: *Творення*, т. 1, с. 803. Слід зазначити, що преп. Теодор часто повчав своїх братів про поміркованість у монаших поглядах, а навіть забороняв строгі пости і стриманість, мотивуючи це тим, що в кеновії суворий аскетизм негативно впливає на спільнотне життя. – Див. *MC* I, 46: *CL* IX/2, 2: *Творення*, т. 1, с. 565; *MC* II, 99, 891-893: *Творення*, т. 1, с. 957.

[89] «У всякій справі, пов'язаній з духовними чи тілесними (потребами), ти нічого не повинен робити або починати за власним рішенням: по-перше, без волі і молитви пана і отця твого (затворника), потім – тих, які перевершують тебе в знанні представленої справи і в благочесті, – бо іноді буває потреба в одному раднику, іноді у двох або трьох і більше, як заповідали нам отці і як ми постійно робили». – *Testamentum*, *PG* 99, 1821: *Творення*, т. 2, с. 858. Варто зазначити тут вплив св. Василія Великого (див., наприклад, *RTB* 104: *MAT*, с. 174).

[90] Див. *Ep*. 10, 83-90: *Творення*, т. 2, с. 222-223.

[91] οἵα γὰρ ἡ κεφαλή, τοιοῦτον καὶ τὸ ὅλον σῶμα. – *Ep*. 512, 21-22: *Творення*, т. 2, с. 572.

[92] «Наставники, наставляйте і виправляйте своїх учнів. Я не хочу навіть і говорити (...) що хтонебудь замість того щоб бути лікарем, почав би завдавати рани, замість того щоб бути світилом, став би гасильником, замість того щоб керувати, вводив би в оману, замість того щоб напоумлювати, став би збивати з пантелику, замість того щоб спасати, став би винуватцем погибелі (οἱ διδάσκαλοι τοὺς μαθηματευομένους νουθετεῖτε καὶ διορθοῦσθε. οὕπω γὰρ λέγω, ὅτι περὶ ὑμῶν τι τοιοῦτο κατοπτεύεται καὶ οἷον ἀντὶ ἰατροῦ ὅτι γίνεταί τις τραυματιστής, ἀντὶ φωστῆρος σκοτήρ, ἀντὶ ὁδηγοῦ πλανήτης, ἀντὶ σωφρονιστοῦ παράφρων, ἀντὶ σωτῆρος ἀπωλείας αἴτιος)». – *MC* II, 92, 659: *Творення*, т. 1, с. 880. – Див. Б. Дзюрах, *Духовне життя монаха*... цит. тв., с. 339, 341-342; Той же, *Історичний досвід виховання*... цит. пр., с. 119-120.

[93] «Що учні просвічуються прикладом отцівських чеснот, це абсолютно ясно, і ніхто не буде перечити, що послушникові треба наслідувати чеснотливість свого ігумена». – *MC* I, 17: *CL* X/1, 79: *Творення*, т. 1, с. 501.

[94] «Я дуже бажав би разом з катехизами словесними запропонувати вам і катехизу своїми ділами, щоби цим прихилити вас до чеснот і благочестивого життя». – *MC* I, 18: *CL* IX/2, 60: *Творення*, т. 1, с. 503.

однак він не вагався наказувати братам його наслідувати. Економа, який безпосередньо підлягав ігуменській владі, він заохочував, щоб той поступав так, як і його ігумен, щоб мірилом для нього була поведінка ігумена[95].

Предстоятель повинен бути для своїх духовних дітей взірцем благочестя (ὑποτύπωσις εὐσεβείας), прописом спасіння (ὑπογραμμὸς σωτηρίας), іконою всього доброго (πάσης ἀγαθοεργίας εἰκονογραφία)[96]. Звертаючись до братії в Кизарі, яка сумувала з приводу втрати свого духовного отця, Студит описує стиль його настоятельства як приклад для наслідування, бо той був немов ранішня зірка для своїх дітей[97]. Настоятелеві Саккудіону він радив подавати братам «власний приклад у всякому доброму ділі»[98]. Поведінка ігумена повинна бути для учнів взірцем божественного життя, щоб і вони, завдяки цьому прикладу, брали в ньому участь [99]. Однак цей приклад матиме притягальну силу і значення для духовних дітей лише тоді, коли ігумен першим ітиме шляхом духовного зростання, коли, озброєний Божою благодаттю, сміливо очолюватиме спільноту і вестиме за собою ченців, не лякаючись ніяких ворогів[100].

Преп. Теодор був одним із таких духовних отців, які справді власним життям показали своїм учням, що єдиною незмінною вартістю у монашому житті є Христос, задля якого треба страждати без огляду на будь-які обставини.

---

[95] «Будь таким, яким бачиш мене, – дозволяй, скільки я дозволяю, відпускай, скільки я відпускаю. Якщо я караю, ти карай, якщо я милую, милуй і ти, якщо я люблю, ти люби...». – *MC* I, 70: *Творенія*, т. 1, с. 633.

[96] Див. *MC* II, 92, 659: *Творенія*, т. 1, с. 880. *MC* II, 101, 727: *Творенія*, т. 1, с. 903-904; *Ep*. 67, 24: *Творенія*, т. 2, с. 499; *Ep*. 439, 20: *Творенія*, т. 2, с. 460; *Ep*. 472, 12-14: *Творенія*, т. 2, с. 489.

[97] **καὶ γὰρ ἔλκει πρὸς οἶκτον καὶ συντριμμὸν καρδίας ἡ τοῦ προεστῶτος μνήμη**, ἀναθεωρουμένη κατὰ τόπον **καὶ τρόπον τῆς ἐν Κυρίῳ ἀφηγήσεως**· πῶς ὃν **μὲν παρεκάλει συμπίπτοντα**, ὃν **δὲ ἐπέπληττεν** θρασυνόμενον, ἕτερον προσεκαλεῖτο **ἀφηνιάζοντα καὶ ἄλλον διύπνιζεν νωθρευόμενον**, πραότητι **καὶ** ἐπιεικείᾳ **διέπων κατὰ μίμησιν αὐτοῦ τοῦ εἰπόντος δεσπότου**, μάθετε **ἀπ**᾽ ἐμοῦ, ὅτι **πρᾶός εἰμι καὶ** ταπεινὸς **τῇ καρδίᾳ**· καὶ ἁπλῶς **ἐν πᾶσιν οἷς διέπρεπεν ἐν μέσῳ ὑμῶν ὡς ἐαθινὸς ἀστήρ**. ἄλλως **τε καὶ τῷ πολυχρονίῳ ἔθει βαρύνειν εἴωθεν τὴν ψυχὴν σφόδρα ὁ τοῦ πατρὸς χωρισμός**. – *Ep*. 67, 11-19: *Творенія*, т. 2, с. 499.

[98] *MC* II, 60, 427: *Творенія*, т. 1, с. 803. Див. також: *Ep*. 232, 41: *Творенія*, т. 2, с. 742; *Ep*. 481, 11-13: *Творенія*, т. 2, с. 502.

[99] «Настоятельствувати повинен муж сильний словом і ділом, який є в стані бездоганно захищати слово істини і є для своїх підлеглих взірцем всього, щоб вони, маючи перед собою взірець чесноти, настроювали себе до боговидного і небесного способу високого життя (**τοῦ καταπιεῖν με τὸν δείλαιον, ὅτι τῷ ὄντι ἀνδρός ἐστι τὸ ἐπιστατεῖν, ὡς αἱ ὑποθῆκαι τῶν ἁγίων** διαγορεύουσιν, **δυνατοῦ ἔργῳ καὶ λόγῳ ˝ἀκαταπηλεύτως προσβεύειν δυναμένου τὸν λόγον τῆς ἀληθείας˝, ἑαυτόν τε τύπον παντὸς προτιθέντος τοῖς ἑπομένοις, ὡς ἂν ἐγγύθεν ἔχοντες τὸ τῆς ἀρετῆς παράδειγμα** χαρακτηρίζοιεν **ἑαυτοὺς πρὸς τὸν θεοειδῆ καὶ οὐράνιον βίον τῆς ὑψηλῆς πολιτείας)**». – *MC* II, 101, 727-728: *Творенія*, т. 1, с. 903-904. Див. також: *Ep*. 510, 11-12: *Творенія*, т. 2, с. 569. Ця ідея преп. Теодора є співзвучною з поглядом Отців пустині. – Див. **A. Grün,** *Przewodnik* ***po duchowości Ojców pustyni***, пер. **A. Poręb**ski, **Kraków 2003, c. 48-49.**

[100] «Адже якщо, чада мої, я не вийду, то і ви не можете вийти, якщо я не поведу вас, то і ви не в стані слідувати за мною, якщо я не озброюсь цією зброєю, то не можу йти попереду вас проти начал, властей і володарів темряви цього віку, якщо я не знайду в самому собі, хоч і в нікчемній і незначній мірі, властивості життя святих, то і ви не будете в стані стати учасниками слави їхніх дітей». – *MC* III, 40: *Творенія*, т. 2, с. 81. Порівняй з вимогами до духовного отця, які ставив преп. Василій Великий: **É. Goutagny,** *La paternité spirituelle chez saint Basile*, **цит. ст., с. 82-85.**

Приклад відважного ісповідництва Теодора був найкращим виразом духовного батьківства[101].

4.3. ІНТЕЛЕКТУАЛЬНІ ЗДІБНОСТІ

Хоч преп. Теодор не погорджував інтелектуальними знаннями і сам з дитинства не цурався навчання, однак він не вважав інтелектуальну підготовку особливо значимою як для рядових ченців, так і для служіння настоятеля[102]. Слово ігумена є таким важливим для братії не тому, що він промовляє від власної мудрості і робить це майстерно. Головним секретом успішності повчань є те, що їх виголошує не учитель, не керівник, а отець. Саме це Преподобний вважав фундаментальним. Слово ігумена має бути словом отця[103].

---

[101] Пор. J.-C. Cheynet , B. Flusin, *Du monastère Ta Kathara à Thessalonique*... цит. пр., с. 193-211.

[102] Звертаючись до братів, преп. Теодор висловлював бажання, щоб вони всі були розумними і відзначалися знаннями (див. *MC* I, 60: *Творенія*, т. 1, с. 607). Однак він дуже різко виступав проти такого знання, яке породжує гордість і конкуренцію в спільноті. Тому він однозначно стверджував: «Ти можеш спастися, навіть якби не відрізняв альфи від віти, але якщо ти будеш шукати своєї волі, то хоч би ти засвоїв і всі знання, навіть єгипетську грамоту, – все ж побачиш вогонь, який спалює тебе в цьому віці і в майбутньому». – Там само, с. 609. Хоч у Студіоні існував скрипторіум, була прекрасна бібліотека, однак ченці не отримували якоїсь особливої інтелектуальної підготовки, тому не можна говорити про те, що вони займалися інтелектуальною працею. – Пор. C. Frazee, *St. Theodore of Studios*... цит. ст., с. 41; J. Leroy, *La vie quotidienne du moine studite*, "Irenikon" 27 (1954), с. 40-43; Й. Дачкевич, цит. пр., с. 103-104; M. Spătărelu, *Mînăstirea Studios şi rolul ei în viaţa monahismului răsăritean*, "Studii teologice" 41 (1989), н. 3, с. 69-71; P. Karlin-Hayter, *Où l'abeille butine. La culture littéraire monastique à Byzance aux VIII-ème et IX-ème siècle*, RB 103 (1993), с. 90-116; V. Déroche, *Ecriture, lecture et monachisme à la haute époque byzantine*, в: *Lire et écrire à Byzance [actes de la] Table ronde. XX^e Congrès international des études byzantines, 19-25 août 2001*, Paris 2006, с. 111-123; N. G. Wilson, *Scholars of Byzantium*, London 1983; M. Kaplan, *La chrétienté byzantine du début du VII^e siècle au milieu du XI^e siècle: images et reliques, moines et moniales, Constantinople et Rome*, Paris 1997, с. 109-110.

[103] «Браття і отці. Ви любите слухати мої мізерні повчання не тому, що вони відзначаються вченістю, але тому, що їх говорить вам отець; бо я хоч і не достойний, але дійсно я вам отець. І я зі свого боку, звертаюся до вас зі словом не тому, що у мене є дар учительства, але тому, що мої настанови призначені для дітей, дітей духовних і возлюблених (**Ἀδελφοὶ καὶ πατέρες, φιλεῖτε ἀκούειν τοῦ ταπεινοῦ μου λόγου, οὐχ ὅτι γνωστικός ἐστιν, ἀλλ᾽ ὅτι πατρικός· πατὴρ γὰρ ὑμῶν εἰμι, κἂν ἀνάξιος κἀγὼ πρὸς ὑμᾶς κεκίνημαι λέγειν, οὐχ ὅτι διδακτικός εἰμι, ἀλλ᾽ ὅτι πρὸς τέκνα ἡ** νουθεσία, **καὶ τέκνα πνευματικὰ καὶ περιπόθητα**)». – *MC* II, 89, 631: *Творенія*, т. 1, с. 871. – Без сумніву преп. Теодор применшує свої здібності і освіченість. Він хоч і не був прославленим богословом, однак і не належав до неосвічених. Поряд з його організаторським талантом слід відзначити як його особистий, так і вихованих ним студитів, значний внесок до спадщини візантійської літератури і музики. – Див. M. van Esbroeck, *Un panégyrique de Théodore Studite pour la fête liturgique des sièges de Constantinople*, в: *Eulogêma: studies in honor of Robert Taft*, Studia Anselmiana 110, Roma 1993 , с. 525-536; Й. Дачкевич, цит. пр., с. 106-107; G. Wolfram, *Der Beitrag des Theodoros Studites zur byzantinischen Hymnographie*, JÖB 53 (2003), с. 117-125; A. Sideras, *Die byzantinischen Grabreden, Prosopographie, Datierung, Überlieferung 142 Epitaphien und Monodien aus dem byzantinischen Jahrtausend*, "Wiener Byzantinische Studien" 19 (1994), с. 97-100; P. Speck, *Humanistenhandschriften und frühe Drucke der Epigramme des Theodoros Studites*, "Helikon" 3 (1963), с. 41-110; Той же, *Paregra zu den Epigrammen des Theodoros Studites*, "Ελληνικά" 18 (1964), с. 11-43; E.Wellesz, *A History of Byzantine Music et Hymnography*, Oxford 1961.

Якщо Преподобний згадував про важливість вивчення Священного Писання чи творів Святих Отців, то на це були дві причини: вірне наслідування святоотцівської традиції та необхідність кормити учнів православним ученням. Ці знання повинні йому допомагати відрізнити правдиву науку від єресі та боронити православ'я. Зрозуміло, що в епоху іконоборства Теодор наголошував на цьому досить часто і вважав обов'язком ігумена зберігати правдиву віру[104].

4.4. ДИНАМІЗМ СТОСУНКІВ ДУХОВНИЙ ОТЕЦЬ – СИН

Традиція візантійського чернецтва не схильна вживати термін *духовний провід*, адже у цьому випадку є ризик однобічного трактування стосунків між ігуменом і ченцями, зведення їх до одностороннього зв'язку, в якому ігумен є провідником, ченці – виконавцями його волі. Може з'явитися небезпека применшення ролі ченця і надмірне наголошення визначальної ролі духовного провідника, тоді як духовне батьківство передбачає активність обох сторін. Воно можливе лише тоді, коли існує взаємність. Хоч ігумен відіграє у цьому стосунку першорядну роль, однак його настанови, поради і провід передбачають активну відповідь монаха. Таким чином, духовне батьківство має сенс лише у взаємному розвитку стосунків між духовним отцем і його духовним сином, в їх єдності у Святому Дусі, взаємній молитві один за одного та духовній приязні[105]. Духовне батьківство повністю виключає пасивність однієї чи другої сторони.

4.4.1. Єдність отця з духовними дітьми

Кеновійна спільнота, яка є одним-єдиним тілом, лише тоді живе повноцінним життям, коли всі її члени об'єднані навколо голови – отця монастиря, тобто ігумена. Преп. Теодор не сумнівався в тому, що як тіло не може існувати без голови, так і голова не може існувати без тіла. Він не уявляв собі власного життя і спасіння без своїх духовних дітей[106].

Між ігуменом і членами монашої кеновії існує не лише зовнішній зв'язок, тобто належність до одного монастиря, але, насамперед, внутрішня єдність, яка бере свій початок у тому, що ігумен, як духовний отець, народжує своїх дітей у Святому Дусі[107]. Таким чином, той духовний зв'язок, який починається з народженням особи для Христа, є не тимчасовим, а постійним за своєю природою[108].

---

[104] Див. *Ер*. 512, 14-17: *Творенія*, т. 2, с. 572. – Див. Б. Дзюрах, *Духовне життя монаха*... цит. тв., с. 339-340.

[105] Пор. F. Ambs, цит. пр., с. 101.

[106] «Хоч я і простий, але як відповідальний і зобов'язаний про все це вам нагадувати, буду нагадувати вам, моїм чадам, моєму світлу, панам і владикам моїм, завдяки яким я існую і без яких мене нема, через яких я прославляюсь і без яких я не буду прославлений, через яких я надіюсь спастися і без яких мені ніщо не миле ні на землі, ні на небі». – *МС* I, 66: *Творенія*, т. 1, с. 624. Див. також: *МС* II, 117, 873-875: *Творенія*, т. 1, с. 950-951.

[107] Див. 3.4.2.

[108] Якщо духовний син переходив до іншого монастиря і отримував нового духовного отця-ігумена, то перший його ігумен повинен був дати свою згоду на це. Таким чином відбувалася процедура передавання духовного сина. – Див. *Ер*. 493: *Творенія*, т. 2, с. 514.

Як рідні батьки назавжди стають рідними і бажають своїм дітям добра (навіть у випадку, коли діти відрікаються від батьків або навпаки), так і духовний отець назавжди стає отцем (навіть якщо заходять якісь інші обставини), який навіть більше від тілесного батька бажає досконалості своєму духовному синові[109].

Духовний отець і син, так само, як батько і син за тілом, складають немовби одне ціле. Співбрати є для ігумена настільки близькими і рідними, як його власна душа. Життя кожного стає спільною цінністю, як у найдосконалішій сім'ї. Брати діляться своїми радощами і турботами, не залишаючи, здається, для себе нічого приватного[110]. Теодор сміливо стверджує, звертаючись до братії: «Ви – мої діти і зі мною ділите все душевне і тілесне»[111]. Він хотів бачити своїх дітей «з'єднаних в однодушності, однодумності і в єдиному серці»[112]. Таку тісну єдність, яка існує завдяки благодаті Святого Духа, Студит називає священним союзом[113]. Цей духовний зв'язок не заперечує родинного, однак є вищим від нього[114].

Коли Преподобний зустрічав серед братів поведінку, яка суперечила такій єдності й однодушності з ігуменом та братством, то він дуже сумував і картав таких братів як таких, що не є істинними синами[115].

4.4.2. Взаємна молитва

Реалізація духовного батьківства неможлива без молитви. Однак не лише духовний отець повинен молитися за сина, але й син повинен молитися за отця. Духовне батьківство і в цьому випадку передбачає взаємність. Взаємна молитва будує і зміцнює духовний зв'язок між отцем і сином.

Теодор часто звертався з проханням до братії, щоб за нього молитися[116]. Якою має бути молитва учня за свого ігумена? Насамперед, Студит закликає,

---

[109] «Який отець не хоче, щоб його син був досконалим і викликав подив? Але духовний отець бажає цього більше, ніж тілесний, наскільки душа стоїть вище від тіла. Я хочу і бажаю, щоби ви були повні добра, знання, розуміння, і то настільки, наскільки самі навіть не можете бажати (**οὐκ ἐπιθυμεῖ πατὴρ τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν εἶναι τῶν βελτίστων καὶ ἀξιαγάστων; τοσοῦτον δὲ ὁ πνευματικὸς πρὸς τὸν σωματικόν, ὅσον τὸ διάφορον ψυχῆς πρὸς σάρκα. ἐρῶμεν καὶ φιλοῦμεν πλήρεις ὑμᾶς εἶναι** παντὸς **ἀγαθοῦ, ἀπό τε γνώσεως, ἀπὸ συνέσεως, ἀπὸ εἰδήσεως, καὶ τοσοῦτον ὅσον, ὡς δοκῶ, οὐδὲ αὐτοὶ ἑαυτούς)**». – *MC* II, 117, 872: *Творенія*, т. 1, с. 950.

[110] «Ми всі одне ціле – ви в мені і я у вас, ваші і мої успіхи вважаються взаємними (**ὅλως ἕν ἐσμεν, ὑμεῖς ἐν ἐμοί, κἀγὼ ἐν ὑμῖν, καὶ ἀμφοτέρων τὸ κατόρθωμα ἀμφοτέροις λελόγισται**)». – *MC* II, 11, 71: *Творенія*, т. 1, с. 689. Див. також: *MC* III, 21: *Творенія*, т. 2, с. 43.

[111] *MC* I, 55: *Творенія*, т. 1, с. 590-591. Див. також: *MC* I, 60: *Творенія*, т. 1, с. 607.

[112] *MC* I, 57: *Творенія*, т. 1, с. 597. – Див. також: *MC* I, 66: *Творенія*, т. 1, с. 624.

[113] Див. *MC* II, 14, 92: *Творенія*, т. 1, с. 696. *MC* II, 25, 172: *Творенія*, т. 1, с. 723.

[114] «Ні батька ні матері, ні родичів ні братів я не маю, як і ви не маєте, крім Бога і духовного отця». – *MC* III, 10: *Творенія*, т. 2, с. 21.

[115] Див. *MC* II, 30, 213: *Творенія*, т. 1, с. 734; *MC* II, 122, 913-914: *Творенія*, т. 1, с. 964; *Ep.* 8, 8-27: *Творенія*, т. 2, с. 218.

[116] Це, зокрема, виразно видно в особистих листах преп. Теодора численним своїм духовним дітям: ченцям, черницям, мирянам. У більшості випадків вони закінчуються проханням про молитву. Здається, що це прохання не було лише формальним і звичним завершенням листа, але насправді виражало щире прохання Теодора. – Див., наприклад: *Ep.* 209, 27-28: *Творенія*, т. 2, с. 729; *Ep.* 212, 28-29: *Творенія*, т. 2, с. 731; *Ep.* 213, 21-22: *Творенія*, т. 2, с. 732; *Ep.* 216, 20-21: *Творенія*, т. 2, с. 733; *Ep.* 243, 10-11: *Творенія*, т. 2, с. 748; *Ep.* 244, 26-27: *Творенія*, т. 2, с. 748 і т. д.

щоб учні молилися за його спасіння, щоб його особисті гріхи не стали причиною його загибелі[117]. Ченці повинні молитися за ігумена, щоб Господь дав йому дар слова, дар просвічення, щоб він міг їх повчати і провадити[118]. Молитва духовних синів за отця допомагатиме і йому перемагати свої пристрасті[119]. Студит просив, аби його учні молилися за те, щоб його осінила «сила Христова (ἡ δύναμις τοῦ Χριστοῦ)»[120]. Він був переконаний у тому, що коли ченці справді молитимуться за ігумена, то йому обов'язково вистачить сил виконувати своє служіння[121].

Духовний отець – ігумен Теодор постійно молився за всіх разом і за кожного зокрема[122]. У листі до свого духовного сина Теоктиста, Преподобний згадував: «У своїй грішній молитві я сім разів на день поіменно згадую тебе з твоїми товаришами»[123]. Молитва ігумена утверджує і оберігає ченців у всьому, що є добре і святе, бо вона є покровом, який захищає від лукавого[124].

4.4.3. Духовна дружба

У древніх отців зустрічається думка, що стосунки між монахами повинні бути позначені особливою суворістю і аж ніяк не передбачають вияву почуттів взаємної любові. Навіть рідні брати повинні були уникати особистої прив'язаності. Тим більше між ченцями дружба була категорично заборонена. Такі заборони були задумані з метою уникнути зловживань і наголосити на духовному вимірі любові[125]. Без сумніву, преп. Теодор був цілковито свідомий всіх тих небезпек, які існували у кеновіях різних часів, більше того – і в його спільноті. Він безпощадно боровся з тими викривленнями, які руйнували чистоту стосунків і часто про це нагадував своїй братії, гостро її картаючи[126]. Він різко виступав проти партикулярної дружби окремих братів, проти творення таємних партій[127].

---

[117] Див. *MC* I, 85: *Творення*, т. 1, с. 662; *MC* II, 18, 129: *Творення*, т. 1, с. 709; *Ep.* 122, 21-23: *Творення*, т. 2, с. 669; *Ep.* 123, 17-19: *Творення*, т. 2, с. 669.

[118] «Але, насамперед, моліться про те, щоб ваш кормчий Божественною силою і отцівськими молитвами відкрив (свої) мисленні очі, пильно дивився і чував, добре керував і провадив ваш корабель до життєвої пристані». – *MC* I, 86: *Творення*, т. 1, с. 663. Див. також: *PC* 58, 209: *Творення*, т. 1, с. 330; *MC* I, 57: *Творення*, т. 1, с. 600.

[119] Див. *MC* II, 114, 845-846: *Творення*, т. 1, с. 942.

[120] *Ep.* 204, 26-27: *Творення*, т. 2, с. 725.

[121] Див. *MC* II, 34, 254: *Творення*, т. 1, с. 747. – Про молитву учня за старця у преп. Варсонуфія див. Ch. Portier, *Le charisme de la paternité spirituelle*... цит. пр., с. 89.

[122] Див. *Ep.* 204, 29-31: *Творення*, т. 2, с. 332; *Ep.* 221, 6-10: *Творення*, т. 2, с. 332; *Ep.* 246, 2-4: *Творення*, т. 2, с. 749. – B. Pseftongas, *Movimento studita e tendenze esicaste. Aspetti storici e teologici*, в: Διακονία, Βασιλείου Στογιάννου, Θεσσαλονικη 1988, с. 742-746.

[123] *Ep.* 123, 5-6: *Творення*, т. 2, с. 669.

[124] Див. *MC* I, 11: *Творення*, т. 1, с. 483; *Ep.* 1, 11-15: *Творення*, т. 2, с. 200.

[125] Див. T. Špidlík, *Superiore-padre: l'ideale di san Teodoro Studita*, цит. пр., с. 125. Пор. I. Hausherr, *Le moine et l'amitié*, в: I. Hausherr, *Études de spiritualité orientale*, цит. пр., с. 333-346.

[126] Див., наприклад, такі катехизи: *PC* 4: *Творення*, т. 1, с. 239-240; *PC* 9: *Творення*, т. 1, с. 247-250; *PC* 85: *Творення*, т. 1, с. 369-370; *PC* 93: *Творення*, т. 1, с. 381-382; *MC* I, 2: *Творення*, т. 1, с. 459-461; *MC* I, 48: *Творення*, т. 1, с. 569-572.

[127] Див. *MC* I, 38: *Творення*, т. 1, с. 547.

З іншого боку, Теодор застерігав своїх ченців перед вседозволеністю (ἡ παρρησία), яка виявлялася у панібратських стосунках між братами. Він засуджував таку поведінку, бо вона суперечила монашим правилам[128]. Водночас він не заперечував духовного виміру дружби: «Кожного зокрема я приймаю в духовну дружбу, звертаюся здрібнілим ім'ям і прагну оточити ласкою і турботою»[129]. У чому полягає зміст духовної дружби?

Духовне вітцівство відкриває перед особами можливість пізнавати одне одного. Більше того, воно навіть є необхідною умовою розвитку такого пізнання. Таким чином, через народження у Дусі відбувається споріднення духовного отця зі своїми дітьми[130], закладається зв'язок, що його преп. Теодор називає духовною дружбою, а вона найперше виявляється у взаємній любові. Ми вже згадували про важливість чесноти любові ігумена до духовних дітей[131], але й духовний отець очікує її від своїх синів[132].

Духовна дружба полягає також в однодушності ченців зі своїм ігуменом, котра, в свою чергу, означає правдивий послух[133]. Духовний отець у такому випадку повинен відповідати взаємністю: цілковитою відданістю ченцям, увагою і повагою до них, як до отців[134].

Духовна дружба вимагає він ігумена постійної присутності серед духовних дітей і безнастанної пам'яті про них[135]. Попри його незаперечну першість у спільноті, він повинен сходити до рівня кожного співбрата[136], ставати одним з них, ототожнюватися з ними[137], з їх турботами, щоб бути разом і в біді, і в радості[138].

---

[128] Див. *PC* 75, 261-262: *Творенія*, т. 1, с. 354-355; *MC* I, 2: *Творенія*, т. 1, с. 459-461. Цю ідею преп. Теодор запозичив у преп. Доротея. – Див. *PC* ***Valva***, с. 327-328, пос. 1; *MC Montleau*, с. 142, пос. 1. Пор. P. Miquel, *Lexique* ***du désert. Études de quelques mots-clés du vocabulaire monastique*** *grec ancien*, SO 44, Bégrolles en Mauges 1986, с. 206-213; M. Borkowska, OSB, *Wstęp*, в: *Starcy spod Gazy. Wybór pism Barsanufiusza, Jana, św. Doroteusza z Gazy*, пер. s. M. Borkowska, Kraków 1999, с. 14. Проте термін παρρησία є багатозначним. – Пор. P. Hatlie, *The Politics of Salvation*... цит. пр., с. 272-275.

[129] *MC* I, 55: *Творенія*, т. 1, с. 591.

[130] Своїх співбратів у монастирі Теодор ставив вище, ніж кровних, вказуючи, що і вони так само трактують і його. – Див. *PC* 134, 468-469: *Творенія*, т. 1, с. 454; *MC* II, 46, 331-332: *Творенія*, т. 1, с. 772-773.

[131] Див. 4.2.1.

[132] Див. *MC* I, 53: *Творенія*, т. 1, с. 587; *MC* II, 65, 456: *Творенія*, т. 1, с. 813.

[133] Див. *PC* 81, 279: *Творенія*, т. 1, с. 363.

[134] Див. *MC* I, 39: *Творенія*, т. 1, с. 550.

[135] «Я бажаю всюди і завжди бути разом з вами... Куди б я не вирушив, усюди я тримаю всіх вас у своєму смиренному серці і в думках своїх я завжди з вами». – *MC* II, 75, 513-514: *Творенія*, т. 1, с. 831. Див. також: *Ep*. 10, 7-11: *Творенія*, т. 2, с. 221; *Ep*. 216, 2-3: *Творенія*, т. 2, с. 733.

[136] Студит висловлював думку, що настоятель, хоч зовнішньо повинен себе тримати вище братії, однак внутрішньо повин вважати себе її рабом. – Див. *MC* I, 3: *Творенія*, т. 1, с. 460.

[137] Про одного покійного брата Зосиму Теодор розповідав: «Його душа була моєю душею, серце – моїм серцем, розум – моїм розумом і бажання – моїм бажанням». – Див. *MC* III, 21: *Творенія*, т. 2, с. 43.

[138] «Господь знає, як я турбуюсь про те, щоб заспокоїти кожного з вас належним чином, і як я всією душею відзиваюся на все, що з вами трапляється, як я страждаю зі страждаючими; знемагаю, сам немічний душею, із тими, хто знемагає; стаю легкодушним з легкодушними, опанованим

Навіть скоєний членом спільноти гріх преп. Теодор вважав і своїм гріхом і готовий був за нього нести відповідальність[139].

Якщо є духовна дружба, ігумен не соромиться звертатися до братів з проханням про допомогу, коли він її потребує[140], адже духовні діти – це його «соратники, супутники, товариші у скитаннях»[141]. Так будується міцний фундамент взаємності[142].

Теодор часто висловлював свої сердечні почуття до братів. Якщо він хворів, був на засланні чи з іншої причини довгий час був відсутнім, так що не міг промовляти до братів, то намагався в листах передати своє сердечне ставлення: «І нині в листі вітаю вас, любі й дорогі чада мої, поклоном, цілую і обнімаю кожного із вас зокрема»[143]. Такі слова можуть належати лише отцеві, котрий дуже любить своїх дітей і щиро цінує їх синівську відданість[144].

В особі настоятеля поєднуються два однаково важливі і взаємопов'язані елементи – харизматичність і чеснотливість. З одного боку, згідно з преп. Теодором, ігумен – це харизматична особа, наділена необхідними дарами Святого Духа для того, щоб провадити своїх духовних дітей, а з іншого – ігумен повинен безнастанно працювати над собою і зростати в чеснотах. Найважливіший дар, необхідний ігуменові у духовному батьківстві, – це посідання Святого Духа. Ігумен може успішно виконувати своє служіння лише тоді, коли буде пневматофором – носієм Святого Духа. Натомість серед чеснот, що їх повинен плекати кожен настоятель, Теодор виділяє наступні: любов до духовних дітей, покора, витривалість у вірності покликанню отця, второпність, поміркованість, особистий приклад.

На думку Студійського ігумена, духовне батьківство має сенс лише за умови розвитку взаємних стосунків між духовним отцем і його духовним сином, у їх тісній єдності у Святому Дусі, взаємній молитві один за одного та духовній приязні.

з опанованими; подвизаюся з тими, які подвизаються; розпалююся зі спокушуваними». – *MC* II, 17, 116: *Творенія*, т. 1, с. 704-705. Див. також: *MC* I, 51: *Творенія*, т. 1, с. 580; *MC* III, 26: *Творенія*, т. 2, с. 52.

[139] Див. *Ep*. 431, 6-7: *Творенія*, т. 2, с. 448. – Пор. K. Ware, *Le royaume intérieur*, Paris 1996, с. 12-13.

[140] Див. *MC* I, 43: *Творенія*, т. 1, с. 557; *MC* III, 37: *Творенія*, т. 2, с. 74; *MC* III, 40: *Творенія*, т. 2, с. 81.

[141] *MC* II, 11, 74: *Творенія*, т. 1, с. 690.

[142] Див. *MC* III, 28: *Творенія*, т. 2, с. 57. Здається, що такого розуміння духовної дружби преп. Теодор навчився через духовне вітцівство преп. Платона. – Див. зокрема: *Ep*. 1-3: *Творенія*, т. 2, с. 200-209.

[143] *MC* II, 66, 462: *Творенія*, т. 1, с. 815. Див. *Ep*. 188, 17-18: *Творенія*, т. 2, с. 715. – Див. A. Gardner, *Theodore of Studium*. ***His Life and Times,*** London 1905, с. 174-180.

[144] Див. листи до Навкратія: *Ep*. 115-121: *Творенія*, т. 2, с. 663-668. Зокрема: *Ep*. 146 і 223: *Творенія*, т. 2, с. 682-683; 736. – Див. I. Hausherr, *Saint **Théodore Studite***... цит. пр., с. 48-53; той же, *Le moine et l'amitié*, цит. пр., с. 346; той же, *Direction spirituelle*... цит. пр., с. 147-151; пор. А. Доброклонскій, *Преп. Ѳеодоръ, исповѣдникъ и игуменъ студійскій*, ч. 2, цит. пр., с. 142.

Розділ V

РЕАЛІЗАЦІЯ ПОКЛИКАННЯ ІГУМЕНА ЯК ДУХОВНОГО ОТЦЯ

Студійський святий представляє ігумена як особу, що постійно перебуває в центрі життя монастирської спільноти. Ігумен безнастанно чуває над життям спільноти, тримаючи свою батьківську руку на пульсі тіла-монастиря. Від нього залежить духовне здоров'я кожної його духовної дитини. Тому преп. Теодор хоче бачити в ігумені активного і практичного духовного отця, який постійно перебуває зі своїми братами, переживає з ними радощі і горе. Для нього в принципі не існує приватного життя. Реалізація ігуменського покликання нерозривно пов'язана з братією, у якій він остаточно бачить зміст свого життя і діяльності, навіть якщо братії доводиться розсіятись поза межами монастиря. У цьому розділі буде представлено погляди Студита на те, як практично настоятель повинен реалізовувати цей ідеал у щоденному житті монастиря та як він особисто намагався це робити.

5.1. ІГУМЕН – ҐАРАНТ ВІРНОСТІ МОНАШІЙ ТРАДИЦІЇ

У *Заповіті*, який можна назвати певним підсумком поглядів Теодора Студита на чернецтво, а, зокрема на ігумена монастиря, багато разів повторюється один із найголовніших принципів діяльності ігумена – вірність тому, що передала отцівська традиція (πατροπαράδοτος) [1]. Теодор наказує своєму наступникові не переступати святоотцівських правил, тобто тих установ, які утвердилися у монашій традиції довголітньою практикою. Ігумен не повинен також нічого такого заряджати, що б суперечило Святому Писанню, адже це є головний вказівник для чернецтва[2].

---

[1] Цей термін часто вживається також в катехизах та в листуванні преп. Теодора. – Див. J. Leroy, *La reforme studite*... цит. пр., с. 188; R. Cholij, *Theodore the Studite*... цит. пр., с. 35; O. Delouis, *Saint-Jean Baptiste*... цит. пр., с. 167, пос. 202. Див. Е. Marin, *Les moines de Constantinople*... цит. пр., с. 94; T. Špidlík, *Il monachesimo secondo la tradizione dell'Oriente cristiano*, цит. пр., с. 113-114.

[2] «Ти не повинен переступати законів і канонів святих отців, передовсім божественного і великого Василія. Але все, що б ти не робив чи не говорив, ти повинен робити, маючи свідоцтво з Писання або із отцівського звичаю, без порушення заповіді Бога». – *Testamentum*, *PG* 99, 1820: *Творенія*, т. 2, с. 857. Преподобний Теодор вважав себе захисником заповідей св. Василія. – Див. *MC* I, 38: *Творенія*, т. 1, с. 547. Про вплив Кападокійця і Псевдо-Василія на преп. Теодора див. також: S. Schiwietz, *De S. Theodoro Studita reformatore monachorum Basilianorum*, Breslau 1896,

Аналізуючи погляди преп. Теодора на ігуменське служіння в монастирі, можна дійти висновку, що він не бачить іншого завдання для настоятеля, як лише наслідування і збереження у своїй спільноті традицій Отців. Будь-яка діяльність ігумена повинна нести в собі цю прикмету і стосовно до глобальних потреб спільноти, стосовно духовного життя кожного ченця зокрема. Дотримання звичаю «святих наших отців» ігумен вбачає у невикористанні тварин жіночого роду, у нешуканні собі приятелів-мирян, у забороні споживання їжі разом з жінками, у виголошенні перед братами катехиз, у недаванні двох схим тощо[3].

Завдання ігумена як духовного отця, полягає не в тому, щоб виховувати учнів, взоруючись на самого себе, чи своїми власними методами. Преп. Теодор схиляється радше до погляду, що відповідні методи виховання ченців уже існують, витворені традицією. Тому настоятель повинен слідувати за тими взірцями. До нього належить передавати своїм ченцям настанови і правила, передані від святих отців. Безумовно, що студійський ігумен не мав на увазі якогось некритичного і сліпого застосування древніх норм. Ігумен, ясна річ, мусив брати до уваги свою ситуацію і свій час. Проте він недвозначно заявляв, що ігуменські зарядження повинні відповідати святоотцівському духу. Свої розпорядження і правила він завжди намагався обґрунтовувати древніми традиціями: «Те, що я визначив і постановив, встановлено не як попало чи без жодного порядку, а формувалося віддавна, на основі великого досвіду, з працею і зусиллями...»[4]

Завдання ігумена, на думку преп. Теодора, полягає в тому, щоб влаштовувати все і завжди згідно з головним принципом, запровадженим у Студіоні, а

с. 7-10; **G. Schneider,** *Hl. Theodor von Studion. Sein Leben und Wirken. Ein Beitrag zur byzantinischen Münchsgeschichte*, Münster 1900, с. 39-41; E. **Herman,** *Die Regelung der Armut in den byzantinischen Klöstern*, OCP 7(1941), **с. 406-460; B. Hermann,** *Der hl. Abt Theodor von Studion (+11.Nov. 826), Erneuerer des basilianischen Münchtum im Lichte seiner Schriften*, BM 7 (1925), **с. 418-434; A. Gardner,** цит. пр., с. 32-34; E. Marin, *Saint Théodore*, цит. пр., с. 62, 66; **C. Frazee,** *St. **Theodore of Studios...*** цит. пр., с. 50-52; F. Guétet, *Une recension stoudite des régles basiliennes*, в: *Mélanges Bénédictins*, Abbaye S. Wandrille 1947, с. 61-68; J. Leroy, *L'influence de saint **Basile sur le réforme studite d'après** les Catéchèses de Théodore*, **"Irénikon" 52(1979), с. 491-506; той же,** *La **vie quotidienne...*** цит. пр., с. 35, пос. 11, **с. 42, 48-50; той же,** *Le **Cursus canonique chez Saint Théodore Studite***, "Efemerides Liturgicae" **68(1954), с. 18-19; той же,** *La reforme studite...* цит. пр., с. 187, 189-190, 197-199, 207-209; G. **Fatouros,** *Die Abhängigkeit des Theodoros Studites als Epistolographen von den Briefen Basileios' des Grossen*, **JÖB 41(1991), с. 61-72; R. Cholij,** *Theodore **the Studite...*** цит. пр., с. 35-36, пос. 215. Серед перелічених авторів немає однозгідності. На нашу думку, найґрунтовніше дослідження зв'язку між Василієм і Теодором зробив O. Delouis. Зокрема, розглядаючи чисто «монаший» зв'язок між цими двома Отцями, він прийшов до наступного висновку: преп. Теодор користувався принципом не встановлювати нових правил, якщо вони вже є у св. Василія. Студійський ігумен не повторює по-рабськи Василія. Він доповнює прогалини, які існували в його правилах. **Він прагне наслідувати Василія Великого, щоби бути у всьому до нього** подібним. – Див. *Saint-Jean Baptiste...* цит. пр., с. 168-183.

[3] Див. *Testamentum*, *PG* 99, 1817-1820: *Творення*, т. 2, с. 856-857; *MC* II, 78, 542-543: *Творення*, т. 1, с. 840. – Пор. **A. Gardner,** цит. пр., **с. 71-74.**

[4] **ὅτι οὐχ ὡς ἔτυχεν οὐδὲ ἀκανονίστως, ἀλλ' ἐν βασάνῳ πολλῷ μετὰ πόνων καὶ ἱδρώτων ἐκ τῶν ἄνωθεν** χρόνων, **ὃ ὡρίσθη ἐν ἡμῖν, ὥρισται, καὶ ὃ διατυποῦται ἐν ἡμῖν, διατετύπωται, εἰς ἔνδειξιν ἀληθείας** τοῦ **καθ' ἡμᾶς ἀγγελικοῦ βίου.** – *MC* II, 78, 545: *Творення*, т. 1, с. 841.

саме, щоб монастирське життя проходило в ритмі Отців і первісного чернецтва, адже це дорога, перевірена досвідом, певніша від будь-якого іншого шляху[5]. В одній із катехиз Студит виражає стурбованість тим, як йому цього досягти, адже це нелегке завдання. Він готовий використовувати найрізноманітніші засоби і методи, щоб тільки ченці були сформовані в святоотцівському дусі, і велику допомогу він знаходить у творах св. Василія Великого[6].

Ігумен повинен звіряти своє щоденне служіння з взірцями своїх попередників – славних преподобних Отців чернецтва. Навіть коли, попри пильність ігумена, траплялися невдачі, заспокоювало, що труднощі були навіть у монастирях великих Отців, при тому, що їхнє «світло світило більше, ніж сонячне проміння (τὸ φῶς τῆς ἀρετῆς ὑπὲρ τὰς ἡλιακὰς ἀκτῖνας)»[7].

Отож преп. Теодор належить до генерації патристичної доби. Уся його монастирська реформа базувалася на принципі повернення до коренів чернецтва – преподобних Отців[8]. Звичайно, йому не йшлося про збереження монашої традиції як архівного документу. Преподобний не сумував за патристичними часами як за такими, що вже минули. Він актуалізував Отців у своєму часі і середовищі. Для нього традиція – жива, вона реалізується в конкретному житті його спільноти. Ігумен і ченці є її активними учасниками. Студит не почував себе невільником традиції. Будучи практичною людиною, преп. Теодор вводив певні доповнення і зміни, необхідні для ефективної реалізації монашого ідеалу в його спільноті спочатку в Саккудіоні, а потім у Студіоні[9].

Вірність отцівському переданню проявлялась у преп. Теодора, зокрема в тому, що він не розділяв кеновійного життя на окремі частини. Для нього воно становило одну цілість. Духовне життя ченця, його праця і відпочинок становлять одне ціле. Навіть суто матеріальна праця в студійському чернецтві є одуховлена – її мета така сама, як мета молитви чи інших духовних подвигів, а саме спасіння. З огляду на це функція ігумена не обмежується лише духовними справами, а поширюється й на адміністрацію монастирем. Хоч звичайно матеріальні справи в монастирі доручаються економові, він, однак, здійснює свою

---

[5] Див. *MC* I, 72: *Творенія*, т. 1, с. 637. – Пор. J. Leroy, *Le monachisme studite*, цит. пр., с. 47, пос. 33; Pl. Déseille, *Le Père spirituel dans le monachisme primitif*, "Axes" 6(1974), н. 4, с. 43-52; L. Leloir, *I Padri del deserto, maestri di vita spirituale*, "Ora et Labora" 37(1982), с. 26-34, 68-75.

[6] «Я плачу і турбуюсь, моє серце розривається, коли я для спасіння (щоб не загинути) шукаю будь-якої божественної чи людської допомоги, яка б могла відновити наше спасительне життя, вказати правильний шлях і влаштувати нас у древньому устрої і способі життя, згідно з правилами і законом, як це відображають книги святих отців, а особливо аскетичні твори Василія Великого (**Ἐγὼ μὲν οὖν τοῦτο θρηνῶ καὶ διαπονοῦμαι καὶ διασπαράσσομαι τὰ ἐλεεινὰ σπλάγχνα, ζητῶν εἰς τὴν ἐμαυτοῦ σωτηρίαν τινὰ βοήθειαν, ἵνα μὴ ἀπόλωμαι, ἢ θείαν ἢ ἀνθρωπίνην, τὴν δυναμένην ἀνανεώσασθαι τὴν σωτήριον πολιτείαν καὶ ὁδοποιῆσαι καὶ εὐτακτῆσαι ἕκαστα ἡμῶν εἰς τὸ ἀρχαῖον σχῆμα καὶ πολίτευμα, τοῦ κανονικῶς καὶ ἐννόμως, ὡς ὑποφαίνουσιν αἱ τῶν θείων πατέρων βίβλοι καὶ μάλιστά γε ἡ τοῦ μεγάλου Βασιλείου ἀσκητικὴ δέλτος**)». – *MC* II, 25, 173: *Творенія*, т. 1, с. 723.

[7] *MC* II, 78, 543: *Творенія*, т. 1, с. 840.

[8] Див. J. Leroy, *Le monachisme **studite***, цит. пр., с. 46-51; Той же, ***La reforme studite***, цит. пр., с. 187-188; Б. Дзюрах, *Реформа візантійського монашества*... цит. пр., с. 18-19.

[9] Див. O. Delouis, *Saint-Jean Baptiste*... цит. пр., с. 199-200.

функцію під керівництвом ігумена[10]. Ігумен – єдиний отець і глава, без нього нічого в монастирі не може відбуватися ні духовного, ні матеріального. Тому Преподобний у своїй ігуменській діяльності наголошував як на внутрішній, так і зовнішній організації кеновійного життя[11].

5.2. ДУХОВНЕ БАТЬКІВСТВО ЯК СЛУЖІННЯ СЛОВА

Виконувати ігуменське служіння – означає бути слугою Божого Слова для своїх братів. Настоятель покликаний пояснювати своїм духовним дітям Святе Писання, Отців Церкви, навчання основоположників чернецтва. У цьому пункті ми розглянемо, яке значення мають *слова* духовного отця до ченців, проаналізуємо студійську традицію катехетичного повчання та звернемо увагу на важливість індивідуальних розмов між настоятелем та учнем.

5.2.1. Значення *слова* ігумена в студійській традиції

Теодор Студит не уявляє собі, щоб ігумен міг віддаватися подвигові мовчання. Радше навпаки, він представляє образ настоятеля, який постійно перебуває в контакті зі своїми братами, який не лише спостерігає за їхньою поведінкою і здійснює адміністрування монастирем, але, насамперед, промовляє до них своє *слово*. Це *слово* може мати різні форми – залежно від потреб кожного поодинокого члена спільноти або й усього братства в цілості. Ігуменське *слово* часто приймає форму заохоти, підтримки, похвали; іноді стає суворим *словом* картання, покарання тощо. *Слово* настоятеля не є словом керівника, урядовця, наглядача – воно є словом люблячого духовного отця, нерозривно зв'язаного зі своїми духовними дітьми, які з нетерпінням очікують, щоб почути його голос. Вони очікують на це *слово*, навіть якщо воно гостре і картаюче, бо в устах ігумена це – спасительне знаряддя[12].

Щоб ефективно виконувати своє служіння, ігумен повинен мати *дар слова*, адже функцію ігумена повинна виконувати лише особа, «сильна словом і ділом»[13]. Студійський Святий підкреслював, що *дар слова*, яким володів він сам, отриманий завдяки молитвам його духовного отця Платона[14]. Свідомий посідання цього дару, яке він водночас розумів як завдання, Студит стверджував, що він немовби примушений промовляти до братів свої смиренні повчання, аби не закопати в землю отриманий талант[15]. Хоч, з іншого боку, посідання цього дару він розумів не як незмінне вміння красиво промовляти, а радше сприймав його як дар, який потребує постійного оновлення Святим Духом.

---

[10] Див. *Epigram.* 7, 1-12; *Testamentum*, *PG* 99, 1820: *Творенія*, т. 2, с. 858. – Див. J. Leroy, *Le monachisme studite*, цит. пр., с. 82-83.

[11] Див. *Testamentum*, *PG* 99, 1817-1820: *Творенія*, т. 2, с. 856-858.

[12] Див. E. Bianchi – T. Merton, *Abba, dimmi una parola! La spiritualità del deserto*, пер. G. Dotti, Magnano 1989; Б. Дзюрах, *Історичний досвід виховання*... цит. пр., с.120-122.

[13] *MC* II, 101, 727: *Творенія*, т. 1, с. 903.

[14] Див. *Ep.* 2, 7-10: *Творенія*, т. 2, с. 203; *Laudatio* ***Platonis***, 2: *PG* 99, 804: *Творенія*, т. 2, с. 152.

[15] Див. *PC* 125, 434: *Творенія*, т. 1, с. 438.

Іноді він навіть смиренно визнавав перед братами, що відчуває слабкість своїх слів, і стверджував, що не має дару слова[16]. Тому він просив братів про молитву за нього до Бога: «Моліться, щоб Він послав моїм слабим устам дар слова»[17].

Настоятельські повчання мають бути Божими словами, що їх ченці чекають, як голодний чекає на їжу, а спраглий на пиття[18]. Тому преп. Теодор вважав своїм обов'язком хоч короткими і бідними словами, проте щоденно годувати своїх духовних дітей[19], бо ж «справа предстоятеля працювати у слові і навчанні (пор. 1 Тим. 5, 17, та й сам Господь наказує апостолові, а через нього всім, хто посідає настоятельську владу: «Не бійся, говори лиш, не мовчи, бо я з тобою» (Ді. 18, 9-10)[20]. Настоятель, немов сіяч, повинен щедро сіяти слово повчення в душах своїх духовних синів[21]. Теодор був переконаний, що навіть якби ченці в достатній кількості читали і знали Святих Отців, вони, однак, потребували б щоденної поживи ігуменського слова, бо воно промовляється в актуальній ситуації і просто «в обличчя»[22]. Слово ігумена повинно бути живим: «для праведних – опорою, для тих, що згрішили, – ліком, для безпечних – погрозою, для старанних – заохоченням, новачкам – правилом послуху, для тих, що слабнуть, – спонукою до терпіння, для того, хто в осаді, – допомогою, для безтурботних – поштовхом, і взагалі, всім для всіх»[23].

Самі ченці своєю поставою і налаштованістю слухати слово ігумена виражали, що це вкрай потрібно для їхнього духовного життя. Преп. Теодор, спостерігаючи за спільнотою, зібраною послухати його катехизу, порівнював братів із пташенятами, що чекають від своєї матері поживи. Бачачи їхню щиру зацікавленість, Святий в захопленні просить Господа, щоб Він допоміг йому, немов пташці, назбирати різноманітної духовної поживи, щоб скласти з неї гарний букет для своїх учнів, для їхнього духовного лету. Однак його метою не є один раз нагодувати своїх пташенят-ченців. Він прагне приносити їм поживу слова, аж поки вони не досягнуть такого лету, в якому почнуть самі здобувати їжу і годуватимуть нею інших[24].

Ігуменське слово підносить душі ченців до небес[25]. Ідею про те, що настоятельське повчання провадить до вчинку, преп. Теодор виводить із святоотців-

---

[16] Див. *MC* II, 78, 542: *Творенія*, т. 1, с. 840.

[17] *MC* I, 31: *Творенія*, т. 1, с. 531.

[18] Див. *PC* 40, 146: *Творенія*, т. 1, с. 301.

[19] Див. *PC* 77, 266: *Творенія*, т. 1, с. 357; *PC* 129, 449: *Творенія*, т. 1, с. 445; *MC* I, 65: *Творенія*, т. 1, с. 619.

[20] Див. *PC* 123, 464: *Творенія*, т. 1, с. 452; *MC* I, 49: *Творенія*, т. 1, с. 572.

[21] Див. *MC* II, 2, 10: *Творенія*, т. 1, с. 670; *MC* I, 40: *Творенія*, т. 1, с. 550-551.

[22] Див. *PC* 80, 275: *Творенія*, т. 1, с. 361.

[23] **εἰ βούλεσθε, παρακαλῶ, τοῖς μὲν ἀπτώτοις ἀσφάλεια, τοῖς δὲ πεπτωκόσιν ἰατήριον, τοῖς δὲ ἀμελοῦσιν** ἀπειλητήριον, **τοῖς δὲ σπουδαιοτέροις προθυμητήριον, τοῖς δὲ νεοπαγέσιν ἐπαρκτήριον, τοῖς δὲ ἀτονοῦσιν** ὑπομονητήριον, **τοῖς δὲ πολεμουμένοις βοηθητήριον, τοῖς δὲ ἀκηδιῶσιν διεγερτήριον, καὶ ἁπλῶς τοῖς πᾶσι τὰ πάντα.** – *MC* II, 9, 61: *Творенія*, т. 1, с. 686. – Див. *PC* 128, 446: *Творенія*, т. 1, с. 443.

[24] Див. *MC* II, 20, 137-138: *Творенія*, т. 1, с. 711-712.

[25] **ἡ κατηχητικὴ ὑπόμνησις ἐμοί τε καὶ ὑμῖν, μετάγουσα καὶ μεταφέρουσα κατὰ μικρὸν ἐπὶ τὸ ἄναντες, μᾶλλον δὲ ἐκ τῶν χαμόθεν ἐπὶ τὸν οὐρανὸν τοῦ οὐρανοῦ τὰς τιμίας ὑμῶν ψυχάς.** – *MC* II, 22, 159: *Творенія*, т. 1, с. 719.

ської традиції: «Святі отці навчили мене, що кожне слово, чи корисне, чи якесь інше, є шляхом до діл, і я прекрасно знаю, що бесіда про добре безперечно веде вас до такого ж діла»[26]. Отже, одним із найкращих моментів реалізації батьківського покликання є повчання ігумена – духовного отця своїм духовним дітям.

5.2.2. Катехизи (ἡ κατηχητικὴ)

Свідомий важливого значення слова духовного отця, Студійський ігумен запровадив практику катехиз[27]. Це були повчання, які стосувалися кеновійного життя та монастирської дисципліни. Катехизи носили різноманітний характер: заохоти, напоумлення, догани, підтримки, розради тощо[28]. Теодорові повчання були і однорідні, і різноманітні водночас – подібно як чеснота, за навчанням Преподобного, – і одна за своєю суттю, і різноманітна у виявах. Єдність повчань Студита полягає в тому, що їх адресатом завжди є ченці і всі катехизи об'єднані єдиною ідеєю – ідеєю реалізації кеновійного ідеалу. А різноманітність їх – у тому, що вони постійно пристосовувалися до конкретного часу і конкретних ченців, до яких Преподобний звертав свої повчання. Він не вдавався до складних інтелектуальних схем, його катехизам притаманна простота, яка, зрештою, за І. Гаушером (I. Hausherr), є закономірною у св. Теодора, оскільки він був людиною дії і не заглиблювався в інтелектуальні побудови. Цю рису він, без сумніву, успадкував від своєї матері Теоктисти, яка активно втілювала в життя великі ідеї, захоплювала цим інших[29]. В одній із катехиз ігумен Студіону роз'яснює своїм слухачам мету катехиз. «Для чого, запитаю я вас, відбувається катехиза? Невже тільки для того, щоб читаючи її, потішити ваш слух,

---

[26] Там само. Пор. *PC* 46, 166: *Творенія*, т. 1, с. 311. – Див. А. Доброклонскій, *Преп. Ѳеодоръ, исповѣдникъ и игуменъ студійскій*, ч. 1, цит. пр., с. 528-530.

[27] Термін катехиза походить від грец. κατεχειν і означає «звучати у вухах», «навчати». – L. d'Ayala Valva, *Introduzione*, в: *PC Valva*, с. 27, пос. 73. Традиція виголошувати братії катехизи має різноманітні коріння. J. Leroy підкреслює, що Теодор запозичив цей звичай від Пахомія (Див. *Les petites catéchèses*... цит. пр., с. 330-331, 334-335; *Le Monachisme studite*, цит. пр., с. 78). Натомість O. Delouis зауважує, що не можна стверджувати, ніби традиція виголошування катехиз має безпосередню тяглість від Пахомія до Теодора. – *Saint-Jean Baptiste*... цит. пр., с. 194. Див. також інші різноманітні дослідження про катехизи преп. Теодора: Ch. Van der Vorst, *La Petite Catéchèse de C. Théodore Studite*, AnBoll 33(1914), с. 31-51; I. Hausherr, *Saint Théodore Studite*..., цит. пр., с. 67-75, 76-86; J. Leroy, *Un nouveau témoin de la Grande Catéchèse de saint Théodore Studite*, REB 15(1957), с. 73-88; Той же, *Les petites catéchèses*..., цит. пр., с. 329-358; Той же, *Un témoin ancien des Petites Cathéchèses de Théodore Studite*, "Scriptorium" 15(1961), с. 36-60; Той же, *Regards critiques sur un manuscrit des Petites Catéchèses de Théodore Studite (Ex-Kosinitza 27)*, "Revue d'histoire des textes" 9(1979), с. 267-277; Ch. Astruc, *Le Parisinus suppl. Gr. 1386 (Ex-Kosinitza 27). Recueil des Petites Catéchèses de Théodore Stoudite*, "Scriptorium" 38(1984), с. 272-287; Д. Ищенко, *Огласительные поучения Феодора Студита в Византии и у славян*, ВВ 40(1979), с. 157-171; P. O'Connell, *The Letters and Catecheses of St. Theodore Studites*, OCP 38(1972), с. 256-259; I. Ševčenko, *Kosinitza 27, a temporarily lost Studite manuscript found again*, в: *Studia codicologica. Zusammenarbeit mit Jürgen Dummer, Johannes Irmscher und Franz Paschke*; hrsg. von Kurt Treu, Berlin 1977, с. 433-442; O. Delouis, *Le Stoudite*... цит. пр., с. 215-228.

[28] Див. А. Доброклонскій, *Преп. Ѳеодоръ, исповѣдникъ и игуменъ студійскій*, ч. 1, цит. пр., с. 528.

[29] Див. *Saint Théodore Studite*... цит. пр., с. 15-16.

чи для того, щоб ви з поваги до мене або з вдячності виразили мені похвалу? Ні, в жодному разі не для цього, мої діти, а для того, щоб ви сприйняли сказане і щоб Христовою благодаттю і за співдією молитов отця мого і отця вашого в вас входила сила і приносила плід»[30]. Св. Теодор стверджував також, що його прагненням є через катехизи «запалювати... (монахів – авт.) Духом і окрилювати любов'ю до Бога»[31].

Виголошення катехиз є одним із головних завдань ігумена як духовного отця всього братства. Як кожен чернець виконує свою працю в різноманітних ділянках монаших послухів, так і ігумен має свій послух – виголошувати катехизи[32]. Ніяка причина не може звільнити його від цього обов'язку, хіба що фізична неспроможність бути присутнім серед братів. Однак преп. Теодор суворо перестерігає своїх наступників не залишати спільноти без поважних причин, щоб не занедбувати своїх основних завдань, зокрема живити свою паству словом[33]. Ігумен повинен виголошувати повчання незалежно від того, яка кількість ченців його слухає. Навіть якби був присутній лише один монах, ігумен не може звільнити себе від цього обов'язку[34].

Ця пересторога походила з досвіду, пережитого самим Студійським ігуменом. Не раз йому доводилося боротися із небажанням, після того як він бачив неуважність братів, їхню оспалість чи лінивство. Ще більше він переживав, коли одразу після виголошеної катехизи брати шмарали і повторювали ті самі прогрішення, за які він їх картав у повчанні. Про свою стурбованість цим він відкрито говорив братам під час чергових зустрічей: «Але я дуже часто і за багатьма з вас зауважую, що після закінчення читання (катехизи – авт.) одразу ж зникає те, про що була мова, так що від сказаного звичайно не залишається ніякого сліду»[35].

---

[30] **ἐρωτῶ, τίνος ἕνεκεν γίνεται ἡ κατήχησις; ἆρα ἵνα μόνον πρὸς ἅραν ἀναγνωσθῇ καὶ τέρψωμεν ὑμῶν τὰς ἀκοὰς τυχόν, ἢ αὐτοὶ ἐπαινέσητέ με ἐκ διαθέσεως ἢ καὶ πρὸς χάριν; οὐδαμῶς. μὴ οὕτω, τέκνα,** ἀλλὰ **διὰ τοῦτο** ἐσκεται, **ἵνα ἐνωτίζησθε τὰ λεγόμενα καὶ ἡ δύναμις ἐνιζάνῃ ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν** καὶ **φέρῃ τινὰ καρπὸν διὰ τῆς χάριτος τοῦ Χριστοῦ, συνεπικουρούσης τῆς εὐχῆς τοῦ πατρός μου καὶ** πατρὸς **ὑμῶν.** – *MC* II, 38, 276: *Творенія*, т. 1, с. 755.

[31] *MC* I, 34: *Творенія*, т. 1, с. 537.

[32] Див. *MC* I, 49: *Творенія*, т. 1, с. 572; *MC* I, 51: *Творенія*, т. 1, с. 578; *MC* I, 52: *Творенія*, т. 1, с. 582; *MC* II, 7, 40: *Творенія*, т. 1, с. 679; *MC* II, 22, 157: *Творенія*, т. 1, с. 718; *MC* II, 42, 299: *Творенія*, т. 1, с. 762.

[33] **Οὐ σχοίης τὸ πολυπρόοδον καὶ πολυγύρευτον ἄνευ ἀνάγκης ἐγκαταλιμπάνων τὸ οἰκεῖον ποίμνιον,** ὅπου **γε καὶ ἐγκαθημένου σου** μόλις **διασῴζοιντο τὰ πολυτροπώτατα καὶ πολυδιεξόδευτα λογικὰ** πρόβατα. Παραφυλάξεις **πάντως τὸ ποιεῖσθαι τρισσάκις τὴν κατήχησιν τῇ ἑβδομάδι καὶ καθ'** ἑσπέραν, **ἐπειδὴ πατροπαράδοτον τοῦτο καὶ σωτήριον**. – *Ep.* 10, 40-46. *Testamentum*, *PG* 99, 1720: *Творенія*, т. 2, с. 856.

[34] «Небагато сьогодні слухачів через те, що деякі брати від'їхали; але хоч би був присутній і один слухач, не можна опускати повчання (**ὀλίγον τὸ ἀκροατήριον τῶν τινων ἀδελφῶν ἀποδημησάντων· ἀλλ᾽ ὅμως καὶ ἑνὸς παρόντος ἀκροωμένου οὐκ ἀμελητέον**)». – *PC* 101, 346: *Творенія*, т. 1, с. 396.

[35] **ἐγὼ δὲ ὡς τὰ πολλὰ ἐν τοῖς πολλοῖς οὕτως ὁρῶ, ὅτι ἅμα τῆς ἀναγνώσεως καὶ εὐθὺς παρῆλθε τὰ** λεγόμενα, **καὶ ὡς ὅτι οὐδὲ ἐσημάνθη ὑμῖν τι περὶ τῶν προῃρημένων.** – *MC* II, 38, 276-277: *Творенія*, т. 1, с. 755. Див. *PC* 2, 5-6: *Творенія*, т. 1, с. 237; *MC* II, 125, 850-851: *Творенія*, т. 1, с. 943.

Кожного вечора після Повечір'я і три рази на тиждень (в неділю, середу і п'ятницю) після Утрені Преподобний особисто звертався до братії з катехизою[36]. Але коли він не мав такої змоги чи бачив, що достатнім є менше число повчань, то іноді обмежувався до двох чи навіть одного повчання на тиждень[37]. Коли Преподобний був хворий чи відсутній, його довірена особа (економ або хтось інший) читала заздалегідь записану секретарем катехизу[38]. На ігуменську катехизу збиралася вся спільнота, ченці слухали її сидячи. Прагненням Преподобного було проповідувати своїм братам якнайбільше і якнайчастіше[39].

Щоб не занедбати справу повчань, Студит встановив для майбутніх ігуменів обов'язок виголошувати братії повчання: «Ти повинен неодмінно тричі на тиждень і кожного вечора виголошувати катехизу або сам, або через когось із твоїх дітей. Це передане Отцями, і воно є спасительне»[40]. Після смерті Преподобного *Hypotyposis* наказував протягом Чотиридесятниці тричі на тиждень після Утрені читати катехизи Студита, після цього ігумен повинен був говорити повчання від себе, а «майже кожного» Повечір'я настоятель повинен був або сам виголошувати катехизу, або доручити це комусь зі старших та здібних до цього служіння[41].

Візантійське монашество не полюбляє теоретичних роздумів над чернечим життям. Воно ставить конкретне питання: «Що робити, щоб спастися?» Отже, вимагає практичних вказівок і порад для осягнення головної мети – спасіння[42]. Тому катехиза не може бути теоретичним розважанням про якусь із чеснот чи про один із обітів чернечого життя – вона повинна бути практичною й охоплювати всі питання, пов'язані з кеновійним життям. Таким чином, до катехиз ігумен повинен готуватися. Ця його функція не є простою, а іноді навіть дуже складною для виконання, бо він повинен брати до уваги різноманітність характерів і потреб слухачів. Він повинен використовувати різні методи, щоб досягти успіху: «Як існує багато різних характерів, так повинні бути різноманітними методи поучень: певний спосіб одному допомагає, а для іншого, можливо, він є шкідливим; одному від цього буде користь, зате іншому – погибіль; одне і те ж слово одного будує, а іншого, трапляється, що й руйнує. З огляду на це мій послух не є легкий, навпаки, він справді важкий і складний для виконання»[43].

---

[36] Див. *MC* II, 122, 909: *Творенія*, т. 1, с. 962; *MC* II, 24, 16: *Творенія*, т. 1, с. 722; *MC* II, 46, 331: *Творенія*, т. 1, с. 772; *MC* II, 106, 773: *Творенія*, т. 1, с. 918. – Див. J. Leroy, *La vie quotidienne...* цит. пр., с. 33-34; Той же, *Le monachisme studite*, цит. пр., с. 78; Б. Дзюрах, *Духовне життя монаха...* цит. пр., с. 331, пос. 1763. А. Доброклонскій вважає, що вечірні катехизи відбували майже щоденно в кінці повечір'я у Великий Піст. – *Преп. Ѳеодоръ, исповѣдникъ и игуменъ студійскій*, ч. 1, цит. пр., с. 530.

[37] Див. *PC* 47, 170: *Творенія*, т. 1, с. 312; *MC* I, 11: *Творенія*, т. 1, с. 485.

[38] Див. *MC* I, 41-42: *Творенія*, т. 1, с. 552-555. – Див. J. Leroy, *La vie quotidienne...* цит. пр., с. 34.

[39] Див. *MC* II, 78, 542: *Творенія*, т. 1, с. 840; *MC* II, 20, 137: *Творенія*, т. 1, с. 711; *MC* I, 34: *Творенія*, т. 1, с. 537. – Див. O. Delouis, *Le Stoudite...* цит. пр., **с. 223, пос. 38.**

[40] *Testamentum*, *PG* 99, 1820: *Творенія*, т. **2, с. 857.** – **Див. J. Leroy** *Les petites catéchèses...* цит. пр., с. 354; *Testament*, с. 15, пос. 32.

[41] **Див.** *Hypotyposis* 16, 21, **36:** *PG* 99, 1709, **1712, 1717:** *Творенія*, т. 2, с. 825-826, 829.

[42] **Див.** *MC* II, 40, 288: *Творенія*, т. 1, с. 759. – **Див. J. Leroy,** *La vie quotidienne...* цит. пр., с. 21.

[43] **πολλῶν γὰρ ὄντων καὶ διαφόρων τῶν ἠθῶν, ἀναλόγως καὶ ὁ διδασκαλικὸς τρόπος ὀφείλει γίνεσθαι· ᾧ γὰρ τρόπῳ οὗτος θεραπεύεται, ἕτερος τυχὸν βλάπτεται, καὶ δι' οὗπερ ἄλλος εὐεργετεῖται, συμβαίνει τὸν**

Святе Писання, святоотцівська традиція та особистий чернечий досвід Студійського ігумена були головними джерелами його навчання і пізнання монашого життя[44]. Як зазначає L. d'Ayala Valva, його катехизи є найкращим підтвердженням цієї думки, бо вони рясніють біблійними і патристичними цитатами. Справді, задум Теодора був дуже простий – через своє слово дати можливість звучати Божому і отцівському слову. Варто зауважити, що ранішня чи вечірня катехизи відбувалися одразу після богослужіння, в якому ченці співали псалми, гимни, стихири, тропарі, які були переспівами біблійних текстів чи були складені Отцями Церкви, слухали читання Старого і Нового Завіту. Отже, була добра нагода, щоб пояснити Боже Слово, застосувати його до конкретної життєвої ситуації[45]. Преп. Теодор свобідно послуговувався цитатами Старого і Нового Завіту – а це свідчить про те, що він жив Словом Божим ще до того, як воно стало джерелом його навчання, – щоб разом з усіма відчитувати події монастирського життя у світлі Божого Слова. Його мову сміливо можна назвати біблійною, він дуже вміло пояснював Писання самим Писанням. Найбільш цитованим текстом є Псалтир – основа богослужінь. Найчастіше Преподобний використовував цитати з нього для виховання довір'я до Бога. Зустрічаємо також у Студійського ігумена численні цитати з Євангелія від Матея, Івана та послань св. Павла[46].

Свої катехизи Студит намагався «прикрашати» святоотцівськими навчаннями[47]. Не підлягає сумніву, що він студіював Святих Отців, своїх попередників, і від них черпав натхнення. Ще в юні роки Теодор захоплювався житіями святих[48]. На початках свого монашого життя в Саккудіоні, крім Святого Писання,

---

ἕτερον καταλύεσθαι, καὶ καθ' οἷον λόγον τις οἰκοδομεῖται, συμβαίνει τὸν ἕτερον ζημιοῦσθαι. ὅθεν οὐ μικρὰ ἡ διακονία μου, ἀλλὰ τῷ ὄντι χαλεπὴ καὶ δυσάνυστος. – *MC* II, 40, 286: *Творенія*, т. 1, с. 758. – Див. O. Delouis, *Saint-Jean Baptiste*... цит. пр., с. 274.

[44] «Я не перестану говорити вам про корисне чи то на основі вітцівського передання, чи то на основі вивчення Божественних писань, чи то на основі мого обмеженого досвіду...» – *MC* III, 42, 154: *Творенія*, т. 2, с. 84.

[45] Див. *MC* I, 50: *Творенія*, т. 1, с. 575-576. – Див. L. d'Ayala Valva, *Introduzione*, в: *PC Valva*, с. 27. Ми не погоджуємося з J. Leroy (див. *La vie quotidienne...* цит. пр., с. 34), котрий дотримується думки, що ранішній час не був сприятливим для катехиз, бо ченці були змучені Утренею і піддавалися сонливості, бо їх нічний відпочинок був коротким, особливо у літній час. Преп. Теодор завжди враховував як фізичний, так і духовний стан своїх монахів і вмів доволі гнучко пристосуватися до різних ситуацій: іноді промовляв коротко, іноді опускав катехизу, однак попри все зберігав ранішні катехизи, бачачи в них духовну користь для братії, яка іноді цілий день могла жити повчанням свого духовного отця. – Див. *MC* II, 106, 773: *Творенія*, т. 1, с. 918.

[46] Див. L. d'Ayala Valva, *Introduzione*, цит. пр., с. 28; I. Hausherr, *Saint Théodore Studite...* цит. пр., с. 73; R. Cholij, *Theodore the Studite...* цит. пр., с. 34-35. Важко погодитися з думкою J. Leroy (див. *La vie quotidienne...* цит. пр., с. 34), що Теодорові катехизи є привітальною мовою отця до своїх духовних синів і, що Студит майже незмінно говорив про монаше життя. Попри це, однак, неможливо виключити з катехиз Студійського ігумена біблійний елемент, який у нього постійно пов'язаний з щоденним життям монастиря. Тут слід відзначити виразний вплив св. Василія Великого (Див., наприклад, *RTB* 98: *MAT*, с. 172). – Див. É. Goutagny, цит. пр., с. 80, 84. – Пор. P. Deseille, *L'évangile au désert,* Paris 1999[3].

[47] Див. *MC* I, 34: *Творенія*, т. 1, с. 537.

[48] Див. *Vita B, PG* 99, 237; *Vita A, PG* 99,120.

він вивчав преп. Василія Великого та інших отців[49]. В одній із своїх катехиз він перераховує тих преподобних, які певною мірою є взірцями для студитів (Теодор називає їх «нашими отцями»), бо якщо монахи стримітимуть до святості, то в Царстві Небесному будуть разом з тими преподобними – Антонієм, Теодосієм Кеновіархом, Євтимієм, Савою, Пахомієм, Арсенієм, Іларіоном, Силуаном, Доротеєм та ін.[50]

Важко встановити, якою мірою Студит користувався оригіналами творів. Проте можемо ствердити, що під руками у нього були твори св. Василія Великого[51], Григорія Богослова, Івана Золотоустого, Доротея з Гази[52], Івана Лістичника. Крім того, він користувався твором *Панаріон* Епіфанія та творами Григорія Ніссійського, Псевдо-Діонисія Ареопагіта. Також він цитує Ігнатія Антіохійського та Атанасія Александрійського, однак нема певності в тому, що він мав їхні твори. Простежується також зв'язок з Іваном Касіяном та Марком Подвижником[53].

Треба віддати належне преп. Теодорові, який у своїх катехизах збирав, осмислював і запроваджував у практику велику традицію східного чернецтва – традицію кеновійного життя, яку він з усіх сил намагався розвивати. Тому він активно послуговувався Святими Отцями, які для нього були не просто представниками богословських поглядів чи славними тлумачами Святого Письма – передусім він бачив у них мужів, наповнених Святим Духом. Саме

---

[49] Див. *Vita* ***A, PG*** 99,128. Варто зазначити, що в той час монастирі не мали великих бібліотек і доступ до книг був обмежений. Важливою функцією було копіювання книг. Ігумен Платон займався копіюванням як своєю щоденною працею (*Laudatio* ***Platonis***, *PG* 99, 820). Та й сам преп. Теодор також активно залучався до цієї справи (*Ep.* 103, 19-20; *Vita* ***B, PG*** 99, 264). Таким чином, Студіон міг похвалитися доброю збіркою книг (*MC* II, 43, 308). – Див. R. Cholij, цит. пр., с. 22-23; Й. Дачкевич, цит. пр., с. 104-105; пор. N. Eleopoulos, *He* ***bibliothèkè kai tobibliographikon ergastèrion tes mones tou Stoudiou,*** Athènes 1967, с. 11-18; J. Featherstone, M. Holland, *A Note on* ***Penances Prescribed for Negligent Scribes and Librarians in the Monastery of Studios***, "Scriptorium" 36 (1982), с. 258-260; H. Y. Gamble, *Books and Readers in the Early Church. A History of early Christian Texts (Early Monastic Libraries)*, New Haven-London 1995, с. 170-174; E. Lesne, *Les livres, scriptoria et bibliothèques du 8e à la fin du 12e siècle,* Lille 1938.

[50] «Разом з нашими отцями на небесах, де великий світильник понад світильниками Антоній, а також богоносний Євтимій, христоносний Пахомій, де славний Сава, вселаженний Теодосій, богопросвічений Доротей, де, далі, рівноангельний Дометіян, всесвятий Акакій, предстоятель Богові Доситей, де, накінець, присноживотний Василій (я розумію тут послушливого Василія), наповнений духом Захарія і богопослушний Атре». – *MC* I, 33: *Творенія*, т. 1, с. 537. – Див. J. Leroy, *Le monachisme* ***studite***, цит. пр., с. 46-47; O. Delouis, *Saint-Jean Baptiste*... цит. пр., с. 183-189, 194-198; R. Cholij, *Theodore* ***the Studite***... цит. пр., с. 36-37; Б. Дзюрах, *Реформа візантійського монашества*... цит. пр., с. 18-19.

[51] Див. 1.3. цієї праці.

[52] Деякі автори вважають, що в питаннях монашої організації і термінології найбільший вплив на Теодора мав Доротей. – I. Hausherr, *Les* ***grands courants de la spiritualité orientale***, OCP 1(1935), с. 131; J. Leroy, *La reforme studite*, цит. пр., с. 190; той же, ***L'influence de saint Basile...,*** цит. пр., с. 491-506; R. Cholij, *Theodore* ***the Studite***... цит. пр., с. 36, пос. 214-217. Див.: L. Regnault, *Introduction,* в: *Dorothée* ***de Gaza***... цит. пр., с. 9.

[53] Див. R. Cholij, *Theodore the Studite*... цит. пр., с. 23-25, 36-37; J. Leroy, *La reforme studite*... цит. пр., с. 187-190; той же, *Saint Théodore Studite*... цит. пр., с. 424.

такий підхід дозволяє нам ствердити, що катехизу преп. Теодор розумів як навчання монашого життя у світлі Святого Писання та Отців. Це навчання, однак, було дуже практичне, бо заторкувало конкретні ситуації щоденного життя студійської братії[54].

5.2.3. Індивідуальні розмови

Студійський ігумен дуже цінував особисті зустрічі з ченцями, що він у міру своїх можливостей намагався практикувати. Преподобний сам згадує про це в одній із катехиз, засвідчуючи, що індивідуальні зустрічі відбуваються щоденно і, що він не шкодує часу на них, бо в цей час він з ченцями обговорює різні проблеми, дає їм поради чи просто вислуховує їх[55].

Звичайно, слід взяти до уваги значну кількість ченців у Студіоні[56] і те, що Теодор тричі був на засланні[57]. Не маючи змоги бачитися з братами, він глибоко переживав і тужив. Він прагнув бачитися з кожним і знати про справи спасіння всіх своїх братів[58]. Проте Студит наголошує, що, хоч і терпить тимчасову розлуку з братами і не може з ними бачитися, однак душею він постійно присутній при них і про всіх них пам'ятає, немовби особисто з ними розмовляє[59].

Студит пояснює, чому такими важливими є особисті побачення з братами: він, як духовний отець, відповідальний за спасіння поручених йому духовних овець, не може задовольнитися загальною інформацією про братів, а прагне їх бачити і від них особисто дізнатися про їхні труднощі і проблеми, щоб могти кожному дати відповідну пораду. Він повністю віддавав себе цьому служінню, постійно відчуваючи, що тих зустрічей є замало[60].

Таким чином, щоб бути духовним отцем-настоятелем, не вистачить проводити загальні повчання-катехизи – ігумен повинен особисто знати своїх братів на ім'я. Характерною рисою Преподобного було те, що він, звертаючись до

---

[54] Див. L. d'Ayala Valva, *Introduzione*, цит. пр., с. 28-29.

[55] «Я, смиренний, майже щоденно і щогодинно розмовляю з вами про це, говорю, прислухаюся, даю поради, проваджу обговорення, чуваю... διὰ τοῦτο πᾶσαν ἡμέραν σχεδὸν καὶ ὥραν καὶ ἡμεῖς οἱ ταπεινοὶ πρὸς τὴν τούτου συζήτησιν καταγινόμενοι φθεγγόμεθα καὶ ἀκούομεν, βουλευόμεθα καὶ σκεπτόμεθα, ἀγρυπνοῦμεν καὶ φροντίζομεν (...)». – *MC* II, 85, 602: *Творенія*, т. 1, с. 860. – Пор. J. Misiurek, J. M. Poplawski, *Kierownictwo duchowe*... цит. тв., с. 79-85; S. Mojek, *Dialog w kierownictwie duchowym*, в: *Teologia duchowości katolickiej*, pr. zb., Lublin 1993, с. 348-351.

[56] *MC* I, 30: *Творенія*, т. 1, с. 529. – Див. O. Delouis, *Saint-Jean Baptiste*... цит. пр., с. 232-239.

[57] І-ше – 796-797 р., ІІ-ге – 809-811 р., ІІІ – 815-820 р. – Див. *MC Montleau*, с. 26.

[58] «Браття і отці. Я хотів би, бачитися з кожним із вас особисто і, турбуючись про ваше спасіння та боячись відповідальності за моє настоятельство, хотів би з кожним із вас, в міру моїх сил, говорити. (Ἀδελφοὶ καὶ πατέρες, ἐβουλόμην ἕνα ἕκαστον ὑμῶν κατὰ πρόσωπόν μου ὁρᾶν, καὶ πᾶσι κατὰ τὸ δυνατόν μοι διαλέγεσθαι πονοῦντι τὴν σωτηρίαν ὑμῶν καὶ δεδιότι τὸ τῆς προστασίας ἐπικίνδυνον)». – *PC* 75, 261: *Творенія*, т. 1, с. 354. Див. також: *MC* I, 8: *Творенія*, т. 1, с. 476.

[59] «Адже ми розлучаємося не на рік і не на місяць, часто навіть не на тиждень, причому це лише тілесна розлука, душевно ж я постійно маю з вами зустрічі, уважно з вами розмовляю і спілкуюся, слухаю і говорю; грішник, я можу похвалитися, що бережу вас всіх у своєму серці і осмілююсь, блудний, сказати, що вам не тісно в мені». – *MC* I, 8: *Творенія*, т. 1, с. 476-477.

[60] Див. *MC* II, 85, 603: *Творенія*, т. 1, с. 861.

спільноти, часто перелічував братів поіменно. В одному з листів із Саккудіону своєму братові економові в Константинополь ігумен Теодор перераховує імена з десятка братів, згадуючи при цьому деталі, які міг знати лише той, хто часто спілкувався з ними особисто[61].

Перебуваючи на засланні і не маючи жодної змоги бачитися з братами, ігумен Студіону намагався підтримувати тісний листовний контакт зі своїми духовними дітьми. Пишучи своєму духовному синові Василієві, він зазначає, що дуже хотів би побачитися з ним, однак: «не маючи такої змоги, ми втішаємо себе листом»[62]. А в листі до ченця Літоя Теодор висловлює смуток через те, не може особисто з ним зустрітися: «О якби то мені побачити і твоє обличчя! Як би я хотів почути твій живий голос»[63].

Необхідність особистого контакту духовного отця з ченцями преп. Теодор усвідомлював, передовсім, завдяки тому, що сам отримав цей досвід з преп. Платоном. В одному з листів до Платона, який перебував на засланні, ігумен Студіону з захопленням описує їхні зустрічі. Він глибоко сумує, що тепер не може бачити Платонового «завжди бажаного обличчя» (ἀειποθοῦς προσώπου), що не може мати з ним «солодкомовної бесіди» (ἡδυλαλοῦς συντυχίας) і «спасительного проводу» від нього (σωτηριοποιοῦ ὁδηγίας)[64]. Преподобний стверджує, що і сонце не в радість йому без можливості оглядати обличчя свого духовного отця, і нема на землі нічого приємнішого для нього від присутності його старця. Студит зізнається, що до келії Платона його тягнула немовби якась сила, і на запитання старця, чому він прийшов, не знаходив відповіді. Він виявляє, що часто приходив до «пана і отця свого» як «рідний» і «люблячий» син, щоб отримати розраду, пораду, полегшу. Остаточно Теодор приходить до висновку, що від духовного отця залежало його спасіння[65].

Коли неможливо було зустрітися з Платоном, Теодор переживав зустрічі з ним у духовний спосіб, що, як вважає Студит, є Божим даром: «Милосердний Господь дарував утіху, а саме, бути з тобою духом; я постійно немовби бачу тебе, немовби розмовляю з тобою, немовби приймаю благословення...»[66]

Саме з такої перспективи Студійський ігумен розцінював і свої зустрічі з ченцями. Ми не знаємо тематики тих розмов. Він ніколи не говорив про це прилюдно, тактовно зберігаючи таємницю того, що говорили йому брати. Однак

---

[61] Наприклад, звертаючись до свого чада Миколая, Преподобний згадує про його звичку довго спати. – Див. *MC* I, 58: *Творенія*, т. 1, с. 601-602; *MC Montleau*, с. 429, пос. 1.

[62] *Ep*. 438, 4-5: *Творенія*, т. 2, с. 459.

[63] *Ep*. 155, 5-6: *Творенія*, т. 2, с. 691.

[64] *Ep*. 2, 25-26: *Творенія*, т. 2, с. 203.

[65] ἄνευ σοῦ καὶ ὁ ἥλιός μοι κατηφής. ἐγὼ τὸν ἀέρα βλέπειν οὐκ ἤθελον ἢ τὸν σὸν προσβλέπειν χαρακτῆρα. οὐδέν μοι ἦν ἡδὺ τῶν ἐπὶ γῆς μὴ παρούσης τῆς σῆς συνουσίας. τί γὰρ πατρὸς ἀληθινοῦ ποθεινότερον καὶ τοῦτο ἐπὶ θεοῦ λαμβανόμενον; οἶδεν τοῦτο παῖς φιλοπάταωρ καὶ ὄντως γνήσιος. τί πολλῶν ῥημάτων χρεία; ἐξείπω ὅπερ ἐπάνθανον· ὅτι μου πολλάκις καὶ μὴ ὡρμημένου ἔρχεσθαι ἐν τῷ ἁγίῳ κελλίῳ σου ἀνεπαισθήτως πως, ὥς τινος ἔλκοντος, ἐπήειν κατὰ πρόσωπόν σου, ὡς πολλάκις ἐρωτῶντος σου τί ἥκες;᾽ ἀπορεῖν με ἀποκρίνεσθαι, οὕτω τῆς σωτηρίας μου ἐν σοὶ ἀποκρεμαμένης. – *Ep*. 2, 29-37: *Творенія*, т. 2, с. 203.

[66] *Ep*. 2, 55-57: *Творенія*, т. 2, с. 204.

на підставі вищезгаданого листа до отця Платона можна зробити висновок, що ці зустрічі полягали в обговоренні проблем ченця, у його підтримці, розраді, настанові чи повчанні.

5.3. ДУХОВНИЙ ОТЕЦЬ І ПОКАЯННЯ

Духовне батьківство ігумена практично виражається також у його неодмінній участі в різних формах покаяння, яке практикувалося у монашій спільноті. Роль духовного отця в цьому є незамінною, бо саме він є тією особою, від якої залежить успішність і якість покаяння його співбратів. У цьому пункті ми розглянемо участь ігумена як духовного отця в практиці відкриття ченцями думок, повторному прийманні до монастиря тих, котрі відпали від братства через єресь чи провину, та практиці накладання епітимій за дисциплінарні провини.

5.3.1. Ἐξαγόρευσις[67] як форма пізнання духовної дитини

Монаше життя за своєю суттю має покаянний характер, адже воно спрямоване до постійного навернення (ἡ μετάνοια) і очищення для того, щоб у всьому якнайбільше подобатися Богові[68]. Початок чину постригу нагадував один із елементів прилюдного покаяння, бо розпочинався у притворі храму. Чернець

---

[67] Одна з древніх монаших практик відкриття свого серця, визнання своїх гріхів, лихих помислів (πονηρός λογισμὸς) і навіть думок, які в своїй суті не є грішними, духовному отцеві. Вона практикується також і в сучасному східному чернецтві. Деякі дослідники доктрини ігумена Студіону вважають, що ἐξαγόρευσις є однією з форм духовного проводу і могло мати також таїнственний характер (Див. E. Marin, *Les moines de Constantinople...* цит. пр., с. 96; I. Hausherr, *Saint Théodore Studite...* цит. пр., с. 35; J. Leroy, *Le monachisme studite*, цит. пр., с. 78; T. Špidlík, *Superiore-padre: l'ideale di san Teodoro Studita*, цит.пр., с. 121; Б. Дзюрах, *Духовне життя монаха*... цит. пр., с. 379-382). Слід зазначити, що покаяння, як воно описане у творах преп. Теодора Студита, не дає підстав вважати його таїнством у сучасному богословському розумінні. Більше того, жоден відомий чин покаяння з IX ст. не дозволяє припускати, що покаяння, практиковане в Саккудіоні, мало сакраментальний характер. Крім того, Преподобний не згадує про необхідність єрейських свячень для того, хто міг приймати «відкривання думок». Ігумен Платон, який був духовним отцем преп. Теодора, був лише дияконом. Завдання приймати ἐξαγόρευσις також мала ігуменя Євфросинія, яка була духовною матір'ю (μήτηρ πνευματική) для своїх монахинь (*Ep.* 465, 20). Монах, котрий приймав визнання помислів і гріхів своїх ченців, виконував функцію прохача перед Богом, щоб той дарував прощення гріхів (Див. *Ep.* 549. 156-159). Тільки один раз ігумен Студіону говорить про рукоположення ἀνάδοχός особи, яка мала сповістити про Боже прощення монахові, котрий сумнівався в прощенні гріхів після закінчення епітимії (*PG* 99, 1732). Таким чином, ἀνάδοχός був тим, хто допомагав каянникові у його покаянні. Він виконує функцію ґаранта Божого прощення, але не є його служителем, як у таїнстві покаяння. – Див. R. Barringer, *Ecclesiastical Penance in the Church of Constantinople: A Study of the Hagiographical Evidence to 983 A.D.*, dissertation, Oxford 1979; той же, *The Pseudo-Amphilochian Life of St Basil: Ecclesiastical Penance and Byzantine Hagiography*, "ΘΕΟΛΟΓΙΑ" 51(1980), с. 49-61; той же, *Penance and Byzantine Hagiography. Le Répondant du péché*, "Studia Patristica" 17/2 (1979, publ. 1982), с. 552-557; D. Corcoran, *Spiritual Guidance*, цит.пр., с. 448; *PC Valva* 133, пос. 1; R. Cholij, *Theodore the Studite*... цит. пр., с. 173- 176.

[68] Див. *PC* 1, 3: *Творенія*, т. 1, с. 236.

очікував, коли його приведуть до царських врат. Цей чин відображав покаянну природу монашого життя[69].

Уважне вислуховування помислів було одним із головних завдань ігумена, яким він не мав права нехтувати, адже для настоятеля монастиря це один з найкращих і наймогутніших спасительних засобів лікування духовних недугів своїх духовних дітей (ἐξαγόρευσις, τὸ μέγα καὶ σωτήριον κατόρθωμα)[70]. Правдоподібно, що спочатку преп. Теодор вважав цю функцію виключно ігуменською, бо ж він був єдиним отцем і керівником монастиря[71]. У певних випадках він навіть забороняв своїм братам виявляти свої думки комусь, крім нього: «Нікому не відкривайте своєї душі і нікого, крім мене, не обирайте собі провідником»[72]. Проте згодом, з огляду на збільшення кількості ченців, свою відсутність, заслання та розсіяність братії, він дозволив ченцям відкривати помисли іншим посадовим особам монастиря, яких він до цього уповноважив[73]. Зокрема, таке право у час відсутності ігумена Теодора мали Платон, пресвітер, помічник економа та інші, кому він це доручив[74]. У Саккудіоні таке право мали Софроній і Акакій[75].

Студійський ігумен вбачає у покаянній практиці відкриття помислів повноцінну реалізацію покликання настоятеля як духовного отця. Більше того, саме через ἐξαγόρευσις він може духовно народити своїх учнів[76].

Відкриття серця перед духовним отцем відбувається в атмосфері особистої зустрічі. Настоятель, котрий присвячує таким зустрічам багато часу і терплячості, осягає великих успіхів у духовному формуванні своїх ченців. Згідно з поглядом Студита, ἐξαγόρευσις тісно пов'язане з довір'ям[77]. Через щире взаємне довір'я зроджується духовна єдність[78]. Завдяки цьому відкривається можливість

---

[69] Див. P. Raffin, цит. пр., с. 52; R. Cholij, *Theodore the Studite*... цит. пр., с. 179-180.

[70] Див. *PC* 133, 464: *Творенія*, т. 1, с. 452. *PC* 122, 425: *Творенія*, т. 1, с. 434. - Див. Н. Гроссу, цит. ст., с. 93-94; R. Morris, *Spiritual fathers*... цит. пр., с. 280.

[71] Див. *MC* I, 36: *Творенія*, т. 1, с. 542; *MC* II, 25, 174: *Творенія*, т. 1, с. 724; *Vita A* 17: *PG* 99, 136; *Poenae communis*, 26: *PG* 99, 1736.

[72] *MC* I, 38: *Творенія*, т. 1, с. 547.

[73] Див. *MC* I, 57: *Творенія*, т. 1, с. 597; *Poenae communes*, 25: *PG* 99, 1736. – Див. J. Leroy, *Le monachisme studite*, цит. пр., с. 78-79.

[74] Див. *MC* I, 57: *Творенія*, т. 1, с. 599.

[75] Див. *MC* II, 70, 427: *Творенія*, т. 1, с. 803; *MC* II, 75, 460: *Творенія*, т. 1, с. 814.

[76] «Істинне, духовне народження, щире підпорядкування, можливе за таких умов – безтурботне просування вперед, солодка молитва, безперервний успіх, сходження нагору і обожествлення того, хто осягнув цей дар (αὕτη ἡ γνησία καὶ πνευματικὴ γέννησις, αὕτη ἡ ἀνόθευτος ὑποταγή, αὕτη ἡ ἀμέριμνος ὁδοιπορία, αὕτη ἡ γλυκεῖα προσευχὴ καὶ ἀδιάλειπτος προκοπὴ καὶ ἀναγωγὴ καὶ θέωσις τοῦ κεκτημένου τὸ δῶρον)». – *MC* II, 25, 177: *Творенія*, т. 1, с. 725. – Див. T. Špidlík, *Superiore-padre: l'ideale di san Teodoro Studita*, цит. пр., с. 121; Б. Дзюрах, *Духовне життя монаха*... цит. пр., с. 333.

[77] Див. *Laudatio Platonis*, 32: *PG* 99, 836.

[78] Ἐντεῦθεν τὸ κοινωνικὸν τῆς ζωῆς ὑμῶν καὶ τὸ μηδὲν ἴδιον ἐπονομάζεσθαι ἀναμεταξὺ ὑμῶν. ἐντεῦθεν ἡ ἄσχετος καὶ ἀκοινώνητος πρὸς τοὺς κατὰ σάρκα ὑμᾶς ποτε γεννήσαντας καὶ ἀγχιστεύοντας ἀπαλλοτρίωσις. ἐντεῦθεν ἡ ἀψευδὴς πίστις καὶ ἕνωσις πρὸς τὴν ἐμὴν ταπείνωσιν διὰ τῆς ἐξαγγελτικῆς τῶν κρυπτῶν καὶ καρδιακῶν βουλευμάτων ὑμῶν φανερώσεως. – *MC* II, 25, 174: *Творенія*, т. 1, с. 724.

взаємного пізнання[79], бо відкриття думок полягає не лише у тому, що ігумен вивчає і пізнає життя та особу учня – учень при цьому пізнає свого наставника.

Преподобний настирливо наказує ігуменові: «Тому чувай, будь уважним, вивчай серця братів за допомогою сповідування помислів (ἀναθεωρῶν τὰς καρδίας τῶν ἀδελφῶν διὰ τῆς ἐξαγορεύσεως)»[80]. Момент особистої зустрічі з ченцем під час сповідування помислів дає можливість ігуменові вивчати не лише теперішнє і минуле життя ченця, але й його дари, стремління і нахили. У цьому пізнанні ігумен повинен мати виключно індивідуальний підхід до кожного співбрата, постійно чувати і спостерігати за його зростом чи упадками. Тоді успіхи його дітей стають його успіхами, а їхні невдачі – його журбою. Ігумен не може мати відпочинку у ділі прийняття ісповідування думок та пізнанні своїх духовних дітей. Найяскравішим прикладом такої поведінки духовного отця є сам Преподобний[81]. Настоятель – духовний отець, який знає духовний стан своїх дітей, їхні настрої, потреби, турботи, спроможний не лише допомагати в духовному зростанні кожного ченця, зокрема, але й чувати над духовним станом цілого тіла-спільноти.

Метою практики відкривання думок не є покарання грішника чи накладення йому покути. Преп. Теодор називає цю функцію одним словом –лікування[82]. Ігумен Студіону наголошує на тому, що у ἐξαγόρευσις духовний отець виконує функцію лікаря[83]. Він представляє особу Христа-Лікаря – єдиного, хто здатний лікувати духовні хвороби і рани, що їх завдає гріх. Лікувальний характер сповідування помислів чітко виражений в приписуваному преп. Теодорові творі *Про сповідь*, в якому ігумен представлений як лікар, що лікує рани тих, хто в простоті і щирості визнає свої помисли[84]. Ігумен повинен поступати так, як досвідчений лікар – лікувати «кожного зокрема відповідним для його добра способом»[85].

Духовний отець повинен радо приймати братів, даючи поради, заохочучи, потішаючи чи накладаючи відповідні покути. У цьому служінні не може забрак-

---

[79] «Для цього я і вимагаю від вас ісповідування, щоб мені знати моїх чад і щоби вони, в свою чергу, знали також мене (διὰ τοῦτο ζητῶ τὴν ἐξάγγελσιν, ἵνα γινώσκω τὰ ἐμὰ τέκνα καὶ γινώσκωμαι ὑπὸ τῶν ἐμῶν)». – *MC* II, 25, 177: *Творенія*, т. 1, с. 725.

[80] *MC* II, 70, 427: *Творенія*, т. 1, с. 803.

[81] «Якщо вже говорити правду, то я проводжу своє нещасне життя без жодного просвіту, в скорботах і турботах, – я не задовільняюсь тим, що говорю і звіщаю, і ніколи не маю відпочинку, хоч би на один день чи навіть на одну годину, але я спостерігаю за вами, як за кожним, зокрема, так і за всіма разом, дивлюся, ким я повинен бути і хто я на ділі є, і скільки всього я повинен виконати для вас, моїх возлюблених дітей (ἀλλ' ἵνα ἐξείπω τὸ ἀληθές, ἔξω γάρ τινα ·αστώνην εἰπών, ἐν ὀδύνῃ καὶ περιστάσει καὶ φροντίδι πολλῇ διεξάγω τὴν ταλαίπωρόν μου ζωήν, μὴ ἀρκούμενος ἐφ' οἷς λέγω καὶ διαγγέλλομαι, μηδὲ ἀναπαυόμενος ἐφ' ὅλης τυχὸν μιᾶς ἡμέρας ἢ ὥρας, σκοπῶν ἕνα καθ' ἕνα καὶ ὅλους δι' ὅλου καὶ τὸ πόσον ὀφείλω καὶ ἐφ'ὅσον εἰμί, καὶ ὅσον ὀφείλεται διανυσθῆναι ἔργον ἐφ' ὑμῖν τοῖς ἀγαπητοῖς καὶ τέκνοις τοῦ κυρίου)». – *MC* II, 87, 617: *Творенія*, т. 1, с. 865. – Див. I. Hausherr, *Saint Théodore Studite...* цит. пр., с. 34; Б. Дзюрах, *Духовне життя монаха...* цит. пр., с. 386.

[82] Див. *Hypotyposis* 1: *PG* 99, 1704: *Творенія*, т. 2, с. 822.

[83] Про служіння ігумена як лікаря на взір Христа-лікаря див. 3.3.4.2.

[84] Див. *De confessione* 1: *PG* 99, 1721.

[85] *Hypotyposis* 22: *PG* 99, 1712: *Творенія*, т. 2, с. 826.

нути старанності і відповідальності[86]. Якщо ігуменові вдається нав'язати стосунки взаємодовіри, то це, без сумніву, впливає на стан цілої монашої братії, яка у своєму настоятелеві бачитиме справжнього отця.

Учень звертається до учителя, щоб отримати конкретну пораду для вирішення проблеми, яка його турбує. Ігумен у цьому випадку є «устами Божими», які дають настанову духовному синові. Преп. Теодор не припускав, що настоятель може виявитися «поганим отцем», однак пізніша традиція, яка намагалася слідувати духові Студита, допускала некомпетентність ігумена. Проте навіть у таких випадках, як радить автор твору *Про сповідь*, не слід розчаровуватися: «Якщо б ігумени виявилися не зовсім досвідченими духівниками – не згіршуйся, адже Бог не є несправедливий, і не може бути, щоб душі, які упокорили себе вірою і непорочністю, були введені в оману порадою і судженням ігумена...»[87]

Для духовного отця приймати відкриття помислів не є легкою і потішною справою. Воно вимагає не тільки посвяти часу, але й уміння терпляче слухати співбрата, особливо того, який часто звертається з численними проблемами своєї душі[88]. Преп. Теодор цю ігуменську функцію називає «тягарем ісповідування (φορτίον ἐξαγορεύσεως)»[89], бо «лікування немочі інших вимагає немалої праці (οὐκ ὀλίγου γὰρ κόπου τὰ τῶν ἄλλων θεραπεύειν ἀρρωστήματα)»[90]. Однак набагато більший смуток огортає духовного отця, коли його учні занедбують цю практику і віддаляються від нього. Студійський ігумен сильно переймався, коли його співбрати не зверталися до нього для відкривання помислів. З одного боку, він стверджує, що для нього було б великою радістю, коли б ченці стали досконалими і не потребували ἐξαγόρευσις, бо це звільнило б його від цього тягару. Проте, переконуючись у тому, що братія занедбує відкриття помислів, він називає своє переживання з цього приводу «нестерпним болем»[91].

І. Гаушер (I. Hausherr) вважає, що студити були дуже добре обізнані з практикою відкриття помислів, тому ігумен Студіону не окреслює докладно, як вона відбувалася[92]. Проте преп. Теодор чітко наголошував, що ігумен повинен бути завжди готовий відповісти на цю потребу своїх ченців. Зокрема, він повинен був щодня під час Утрені на початку четвертої пісні Канону виходити з хору та йти у віддалений куток храму, щоб там приймати ἐξαγόρευσις[93].

---

[86] οἷον **αἱ ἀδελφαί**, τὴν **σὴν ἔχουσαι προστασίαν**· δεῖ **γὰρ αὐτὰς ἀνατίθεσθαί σοι τὰς ἑαυτῶν ὁρμὰς** καὶ **πρὸς τί ἑκάστη ἐπιρρεπέστερον ἔχει καὶ αὐτὴν ὑποδέχεσθαι**, καὶ **τὴν μὲν παρακαλεῖν**, τὴν **δὲ** προθυμεῖσθαι, τὴν **δὲ ἀσφαλίζεσθαι καὶ ἁπλῶς τὸ πρόσφορον ἁπάσαις προσφέρειν**. καὶ **μήτοι ἀκηδιάσῃς** ἐν **τῷδε**. – *Ep*. 465, 38-42.

[87] *De confessione* 1: *PG* 99, 1721.

[88] Див. Ch. Portier, *Le charisme de la paternité spirituelle*... цит. пр., с. 67.

[89] *MC* II, 43, 308: *Творенія*, т. 1, с. 765.

[90] *PC* 133, 464-465: *Творенія*, т. 1, с. 452-453. – Пор. Archimandrite Sophrony, *La paternité spirituelle. Notes d'un père spirituel athonite*, http://www.pagesorthodoxes.net/saints/paternite-spirituelle/pat-sophrony.htm [15.11.2007].

[91] *PC* 133, 464-465: *Творенія*, т. 1, с. 452-453. – Див. T. Špidlík, *Superiore-padre: l'ideale di san Teodoro Studita*, цит. пр., с. 121-122.

[92] Див. *Saint Théodore Studite*... цит. пр., с. 35.

[93] Див. *Hypotyposis*, 22: *PG* 99, 1704: *Творенія*, т. 2, с. 826. – Див. J. Leroy, *La vie quotidienne*... цит. пр., с. 33; R. Cholij, *Theodore the Studite*... цит. пр., с. 181.

Якщо ігумен правильно формує своїх духовних синів і вони віднаходять через відкриття помислів правдиве здоров'я своєї душі, то й духовна атмосфера цілої монашої спільноти буде здоровою, адже всі ченці пов'язані зі своїм настоятелем і між собою, як мореплавці в подорожі морем. Якщо капітан чи моряки є недбайливими, то корабель може наповнити вода і всі загинуть. Так само занедбання старанності у сповіді як з боку настоятеля, так і з боку ченців, може спричинити духовну смерть всієї братії[94].

5.3.2. Приймання відпалих братів

Служіння духовного отця має важливе значення також для іншої форми покаяння, а саме повернення до монастиря тих ченців, які з різних причин його покинули: через спокуси[95], зі страху перед іконоборцями[96] і т. д. Такі монахи підпадали під різноманітні кари, однією з яких було відлучення від Святого Причастя[97].

З численних згадок преп. Теодора про таких ченців можна простежити конкретну роль і завдання ігумена у справі їхнього навернення та покаяння. Якою б не була причина відступництва, ініціатором покаяння завжди виступав сам Преподобний. Ігумен не може бути спокійним, коли чернець віддалився від його пастви. Він має докласти всіх зусиль, щоб його віднайти. Єдине, що спонукає настоятеля так поступати, – це любов до своєї духовної дитини. З приводу втрати братів він плаче і сумує[98]. Звертаючись до монашої братії, преп. Теодор так говорить про втікача на ім'я Аммун: «Мене знову розпікає (любов) до нього, як до своєї дитини, я кличу його, який гине, і намагаюся відшукати його і, якщо Богу вгодно, звичайно, досягну цього»[99]. Згідно з навчанням преп. Теодора, ігумен повинен переживати упадки ченців як свою власну поразку і саме це має спонукувати його до витривалої праці над пошуком загубленого члена спільноти[100].

Через посланців або за допомогою листів він особисто звертався до відпалих ченців. Найперше він описував їхній стан. Про свого духовного сина Евареста, який покинув монастир і порушив обіт дівства, живучи з жінкою, преп. Теодор пише, що він «помер гріховною смертю» (ἀποθανεῖν σε τὸν τῆς ἁμαρτίας

---

[94] Див. *MC* I, 6: *Творенія*, т. 1, с. 471. – Див. Б. Дзюрах, *Духовне життя монаха*... цит. пр., с. 388.

[95] Див. *MC* II, 10, 67-68: *Творенія*, т. 1, с. 688; *MC* II, 43, 305-310: *Творенія*, т. 1, с. 764-765; *MC* II, 44, 313-315: *Творенія*, т. 1, с. 766-767; *Ep*. 9: *Творенія*, т. 2, с. 219-220; *Ep*. 20: *Творенія*, т. 2, с. 236-237.

[96] Див. *Ep*. 302: *Творенія*, т. 2, с. 364-365.

[97] Див. *Ep*. 8, 17-21: *Творенія*, т. 2, с. 218; *Ep*. 19, 6-11: *Творенія*, т. 2, с. 236; *MC* I, 80: *Творенія*, т. 1, с. 653.

[98] «З великою скорботою і тугою в моєму серці, додам – і зі сльозами, пишу до тебе, брате». – *Ep*. 444, 2-3: *Творенія*, т. 2, с. 464. – Див. *Ep*. 447, 7-8: *Творенія*, т. 2, с. 467; *Ep*. 493, 16-17: *Творенія*, т. 2, с. 514; *MC* II, 43, 307: *Творенія*, т. 1, с. 765.

[99] ἤδη γὰρ πάλιν καίομαι, ὡς ὑπὲρ τέκνου μου, καὶ ἀνακαλοῦμαι αὐτὸν ἀπολλύμενον, καὶ ζητῶ τὴν ἀνεύρεσιν αὐτοῦ, καὶ πάντας ἐπιτεύξομαι, θεοῦ εὐδοκοῦντος. – *MC* II, 10, 68: *Творенія*, т. 1, с. 688.

[100] Див. *Ep*. 258, 6-8: *Творенія*, т. 2, с. 756.

θάνατον)[101], що він подібний до прогнаного з раю Адама[102]. Такі ченці мешкають в місцях, не знаних Богові, де нема Господа. Замість бути синами спасіння вони стали синами погибелі, замість бути вірними учнями вони стали зрадниками[103]. В одному з листів до ченця-втікача на ім'я Лукіан ігумен Студіону звертається біблійним запитанням: «Адаме, де ти?» (пор. Бут. 3, 9) (...) Так де ж ти, дитино і брате?»[104]

Однак не для осудження чи відкинення так трагічно описував життя своїх блудних духовних синів Студійський ігумен. Він, окрім того, що палко молився за них, завжди звертався із заохоченням до покаяння та повернення до монастиря[105]. Звернення ігумена наповнене отцівською любов'ю та надією на навернення його синів. Він просить дітей повернутися до свого отця[106]. У своїх листах-напоумленнях преп. Теодор обіцяє прощення у тому разі, якщо вони його послухають: «Ми ж, хоч самі грішні, приймемо вас з отцівською прихильністю...»[107] та «Я ж прийму тебе з розпростертими обіймами, не докоряючи, а співстраждаючи, не обтяжуючи лік покаяння, а осоложуючи і полегшуючи його, наскільки можливо»[108]. Можливість прощення ігумен Студіону пояснює невимовним Божим милосердям, коротко подаючи зміст покаяння в наступний спосіб: «Благий Бог наш, знаючи схильність нашої людської природи і те, що той, який ходить прямо, трохи занедбавши, не усвідомлюючи цього, падає, чоловіколюбно дарував покаяння, яке підносить людину з падіння і повертає

---

[101] *Ep.* 444, 3-4: *Творенія*, т. 2, с. 464.

[102] «Сину мій, авво Геласію! Яким чином винуватець зла сатана вигнав тебе із спільнотного раю, як колись Адама з Едему, – тебе, який послухав поради змієподібного Аммона? І тепер ти мешкаєш в місцях, на які не дивиться Господь, породжуючи терня і обробляючи в поті лиця безчесні пристрасті». (**Ὦ τέκνον μου**, ἀββᾶ **Γελάσιε**, πῶς **ποτέ σε ἐξωστράκισεν ὁ ἀρχέκακος** σατανᾶς **ἐκ τοῦ** κοινοβιακοῦ **σου παραδείσου**, ὥς **ποτε τὸν Ἀδὰμ ἐκ τῆς Ἐδέμ**, πεισθέντα **τῇ βουλῇ** τοῦ ὀφιογνώμονος **Ἀμμοῦν; καὶ ἄρτι αὐλίζῃ ἐν τόποις**, οὓς **οὐκ ἐπισκοπεῖ ὁ Κύριος**, ἀκανθοφορῶν **καὶ** ἐργαζόμενος **ἐν ἰδρῶτι τοῦ προσώπου σου τὰ πάθη τῆς ἀτιμίας**). – *Ep.* 9, 2-6: *Творенія*, т. 2, с. 219. Див. *Ep.* 394, 15-16: *Творенія*, т. 2, с. 407.

[103] Див. *MC* II, 10, 68: *Творенія*, т. 1, с. 688; *MC* II, 43, 305-306: *Творенія*, т. 1, с. 764; *Ep.* 444, 7-9: *Творенія*, т. 2, с. 464.

[104] *Ep.* 258, 2-4: *Творенія*, т. 2, с. 756.

[105] «Прийдіть до нас, прийдіть зі сокрушенним серцем і смиренним словом... Поверніться ж, поверніться, поки зненацька вас не досягла погибель (...). Прокиньтесь, зверніть погляди до Бога (...)» (ἤκατε **πρὸς ἡμᾶς**, ἤκατε **ἐν συντετριμμένῃ καρδίᾳ καὶ λόγῳ τεταπεινωμένῳ** (...) **Ἐπιστρέψατε οὖν**, ἐπιστρέψατε, πρὶν **ἄφνω ἐπιστῇ ὑμῖν ὁ ὄλεθρος** (...). ἀνανήψατε, ἐπιβλέψατε **εἰς** θεόν (...). – *Ep.* 20, 16-17, 31, 37: *Творенія*, т. 2, с. 236-237. – Див. *Ep.* 258, 6-7: *Творенія*, т. 2, с. 756; *Ep.* 444, 40-45: *Творенія*, т. 2, с. 465; *Ep.* 447, 37-43: *Творенія*, т. 2, с. 468; *RTB* 102: *MAT*, с. 173.

[106] «Але повернися сюди, мій сину, закликаю тебе із глибини серця, із нутра, яке мене спалює, бо твоя слава – моя, рівно ж, навпаки, і сором. Прийди, піднімись; Господь наказує. (...) Так прошу тебе, сину, бо ти – мій син, хоч і померлий» (**Ἀλλὰ δεῦρο**, **υἱέ μου**, ἀνακλήθητι, καλῶ **σε** ἀπὸ **βαθέων καρδίας μου**, ἀπὸ **σπλάγχνων ἐμπυριζόντων με**, ἐπειδὴ **ἡ σὴ δόξα ἐμή**, ὡς **καὶ ἔμπαλιν ἡ** αἰσχύνη. δεῦρο, ἐξεγέρθητι, ὁ **Κύριος κεκέλευκεν**. (...) ναί, δέομαί **σου**, τέκνον (**τέκνον γάρ μου εἶ**, κἂν ἀποτέθνηκας) – *Ep.* 444, 43-45; 48-49: *Творенія*, т. 2, с. 465. – Див. *Ep.* 9, 30-33: *Творенія*, т. 2, с. 220.

[107] *Ep.* 20, 20-21: *Творенія*, т. 2, с. 237. – Див. *Ep.* 19, 13-15: *Творенія*, т. 2, с. 236; *Ep.* 302, 25-26: *Творенія*, т. 2, с. 365.

[108] *Ep.* 444, 51-54: *Творенія*, т. 2, с. 465-466.

їй здоров'я»[109]. Преподобний впевнений у тому, що Господь є милосердним лікарем (ἰατρὸς ἐλεήμων), здатним лікувати кожну хворобу ліками покаяння (τὰ φάρμακα τῆς μετανοίας)[110]. Це перший етап покаянного процесу.

Наступний етап – це прийняття учнями отцівського слова, визнання свого гріха і виконання покаянної епітимії, яку ігумен обмежує певним терміном і яка супроводжується покутою зі сльозами[111]. Отже, учень повинен вдатися до «перших і останніх ліків – покаяння» (πρῶτον καὶ τελευταῖον φάρμακον μετανοίας) та визнати перед ігуменом і братією свою провину (τὸ πᾶσιν ἐξαγορεύειν σου τὴν ἀνομίαν) – саме це є умовою Божого прощення[112].

Наступний етап покаяння, що його практикували в монастирі студитів, полягав у тому, що чернець після закінчення періоду покаяння звертався до ігумена з проханням про прощення і примирення з монашою братією, що означало би на практиці примирення з Богом і повернення до повноцінного спільнотного життя. Монах Лукіян, виконавши епітимію, звернувся через економа і помічника економа до ігумена Теодора, який у той час був на засланні, просячи прощення. Позитивна відповідь Преподобного носить побажальний характер, що є цілком співзвучне з тогочасними молитвами над каянником: «Нехай буде воно (прощення) тобі від Господа, і будь віднині здоровим, сину мій ...»[113]

Таким чином, Студійський ігумен вбачав у покаянні виключно лікувальну функцію. Примирення з Богом ченця, який провинився[114], відбувалося через виконання епітимії, накладеної ігуменом як отцем і настоятелем монастиря. Отже, духовний отець виступав як заступник перед Богом за свого учня і особа, яка засвідчує завершення епітимії[115].

5.3.3. Накладання епітимій за провини проти монашої дисципліни

Живучи в монастирі, чернець, однак, не позбувається нестійкої і крихкої людської природи, а отже, йому важко було залишатися вірним поставленому перед собою завданню. Тому від самих початків чернецтво шукало ефективних засобів для того, щоб могти долати ті хиби у поведінці окремих монахів, які, без сумніву, впливали на стан цілого монастиря. Одним із таких методів були

---

[109] **Ὁ ἀγαθὸς θεὸς ἡμῶν**, εἰδὼς **τὸ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως εὐόλισθον καὶ ὅτι**, εἰ **καὶ δοκεῖ** τις **κατ'** ὀρθὸν πορεύεσθαι, ὡς **οὐκ οἶδεν μικρὸν ῥαθυμήσας ὑποσκελίζεται**, φιλανθρώπως **ἐδωρήσατο τὴν μετάνοιαν**, ἀνακαλουμένην **τὸν ἄνθρωπον τῆς πτώσεως καὶ εἰς τὸ ὑγιὲς ἀποκαθιστῶσαν**. – *Ep*. 394, 2-6: *Творенія*, т. 2, с. 407.

[110] Див. *Ep*. 444, 48, 53: *Творенія*, т. 2, с. 465.

[111] Див. *Ep*. 394, 6-8: *Творенія*, т. 2, с. 407.

[112] Див. *Ep*. 258, 7-10: *Творенія*, т. 2, с. 756. *Ep*. 20, 24-25: *Творенія*, т. 2, с. 237.

[113] **ἐδηλώθη μοι**, εἴη **σοι αὕτη παρὰ Κυρίου**· καὶ **ἔσῃ ὑγιαίνων ἐκ τοῦ δεῦρο**, υἱέ **μου** (...). – *Ep*. 394, 10-11: *Творенія*, т. 2, с. 407; Див. *Ep*. 99, 8: *Творенія*, т. 2, с. 653. Див. R. Cholij, *Theodore* ***the Studite***... цит. пр., с. 175-176.

[114] Маємо на увазі не лише гріхи, пов'язані з відлученям від спільноти (втеча через спокуси чи через страх перед іконоборцями тощо), але й інші провини, в тому числі морального характеру. Про провини перед монашою дисципліною див. наступний пункт.

[115] Див. M. Arranz, *Les* ***Sacraments: Les Prières pénitentielles*** OCP 57(1991), с. 90-92; R. Cholij, *Theodore* ***the Studite***... цит. пр., с. 176, пос. 175.

епітимії[116]. З метою утримання відповідної гармонії і порядку в монастирі преп. Теодор застосовував гнучку систему покарань. Однак він неохоче вживає термін *покарання*. Епітимія, отримана монахом за вчинену провину, була для цього монаха радше *лікувальним засобом*, а для інших – певним застереженням.

Право покарання студійська традиція надавала ігуменові. Преп. Теодор вбачав своє завдання в тому, щоб напоумлювати «вчасно і невчасно» (пор. 2 Тим. 4, 2), карати за будь-які, навіть незначні порушення[117], адже батько не може залишати своїх дітей невихованими, а «малими погрозами і доганами (повинен – авт.) вести їх до насолоди вічним життям»[118]. Він ясно говорив про це братам, коли йшлося про справи дисципліни. У час відсутності ігумена право карати мали й інші посадові особи у монастирі. Від'їжджаючи до Константинополя, Студит передає це право пресвітеру, своєму братові Йосифу[119], а в Саккудіоні він доручає таке саме завдання своєму заступникові, катігумену Софронію[120]. А за незначні провини право накладати покуту мали епістимонархи[121].

---

[116] Див. E. Marin, *Les moines de Constantinople...* цит. пр., с. 136.

[117] Див. *MC* I, 23: *Творення*, т. 1, с. 513-514.

[118] ἀλλὰ **ταῖς μικραῖς ἀπειλαῖς καὶ προσκρούσεσι προοδοποιεῖσθαι αὐτοῖς τῆς αἰωνίου ζωῆς τὴν ἀπόλαυσιν**. – *MC* II, 60, 429-430: *Творення*, т. 1, с. 804.

[119] Див. *MC* I, 57: *Творення*, т. 1, с. 597.

[120] Див. *MC* II, 55, 394: *Творення*, т. 1, с. 792.

[121] «Усі повинні знати, що (в монастирі) є епістимонархи, яким повідомляють про прогрішення молодших братів і від яких ті приймають виправлення. (...) На кожний вечір по черзі призначаються і два епітерити, які після удару в било спонукують лінивих поспішити на вечірню і на повечір'я і, які після закінчення повечір'я обходять відлюдні місця монастиря і з належною рішучістю проганяють тих, котрі зібралися на несвоєчасні бесіди». – *Hypotyposis* 18: *PG* 99, 1709: *Творення*, т. 2, с. 822.

Ще чіткіше преп. Теодор пояснює завдання епістимонарха в *Epigram.* 8, 1-12:

Οἱ τῆς ἀδελφότητος ἐξειληφότες
κρίσιν τε κρίνειν καὶ δίκαιον ἐξάγειν,
μὴ δὴ κατ' ὄψιν **ἐξάγοιτε τὰς φάσεις**,
μὴ **προσπαθείᾳ**, μηδὲ **μήνιδος χάριν**,
μὴ προσφιλεῖ τε μηδ' ἀπεχθεῖ καρδίᾳ,
ἀλλ' ἠπίως τε συμπαθῶς, οἰκτιρμόνως,
βουλευτικῶς τε μακροθύμως, εὐτόνως,
τὸν νοῦν ἀκραιφνῶς ὀξύναντες, ὡς βέλος,
κατὰ σκοπὸν βάλλοιτε τοὺς εὐθεῖς λόγους,
ὅπως τ' ἀληθὲς παντὶ θηρῶντες λόγῳ
Θεῷ δικαίας προσφέροιτε τὰς κρίσεις·
ᾧ γὰρ κρινεῖτε, καὶ κριθήσεσθε τρόπῳ.

Преп. Теодор після переходу до Студіону витворив певну дисциплінарну ієрархію, на чолі якої були епістимонархи. Вони відповідали за збереження дисципліни у монастирі. Їх завданням було спостерігати і зауважувати порушення монашого порядку. Без огляду на особи і з милосердям та чоловіколюбством вони повинні були надавати епітимії за порушення встановлених Теодором монаших правил (Див. *MC* II, 50, 364: *Творення*, т. 1, с. 783; *MC* II, 112, 826: *Творення*, т. 1, с. 935). Раніше цю функцію виконували епітерети, які у Студіоні вже були, однак, підпорядковані епістимонархам. Так як спільнота студитів була численна, то епітерети, виявивши порушення, повинні були сповістити про це епістимонархів чи самого ігумена, однак самі не могли вживати жодних заходів. Їх функція була особливо актуальна в нічний час (Див. *MC* I, 57: *Творення*, т. 1, с. 597-598). – Див. J. Leroy, *Le monachisme studite*, цит. пр., с. 90-91.

Таким чином, функція накладання епітимії рівно ж була невід'ємною від ігуменського служіння як служіння єдиного отця і наставника, який шукає спасіння своїх братів. Саме спасіння братів є визначальним мотивом у застосуванні епітимій[122]. Перераховані ігуменом Студіону епітимії, на перший погляд, вражають своєю суворістю. Парадоксально, що Преподобний одразу поспішає виразити свою солідарність з покараними ним братами: «Так, діти мої, повірте, що я співстраждаю зі страждущими і засмучуюся зі засмученими»[123]. Таким чином, використання навіть строгих тілесних покарань не означало зневажливого ставлення до ченців, а трактувалося в категоріях «спасительних ліків»[124]. Студійський настоятель у цьому вірний ідеям преп. Василія Великого і взагалі візантійського чернецтва, в якому постійно ставився наголос на тому, що чернець, отримуючи епітимію, повинен мати до ігумена такі самі почуття, як хворий до лікаря чи син до батька. Навіть якщо лікар використовує болючі і неприємні ліки, а батько карає сина, то в обох випадках метою є одне – добро особи[125].

Епітимії, що їх застосовує ігумен, повинні бути накладені виключно з любов'ю, бо вони є актами милосердя[126]. Ігумен не повинен карати зі злості чи щоб показати свою владу. Найкращий приклад подає сам Студит, бо він попереджує і карає лише з мотивів любові – щоб його діти були чистими перед Богом[127].

Накладанню епітимії передували застороги, які мали на меті виправлення особи без жодних покарань. У листі до патриція Микити Преподобний розповідає про практику студійського монастиря. Ігумен накладав епітимію після двох, а в деяких випадках і трьох засторог[128]. Його завданням було уважно стежити за життям ченців та вчасно повчати їх у разі, якщо вони припустилися

---

[122] «Звідси мої покарання і удари, прохання і пошуки, відлучення і осуди, ув'язнення (в темницю), а іноді накладання оков – і це цілком відповідає злу, яке проявляється... Тут я завдаю прикрості тілу, щоб (там) душа розквітала вічно». – *MC* I, 81: *Творенія*, т. 1, с. 654.

[123] Там само. У деяких випадках Студійський ігумен звинувачує себе у прогрішеннях братів, практично беручи на себе відповідальність за вчинений ними гріх. – Див. *MC* I, 61: *Творенія*, т. 1, с. 580.

[124] Там само. Див. *Ep.* 477, 78-79, 84-89: *Творенія*, т. 2, с. 407; *MC* II, 113, 839: *Творенія*, т. 1, с. 940. – Див. R. Cholij, *Theodore the Studite...* цит. пр., с. 178.

[125] Див. *MAT*, с. 348; E. Marin, *Les moines de Constantinople...* цит. пр., с. 136; А. Доброклонскій, *Преп. Ѳеодоръ, исповѣдникъ и игуменъ студійскій*, ч. 1, цит. пр., с. 535.

[126] Див. *Ep.* 61, 19-20: *Творенія*, т. 2, с. 466. – Див. R. Cholij, *Theodore the Studite...* цит. пр., с. 179. – Натхненням до такого розуміння епітимій для Студійського ігумена, без сумніву, був преп. Варсонуфій. – Див. Barsanuphe et Jean de Gaza, *Lettre* 48, в: *Correspondance*, ed. F. Neyt et P. de Angelis-Noah, trad. L. Regnault, vol. 1: *Aux solitairs*, t. 1, SC 426, Paris 1997. Суворість має зміст, коли провадить до зростання в аскезі. Духовний отець використовує традиційні засоби, щоб поступово провадити свого учня до стійкості. Його «мистецтво» проявляється в тому, що він застосовує ці засоби з любов'ю, милосердям і згідно зі спроможністю кожного. – Див. Ch. Portier, *Le charisme de la paternité spirituelle...* цит. пр., с. 66-67.

[127] «Я, окаянний, з почуття любові до вас і в піклуванні про своїх панів, дітей і владик, благаю вас і попереджую, а іноді й наказую (...), щоби ви залишались непорочними і незасоромленими перед Господом». – *MC* I, 23: *Творенія*, т. 1, с. 514. Див. *MC* I, 56: *Творенія*, т. 1, с. 596; *MC* I, 70: *Творенія*, т. 1, с. 633; *MC* II, 60, 429: *Творенія*, т. 1, с. 804; *Ep.* 61, 19-20: *Творенія*, т. 2, с. 466.

[128] Див. *Ep.* 27, 57-60: *Творенія*, т. 2, с. 466.

помилок під час виконання своїх обов'язків[129]. Іноді потрібно було нагадати ченцям про їхні провини погрозою, забороною, настійливою вимогою чи строгим наказом[130]. Преп. Теодор пише, що він зобов'язаний виконувати цей свій «послух» – так само як кожний чернець виконує свою працю[131]. Тільки якщо чернець продовжує порушувати встановлені правила, він підлягає покаранню[132].

Духовний син не повинен приймати ліків епітимії з гіркотою і розчаруванням, а має ставитися до цього благодушно, спокійно, не сперечаючись і виконувати епітимію з радістю[133], бо ці ліки «солодкі для того, хто їх приймає, солодші від найприємнішого напою»[134]. Натомість ігумен, який накладає епітимію, повинен мати індивідуальний підхід до кожного ченця, він мусить брати до уваги не тільки сам переступ, але й внутрішній стан брата[135]. Звертаючись до ченців Трьохвратної обителі, ігумен Студіону пояснює, яким чином повинен поступати настоятель стосовно провин своїх братів[136]. Досвідчений ігумен-лікар намагатиметься найперше вивчати характер і особливості кожного ченця, бо залежно від цього він може добирати й відповідні ліки. Епітимії, накладені без огляду на особу і її стан, не принесуть бажаного результату, а навіть можуть нашкодити. Тому Святий наголошував, що «лікувальне мистецтво треба застосовувати відповідно до особливостей кожної окремої особи (ἤθεσιν ὁ ἰατρικὸς λόγος ὀφείλει γίνεσθαι)»[137].

---

[129] Цікавими для сучасного читача можуть виглядати епітимії пов'язані з користуванням і переписуванням книг. Якщо чернець необережно поводиться з книжкою чи взяв її без дозволу, у той день він не має права навіть доторкнутися до книжки. Покута сухоядіння накладалася на бібліотекаря, котрий без належної турботливості стежив за бібліотекою, а той чернець, який вчасно не повернув книги до бібліотеки карався стоянням під час трапези (*Poenae Communes*, 47-49: *PG* 99, 1740). Про покути для переписувачів і бібліотекаря див.: J. Featherstone, M. Holland, цит. пр., с. 258-260.

[130] Звичайно, що ігумен не міг виконувати цього завдання самостійно, а доручав його епістимонархам і епітеретам. Звертаючись до них, він забороняє їм залякувати братів чи поступати з ними пристрасно. У будь-якому випадку чернець мав право звернутися до ігумена безпосередньо. Студит наголошує епістимонархам, щоб не забороняли братам можливості безпосереднього спілкування з ним, особливо тоді, коли чернець прагне виявити свої помисли ігумену. – Див. *MC* I, 61: *Творенія*, т. 1, с. 581; *MC* I, 70: *Творенія*, т. 1, с. 632-633.

[131] Див. *MC* I, 81: *Творенія*, т. 1, с. 654.

[132] Див. *MC* II, 33, 244: *Творенія*, т. 1, с. 744. Ігумен Студіону вірно наслідує поучення преп. Василія Великого, котрий приписував поступовість у наверненні прогріхів співбратів. – Див. *RFT* 28: *PG* 31, 998; *MAT*, с. 348-349.

[133] Див. *MC* I, 56: *Творенія*, т. 1, с. 596; *MC* I, 71: *Творенія*, т. 1, с. 636; *MC* II, 32, 235: *Творенія*, т. 1, с. 741; *MC* II, 50, 366: *Творенія*, т. 1, с. 784; *MC* II, 59, 424: *Творенія*, т. 1, с. 803.

[134] *MC* I, 51: *Творенія*, т. 1, с. 581.

[135] Див. *MC* II, 22, 158-159: *Творенія*, т. 1, с. 719; *MC* II, 40, 287: *Творенія*, т. 1, с. 758.

[136] «Так достачайте ж все потрібне своїм братам, і духовне, і тілесне, і постійно побуджуйте їх також до потрібної праці, поєднуючи чоловіколюбство зі суворістю, доброту зі строгістю, наказовість з уступливістю, лагідність і м'якість з чистотою і сором'язливістю, дивлячись на особливості кожної окремої особи, а також на те, що кому краще підходить (**Οἰκονομεῖτε οὖν τὰ πρὸς** χρείαν **τῶν ἀδελφῶν πνευματικῶς τε καὶ σωματικῶς, τέκνα μου, δεόντως, καὶ διεγείρετε ἑαυτοὺς** ἑκάστοτε **πρὸς τὰς ἐργασίας τὰς δεούσας, τὴν φιλανθρωπίαν τῇ ἀποτομίᾳ συγκιρνῶντες, τὸ ἀπαλὸν τῷ** αὐστηρῷ, **τὸ ἐπιτακτικὸν τῷ ἀνεκτικῷ, τὸ πρᾶον καὶ εὐσύμμικτον τῷ** ἀποῤῥησιάστῳ **καὶ αἰδεστικῷ, κατὰ τὴν ἑκάστου ἰδιότητα, κατὰ τὸ ἑκάστου πρόσφορον**)». – *MC* II, 59, 417-418: *Творенія*, т. 1, с. 800.

[137] *MC* II, 59, 418: *Творенія*, т. 1, с. 800. – Див. А. Доброклонскій, *Преп. Ѳеодоръ, исповѣдникъ и игуменъ студійскій*, ч. 1, цит. пр., с. 535-536.

Монахи не мали права обговорювати отримані епітимії, свої чи когось із братії. Студит заборонив дискутувати про рішення ігумена, зокрема про те, для чого і чому він наклав таку чи іншу епітимію – адже в цій функції ігуменом керує Святий Дух. Однак це не означає, що ігумен не пояснював причин і мотивацій свого рішення. В одній із катехиз, забороняючи ченцям вести бесіди на тему покарання брата Талласія, він подає вичерпну мотивацію накладеного покарання. Цей брат покараний тому, що це для нього корисно і не завдасть шкоди. Таласій мав можливість виправдатися, але висловив бажання прийняти покарання[138]. У цьому повчанні Студита виразно видно мотивацію, якою повинен керуватися настоятель накладаючи покарання, а нею є добро особи і добро спільноти. Тому якщо хтось брався виправдовувати справедливо покараного ченця, сам підпадав під строгу епітимію[139].

Іноді деякі з ченців просили преп. Теодора звільнити їх від епітимії до закінчення її терміну. Святий називає такі прохання несвоєчасними і такими, яких він не може виконати. Раз накладена епітимія не може бути розв'язана передчасно, тому що вона є зв'язана на небі. Ігумен поставлений на те, щоб оберігати цей зв'язок, а не руйнувати. Студит стверджує, що навіть якби він передчасно звільнив когось від епітимії, то, однак, на небі Господь цього не зробить і відкине його молитву. Тому ігумен, який не шукає Божої справедливості і не стоїть на її сторожі, буде відкинений Господом – буде позбавлений священства[140].

Преп. Теодор дотримувався також думки, що ствердити закінчення покаяння, тобто виконання накладеної покути чи звільнити від неї, належало до того духовного отця, котрий її наклав. В одній із катехиз Теодор пояснює, що накладену на брата Таласія епітимію може зняти лише він, Теодор. Цей чернець намагався просити про зняття покути старця з іншого монастиря – Сикеота. Однак той відмовився це зробити, розповівши втікачеві випадок, коли навіть патріарх не зняв епітимії, накладеної старцем у монастирі[141]. У листі до ігумена Ігнатія Студит повідомляє, що чернець, якого той прийняв, утік із його монастиря і знаходиться під епітимією, яку отримав від нього, Теодора. Преподобний застерігає, що ця покута може бути знята лише тоді, коли чернець-втікач повернеться до свого монастиря[142].

Наступник Преподобного Навкратій, будучи свідомим того, що навіть перейнявши ігуменську функцію після смерті Преподобного, не матиме влади розв'язати питання накладених ним епітимій, просив Преподобного, який уже

---

[138] «Нехай ніхто з вас не питається про те, що його не стосується. Так ми вирішили згідно з його (Таласія – авт.) бажанням, і це корисно і для нього, і для вас, і для внутрішніх, і для зовнішніх. Він не вважається ув'язненим, але, з іншого боку, він ув'язнений не за чесноти і не на віки, але на (певний) час, поки я не випробую його і, як я сказав, заради його спасіння і заради добра братства». – *MC* I, 80: *Творенія*, т. 1, с. 653.

[139] Див. *Poenae* ***Quotidianae*** 38: *PG* 99, 1753.

[140] Див. *MC* I, 70: *Творенія*, т. 1, с. 633-634.

[141] **Див.** *MC* I, 65: *Творенія*, т. 1, с. 620-621.

[142] **Див.** *Ep.* **14, 39-48:** *Творенія*, т. **2, с. 230.**

перебував на смертному ложі, дати розпорядження щодо покараних братів[143]. У *Заповіті* Преподобний пригадує своїм наступникам, що до їх функцій належить турбота про те, щоб «розрішати і в'язати» братів, і ніякі інші обов'язки не повинні ставати тут на перешкоді[144].

Слідуючи традиції Отців[145], преп. Теодор ще за життя встановив певний кодекс епітимій, в якому за окремі провини були визначені конкретні покарання. Цими нормами користувався як сам ігумен, так і епістимонархи[146]. Такий «епітимійник», без сумніву, служив тому, щоб дотримуватися рівності і справедливості та уникати всіляких надуживань. Софронієві Студійський ігумен наказував поступати згідно зі встановленими покараннями[147]. Детальні вказівки знаходяться у збірці епітимій, приписуваній преп. Теодору[148]. А. Доброклонскій[149] стверджує, що у студійській традиції покаранням за незначні порушення були поклони[150], піст[151], відмова у книжці для читання[152], стояння[153]. Якщо провини були такими, що могли зашкодити порядкові у монастирі чи були спокусою для братії, то використовувалися суворіші епітимії, як-от: відлучення[154], позбавлення на певний час Святого Причастя[155] і навіть ув'язнення і окови[156].

Звертаючись до певнішого джерела, а саме до катехиз преп. Теодора, можемо, на підставі згадуваних там покут, зробити висновок, що найбільш використ-

---

[143] Див. *Vita* A 128: *PG* 99, 229: *Творенія*, т. 1, с. 65; *Vita* B 66: *PG* 99, 325: *Творенія*, т. 1, с. 116.

[144] Див. *Testamentum*: *PG* 99, 1821. – Див. *Testament,* с. 17, пос. 44.

[145] Див. Basilius Magnus, *Epitimia*, *PG* 31, 1305-1313. Про їх автетичність див. J.-M. Baguenard, *Dans la tradition bisilienne*... цит. пр., с. 61-37.

[146] Див. J. Leroy, *Le monachisme studite*, цит. пр., с. 90.

[147] Див. *MC* II, 60, 427: *Творенія*, т. 1, с. 803.

[148] До нас вони дійшли у двох частинах: *Poenae Communes* і *Poenae Quotidianae* (*PG* 99, 1733-1757: *Творенія*, т. 2, с. 838-853). Про питання їх автентичності ми говорили у вступі.

[149] *Преп. Ѳеодоръ, исповѣдникъ и игуменъ студійскій*, ч. 1, цит. пр., с. 537-541; Див. E. Marin, *Les moines de Constantinople*... цит. пр., с. 143-156. E. Marin порівнює студійські епітимії з покараннями Василія Великого і патріарха Никифора.

[150] Поклонів призначувано в різній кількості залежно від провини. Їх виконували в келії, храмі чи трапезній. Див., наприклад: *Poenae Communes,* 11, 13, 16, 19: *PG* 99, 1733-1736: *Творенія*, т. 2, с. 839. – Див. E. Marin, *Les moines de Constantinople*... цит. пр., с. 154.

[151] Піст полягав або у «сухоядінні» (хліб і вода), або в обмеженнях на окремі види продуктів чи напоїв, або в цілковитій забороні їжі на певний період. Див., наприклад: *Poenae Communes,* 3, 6, 9, 12, 14, 24: *PG* 99, 1733-1736: *Творенія*, т. 2, с. 839-840.

[152] Див. *Poenae Communes,* 47: PG 99, 1740: *Творенія*, т. 2, с. 841-842.

[153] Стояння полягало у тому, що чернець стояв під час трапези, іноді тримав у руках розбитий посуд чи щось інше, що він пошкодив, іноді стояння відбувалося при дверях храму. Наприклад: *Poenae Communes,* 2, 4, 8, 12, 15: *PG* 99, 1733-1736: *Творенія*, т. 2, с. 838-839.

[154] Відлучення від спільноти є однією з найтяжчих кар. Ченцеві заборонялося спілкуватися з іншими, бути разом з усіма на трапезі чи на праці. Таких ченців утримували в спеціальних приміщеннях. Див. наприклад: *Poenae Communes,* 10, 17, 18, 21: *PG* 99, 1733-1736: *Творенія*, т. 2, с. 839-840. – Див. E. Marin, *Les moines de Constantinople*... цит. пр., с. 153.

[155] Див. *Poenae Quotidianae,* 11: *PG* 99, 1749: *Творенія*, т. 2, с. 849.

[156] Див. *MC* I, 27: *Творенія*, т. 1, с. 522; *MC* I, 81: *Творенія*, т. 1, с. 654. Див. T. Špidlík, *Il monachesimo secondo la tradizione dell'Oriente cristiano*, цит. пр., с. 129-130; E. Morini, *Il monachesimo italo-greco e l'influenza di Stoudios*, в: *L'Ellenismo italiota alla memoria di Nikos Panagiotakis*, Atene 2001, с. 145-151.

товуваними були: відлучення, перебування на хлібі і воді, стояння і поклони[157]. Ці чотири роди епітимій згадуються в *Poenae Communes,* що й дає можливість віднаходити в них автентичну думку Теодора[158].

У порівнянні з покараннями древнього чернецтва чи Псевдо-Василія студійська традиція має свої особливості, однією з яких є використання вже згадуваного нами принципу преп. Теодора – поєднання строгості з поступливістю. Тому деякі епітимії були ліквідовані, деякі полегшені, інші натомість стали суворішими. Таким чином, у використанні епітимій студити пішли середнім шляхом[159].

5.4. СУСПІЛЬНИЙ ВИМІР РЕАЛІЗАЦІЇ ДУХОВНОГО БАТЬКІВСТВА

Незважаючи на те, що ігумен, як духовний отець, нерозривно пов'язаний зі своїми братами в монастирі і повинен бути постійно напоготові їм послужити[160], преп. Теодор не виключав уведення до свого духовного батьківства мирян, які знаходили в ньому свого духовного провідника, а часто він навіть публічно висловлював свою думку в питаннях, які турбували все суспільство[161]. До

---

[157] καὶ γὰρ οἱ μὲν ἀφορίζονται, οἱ δὲ ξηροφαγοῦσιν, οἱ δὲ παρίστανται, οἱ δὲ ῥητὰς γονυκλισίας βάλλουσι προσφόρως, κατὰ τὸ ἐπιβάλλον τῇ θεραπείᾳ τοῦ πάθους μέτρον. – *MC* II, 22, 160: *Творенія*, т. 1, с. 719; Див. також: *MC* II, 9, 57: *Творенія*, т. 1, с. 685.

[158] Див. J. Leroy, *La reforme studite*, цит. пр., с. 210-211.

[159] Див. А. Доброклонскій, *Преп. Ѳеодоръ, исповѣдникъ и игуменъ студійскій,* ч. 1, цит. пр., с. 541; E. Marin, *Les moines de Constantinople...* цит. пр., с. 143-144.

[160] Див. *Testamentum*, *PG* 99, 1817: *Творенія*, т. 2, с. 856.

[161] Див. Б. Дзюрах, *Реформа візантійського монашества...* цит.пр., с. 31-32. Про активну участь преп. Теодора в релігійно-політичному житті Візантії та його ставлення до папства див.: Й. Дачкевич, цит. пр., с. 108-112, 128; P. Karlin-Hayter, *A Byzantine Politician Monk,* цит. пр., с. 217-232; E. Werner, *Die Krise im Verhältnis von Staat und Kirche in Byzanz: Theodor von Studion*, "Berliner Byzantinische Arbeiten" 5 (1957), с. 113-133; R. Devreesse, *Une lettre de S. Théodore Studite relative au synode moechien (809)*, AnBoll 68 (1950), с. 44-57; J. Pargoire, *La Bonita de Saint Théodore Studite*, EO 6 (1903), с. 207-212; V. Grumel, *La politique religieuse du patriarche saint Méthode. Iconoclastes et Studites,* EO 34 (1935), с. 385-401; той же, *Jean Grammaticos et saint Théodore Studite*, EO 36 (1937), с. 181-189; E. Dobschütz, *Methodios und die Studiten. Strömungen und Gegenströmungen in der Hagiographie des 9. Jahrhunderts*, BZ 18 (1909), с. 41-105; K. Parry, *Theodore Studites and the Patriarch Nicephoros on Image-Making as Christian Imperative*, "Byzantion" 59 (1989), с. 164-183; W. Treadgold, *The Byzantine Revival 780-842,* Stanford University Press 1988; Ch. Van der Vorst, *Les relations de S. Théodore Studite avec Rome*, AnBoll 32 (1913), с. 440-447; Hiéromoine Lev, *Saint Théodore Studite. A propos du XI-e centenaire de sa mort (826-1926)*, "Irénikon" 1 (1926), с. 338-342; J. Gill, *St. Theodore the Studite against the Papacy,* BF 1 (1966), с. 115-123; P. Hatlie, *The Politics of Salvation...* цит. ст., с. 263-287; Той же, *Theodore of Stoudios, Pope Leo III and the Joseph Affair (802-812): New Light on an Obscure Negotiation*, OCP 61 (1995), с. 407-423; E. Patlagean, *Les Stoudites, l'empereur et Rome: figure byzantine d'un monachisme réformateur*, в: *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'alto Medioevo. Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo*, 34, Spoleto 1988, с. 429-465; P. Hatlie, *Abbot Theodore and the Stoudites. A Case study in Monasting Groupings and Religious Conflict in Constantinople (787-815),* Diss. Fordham University, 1993; J.-M. Hussey, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire,* Oxford 1986; A. Ducellier, *L'Église Byzantine. Entre Pouvoir et Esprit (313-1204),* (Bibliothèque d'Histoire du Christianisme 21), Paris 1990.

Саккудіону і Студіону миряни приходили з різноманітних нагод: на богослужіння, на відвідини з нагоди свят чи до дітей, які навчалися у монастирській школі і т. д.[162] Іноді гостей було так багато, що Преподобний жалівся, що навіть не має часу виголошувати чергові катехизи[163]. Таку відкритість Студійський ігумен, правдоподібно, успадкував від свого духовного отця і наставника Платона. Преп. Платон був дуже відкритим у справі духовного проводу мирян. Ось як сам Теодор описує його отцівське служіння мирянам: «Він був наставником сімейних людей, захисником дівственників, переконувачем тих, що були при владі, лікарем хворих духом; він примирював батьків з дітьми і дітей з батьками...»[164] Саме на такому прикладі був вихований майбутній ігумен Студіону.

Хоч нашою метою не є визначення місця і ролі преп. Теодора у візантійському суспільстві, однак слід зазначити, що його вплив був доволі значний і виражався, зокрема, у тому, що він, як духовний отець, дбав про спасіння численних знайомих, що походили з різних верств, часто з багатих і впливових родин[165]. Ще перебуваючи в Саккудіоні, Студит протиставився незаконному одруженню імператора Константина VI (780-797) з Теодотою, котра була родичкою як Теодора, так і його дядька Платона, захищаючи таким чином моральний авторитет суспільства. У численних контактах зі своїми духовними дітьми з мирян він повчав про недопустимість таких грішних вчинків. Таким чином, в особі Теодора Студита миряни мали прекрасний взірець духовного батька[166].

З творів ігумена Студіону випливає, що він більше від інших своїх співбратів служив духовним провідником мирян. Одних він потішав, других картав, третім давав поради чи повчав[167]. Хоч Студит не згадує про особисті відвідування своїх духовних дітей, однак він, бажаючи бути близьким до тих, які страждають, був добре ознайомлений з їхнім життям і турботами,[168]. У листі до спатарія Ставракія преп. Теодор співпереживає з батьками, які втратили сина. Він робить це як справжня близька особа, яка не є байдужа до горя своїх чад. Слово потіхи Теодора є одним із найкращих у тогочасній візантійській літературі[169].

Численні миряни зверталися до Студійського ігумена з проханнями про поради, розв'язання духовних проблем, лікування духовних недуг, спричинених

---

[162] Див. *MC* I, 4: *Творенія*, т. 1, с. 465; *MC* II, 71, 494: *Творенія*, т. 1, с. 824-825. – Див. R. Morris, *Monks and Laymen in Byzantium, 843-1118,* Cambridge 1995.

[163] Див. *MC* III, 45, 212: *Творенія*, т. 2, с. 90. – Див. А. Доброклонскій, *Преп. Ѳеодоръ, исповѣдникъ и игуменъ студійскій*, ч. 1, цит. пр., с. 580.

[164] *Laudatio Platonis*, 18: *PG* 99, 820-821: *Творенія*, т. 2, с. 161.

[165] В одному з листів чиновникові на ім'я Юліан (*Ep.* 459: *Творенія*, т. 2, с. 477), який відповідав за царський одяг, Теодор пише, що перейнятий турботою про його спасіння і подає йому вказівки, яким чином уникати спокус диявола. – Див. G. Fatouros, *Prolegomena*, в: *Theodori Studitae Epistulae,* вид. G. Fatouros, Corpus Fontium Historiae Byzantinae, 31/1 (Series Berolinensis), Berlin – New York 1992, с. 423*-424*; A. Gardner, цит. пр., с. 180-182, 208-215.

[166] Пор. D. Gemmiti, цит. пр., с. 178-241.

[167] Див. *Ep.* 12: *Творенія*, т. 2, с. 226-228; *Ep.* 17: *Творенія*, т. 2, с. 233-234.

[168] Ἐβουλόμεθα ἡμεῖς αὐτοὶ παρεῖναι καὶ κοινωνῆσαι τῆς ἐνούσης ὑμῖν συμφορᾶς περὶ τὸ μακάριον ὑμῶν τέκνον, κύριέ μου ποθεινότατε, οὐχ ὅτι διὰ γράμματος θρηνῳδῆσαι τὸ πάθος καὶ συμμετασχεῖν ὑμῖν τοῦ λυπηροῦ. πῶς γὰρ οὐκ ἐλεεινόν. – *Ep.* 29, 2-5: *Творенія*, т. 2, с. 257-258.

[169] Див. *Ep.* 18: *Творенія*, т. 2, с. 234-235. – Пор. G. Fatouros, *Prolegomena*, цит. пр., с. 159*.

гріхами, шукаючи відповіді на складні аскетичні питання. Таким своїм духовним учням Теодор Студит часто відповідав листовно. Його відповіді і поради стосуються різних ділянок духовного життя. Так, наприклад, дружині одного із заслужених воїнів, яка переживала безпричинний страх, він подає конкретні вказівки, яким чином вона може його подолати і які молитви повинна для цього молитися. Лист Теодора, хоч не є довгим, однак насичений співчуттям, підтримкою, розрадою і запевненням про його особисту молитву[170]. Дівственницю Марію він підтримує у виборі такого способу життя, обіцяючи свою братню молитву за неї[171].

Як ми вже згадували, до Преподобного зверталися й високі урядовці, які не відзначалися святістю життя. Він не відкидав їх, а, навпаки, радо відповідав на запити тих, які бажали «слухати нас (Теодора – прим. авт.), нікчемних і грішних»[172]. Він навчав їх правильно розуміти іконопочитання, радив не виноситися понад людьми, а жити в покорі, справедливості і любові. Теодор намагався прищепити їм любов до покаяння, молитви, стриманості від пристрастей, побожності. Повчання Студита були наповнені гуманістичним духом. Він заохочував своїх духовних дітей боротися з несправедливістю і насильством, які панують в суспільстві[173]. Він також розв'язував їхні духовні питання, які стосувалися родинного життя. Протонотарій Ісихій звернувся до нього за порадою, як йому слід поступити з дочкою, яку він посвятив на служіння Богові, а тепер хоче видати заміж за одного достойного чоловіка. Порада Теодора: протонотарій повинен дотриматися даної Богові обіцянки. Характерним для Студита є те, що, відповідаючи на запитання, він не звертає уваги на те, яке становище займає той, хто запитує, а обґрунтовує свою відповідь біблійними цитатами та поглядами Святих Отців[174].

Найпоширенішою формою духовного батьківства, практикованого преп. Теодором щодо мирян, був особистий духовний провід, при якому каянник визнавав свої гріхи, а духовний отець накладав епітимію і давав поради. Так, один із іпатів в листі просить преп. Теодора зняти з нього епітимію. Відповідаючи на це прохання, Студійський ігумен оголошує прощення гріхів і зняття епітимії[175].

Особливої актуальності справа сповіді мирян набула під час іконоборства в епоху правління імператора Лева Вірменина (813-820), коли бракувало священиків – почитателів ікон. С. Смирнов вважає, що в цей час завдяки преп. Теодору

---

[170] Див. *Ep.* 529, 2-24: *Творенія*, т. 2, с. 593-594.

[171] Див. *Ep.* 66, 2-42: *Творенія*, т. 2, с. 495-496.

[172] *Ep.* 541, 9: *Творенія*, т. 2, с. 612. Див. *Ep.* 464, 2-49: *Творенія*, т. 2, с. 481-482. – Див. J. Gouillard, *La femme de qualité dans les lettres de Théodore Stoudite*, JÖB 32/2 (1982), с. 445-452.

[173] Див. *Ep.* 479, 2-68: *Творенія*, т. 2, с. 551-553; *Ep.* 44, 2-24: *Творенія*, т. 2, с. 295; *Ep.* 502; 507-509: *Творенія*, т. 2, с. 564-569; *Ep.* 504, 2-48: *Творенія*, т. 2, с. 522-523; *Ep.* 541, 2-46: *Творенія*, т. 2, с. 612-613. – Див. R. Roux-Fouillet, *Étude des lettres de Théodore de Stoudion à des Dignitaires laics* (775-865), [Paris] 1950, с. 97-102.

[174] Див. *Ep.* 500, 2-65: *Творенія*, т. 2, с. 564-565. – Див. R. Roux-Fouillet, цит. пр., с. 102-103.

[175] Ἐδεξάμην σου, ἀδελφέ, τὸ πιττάκιον καί ἐπειδὴ ἐκβεβίακάς μου τὴν ταπείνωσιν, ἐν τῷ ἐλέει τοῦ θεοῦ τοῦ παρορῶντος πᾶν ἁμάρτημα συγχωρηθείη σοι τὸ ἐπιτίμιον. – *Ep.* 99, 2-4: *Творенія*, т. 2, с. 652.

монастирська форма покаяння була перенесена в мирянське середовище. Численні миряни горнулися до студійського монастиря, який був головним осередком боротьби за правдиву віру. Духовними провідниками ставали не лише священики, але й прості монахи[176].

Багата кореспонденція преп. Теодора дозволяє проаналізувати його способи і методи духовного проводу мирян. Маючи величезну практику духовного батьківства у своєму монастирі, він був також добрим духовним батьком для мирян. А. Доброклонскій вважає, однак, що саме через це духовний провід мирян мав на собі значний «монаший» відбиток. Це виявлялося в застосуванні чернечих принципів до мирян[177]. Однак ми не вважаємо, що в цьому була якась загроза для духовного життя мирян чи сповнення ними власного покликання, адже Теодор, безперечно, шанував подружнє життя, розумів і цінував значення мирян у політичному житті. Студійському ігуменові була чужою ідея втечі від реального життя. Він має щонайбільші підстави називатися реалістом, який пильно стежив за життям столиці і її мешканців; він публічно висловлював свою думку в складні й відповідальні моменти політичного життя. Миряни, як нам здається, були глибоко прив'язані до свого духовного отця, до тієї міри, що іноді їх підозрювали як студитів[178]. Вони глибоко шанували Преподобного, черпаючи від нього спасительне слово – слово життя і світла[179].

Практична реалізація ігуменської функції відбувається у трьох площинах: збереження чернечої традиції, служіння словом та участі у покаянні. Незважаючи на складні обставини життя студійської спільноти та її ігумена, який зазнавав численних переслідувань, а також заслання, слід ствердити, що Теодор Студит всіма силами намагався реалізувати поставлений перед собою ідеал духовного отця братства. Навіть будучи далеко від спільноти, він неодмінно звертався до них зі словом потіхи, розради чи картання. Традиція щоденних ігуменських катехиз стала визначальною рисою студійського чернецтва і остаточно дала можливість зберегти і поширити кеновійну реформу на весь християнський Схід.

---

[176] Див. *Духовный отец...* цит. пр., с. 415.

[177] *Преп. Ѳеодоръ, исповѣдникъ и игуменъ студійскій,* ч. 1, цит. пр., с. 582. – Див. I. Hausherr, котрий вважає, що преп. Теодор традиційно наголошував на єдності обох покликань. – *Vocation chrétienne et vocation monastique selon les Pères,* в: *Études de spiritualité orientale,* цит. пр., с. 405-484, зокрема с. 407-408.

[178] Сакелларій Лев писав преп. Теодору, що він ні за яких обставин не хоче розривати дружнього зв'язку, навіть при тому, що його підозрюють у спільності зі студитами. – Див. *Ep.* 478, 11-12: *Творенія,* т. 2, с. 496.

[179] *Ep.* 500, 2-9: *Творенія,* т. 2, с. 564. – Див. R. Roux-Fouillet, цит. пр., с. 92.

ЗАКІНЧЕННЯ

Особа настоятеля у кеновійному чернецтві відіграє фундаментальну роль, бо ж саме навколо нього гуртується вся спільнота і саме він є її головою. Чернецтво хоче бачити в настоятелі когось більшого, ніж лише організатора і керівника монастиря. Навіть термін *духовний провідник* не виражає належної ролі і місця настоятеля у кеновії. Ченці хочуть бачити у своєму ігумені *отця*. Саме такий підхід став незамінним протягом всієї історії розвитку спільнотних монастирів на християнському Сході. Тоді, коли ця ідея, здавалось би, занепадала, Господь посилав осіб, які її відроджували, а іноді давали їй нове життя.

Однією з найяскравіших постатей візантійського кеновійного чернецтва є преп. Теодор Студит (759-826). Численні дослідники життя і діяльності цього видатного церковного пастиря і ісповідника багато уваги приділяли його внескові у літургійну традицію Церкви, його визначній ролі в утвердженні іконопочитання. Відзначено також Теодорові організаторські здібності, що виявилися у здійсненні монашої реформи. Однак дуже мало уваги звертали дотепер на його внесок у відродження ідеї духовного батьківства ігумена – розуміння настоятеля як духовного отця монастиря. Автор поставив собі за мету заповнити цю прогалину. Це дослідження саме і присвячене ідеї духовного батьківства у розумінні преп. Теодора Студита.

Найперше автор дослідив джерела, з яких Студійський ігумен черпав взірці, щоби потім впроваджувати їх у своєму монастирі. Преп. Теодор був добре обізнаний з доступними на той час творами древніх отців чернецтва, знав їхні погляди на настоятеля спільноти. У своєму первісному вигляді концепція духовного батьківства була присутня вже у перших ченців-анахоретів єгипетської пустині. Розвиток кеновійного життя у пахоміївських обителях утверджував роль настоятеля як *отця спільноти*. Преп. Василій розвинув цю ідею, наголошуючи, що в настоятелі, як у центральній фігурі братства, котра забезпечує його гармонію і лад, повинні поєднуватися два елементи: *функціональний* і *харизматичний*. Проте настоятель, на думку Василія, стоїть на чолі спільноти не тому, що є більш харизматичний від інших співбратів. *Προεστὼς* – це той, хто *служить* спільноті. Він виконує функцію *ока спільноти*. Преп. Василій підкреслював, що завдання настоятеля – бути немовби лікарем. Настоятель мусить також напоумлювати, як добрий батько чи мати. Таким чином, настоятель має бути у всьому взірцем для своїх співбратів, сам будучи послідовником Христа. Старці з Гази внесли до чернечої традиції духовного батьківства інші

специфічні елементи, зокрема, вони розвинули ідею *духовного народження*. Духовний отець покликаний немовби повторювати отцівську функцію Бога – функцію народження і плекання. На цих поглядах своїх попередників преп. Теодор будував власне розуміння місця та ролі ігумена у монашій спільноті. Теодор намагався реалізовувати ці ідеї у своїй спільноті спочатку в Саккудіоні, а потім у славному монастирі Студіоса.

Преп. Теодору довелося розпочинати свій монаший шлях в умовах, коли дві форми монашого життя – анахоретство і кеновітизм – будучи, з одного боку, взаємопов'язаними, з іншого – конкурували між собою, намагаючись довести кожна свою вищість. Крім цього, у практику чернецтва вкрадалися значні зловживання і сваволя. Роль настоятеля часто зводилася до економічних функцій; а якщо ігумен бажав жити духовним життям, то він радше усамітнювався в окремій келії поза монастирем і звідти керував. Уже в Саккудіоні Теодор виразно спротивився всім надужиттям, які закралися у спільноту, і разом з Платоном почав монашу реформу, одним із найголовніших елементів якої було відродження такої кеновії, в якій настоятель є отцем і головою монастиря як тіла.

Формування ідеї настоятеля як духовного отця відбувалося в Теодора, між іншим, під впливом найближчих йому людей: матері Теоктисти і Теодорового духовного отця – преп. Платона. Поза контекстом стосунків з цими двома особами неможливо було б правильно зрозуміти ідеї Студита. Стосунки Теодора з Платоном є одним із найкращих прикладів духовного батьківства. Вплив духовного отця на монаше формування молодого Теодора був вирішальним. У період їхнього спільного життя в Саккудіоні остаточно сформувалися погляди Теодора на чернече кеновійне життя. Там Платон практично підготував свого духовного сина до функції ігумена, яку він йому невдовзі й доручив.

Головним зацікавленням і метою автора було знайти відповідь на питання: у чому полягають особливості концепції духовного батьківства у преп. Теодора? Слід ствердити, що ідеї Теодора базуються на патристичних принципах, які він розвинув і застосував до конкретних умов свого монастиря. Наріжним каменем його поглядів є свідомість того, що отцівство ігумена – не що інше, як участь в одному-єдиному батьківстві Бога Отця. Він – єдиний Отець для всіх, а ігумен – отець на взір самого Бога. Саме цю біблійну ідею преп. Теодор застосував до функції настоятеля монастиря. Духовне батьківство, яке ігумен розпочав прийнявши схиму, має лише одну мету – провадити своїх дітей до спасіння і в належний час представити їх Богові.

Дуже дорогим для Теодора є розуміння монастиря як *тіла*. Концепцію спільноти-тіла він розглядає у двох вимірах: вертикальному – небесному – і горизонтальному – земному. У вертикальному вимірі головою тіла-монастиря є сам Христос, а в горизонтальному, земному – ігумен. Настоятель не може існувати без спільноти. Без монашої братії не має змісту ігуменська функція, вона реалізується лише в тілі-спільноті. Але як голова не може існувати без тіла, так і тіло не може існувати без голови. Теодор Студит у своєму навчанні розвиває думку про те, що ігумен є посередником між Богом і ченцями, є іконою Христа.

Його участь у посланництві Сина – багатогранна: він і Пастир, і Лікар, і Вчитель, і Керманич, і Виноградар, і Наставник своїх духовних дітей-ченців.

Ігуменська функція безпосередньо пов'язана з благодаттю Святого Духа. Ігумен є справжнім πνευματικὸς πατὴρ, покликаним духовно народжувати і виховувати своїх дітей. Народження у Дусі є ключовим моментом духовного батьківства. Лише завдяки благодаті Святого Духа настоятель може стати отцем. Крім цього, ігумен наділений необхідними дарами Святого Духа для того, щоб провадити своїх духовних дітей, ченців ангельського образу, до Небесного Царства. Таким чином, ігумен може успішно виконувати своє служіння лише тоді, коли він буде пневматофором – носієм Святого Духа. Наслідком цього дару є інший – дар розпізнавання духів. Лише завдяки йому ігумен може впевнено провадити своїх дітей, відкривати їм пастки ворога, захищати від постійного обману диявола, спрямовувати на правильний шлях, а вкінці – представити Христові.

Ігумен, як духовний отець, повинен знати, що відбувається в серці ченця. Під *серцем* Теодор розумів найінтимнішу і найпотаємнішу частину людської душі. Вміння пізнавати людське серце належить до виняткових дарів Святого Духа, що їх отримує духовний отець для сповнення завдання духовного вітцівства. Цей дар є продовженням дару розпізнавання духів і його розвитком. Ігумен, який вміє розпізнавати духів, може читати в людському серці; таким чином, він отримує дар прозорливості у відношенні до своїх ближніх.

Однак наявність харизм не означає, що особа буде добре сповнювати ігуменське завдання. Одним із головних правил життя Студійського ігумена було уважно стежити за собою і вести чеснотливе життя. Тому він постійно наголошував на тому, що духовний отець повинен безнастанно зростати в чеснотах, серед яких на першому місці є любов до своєї братії. Сам Преподобний з любові до братії був готовий віддати на смерть свою душу – аби лише вони були спасенні.

Теодор вважав, що настоятель повинен приступати до свого служіння з христоподібним (χριστομιμήτῳ) смиренням. Одним із найважливіших елементів смирення і покори було для нього вміння і сміливість визнати свої провини перед співбратами. Смирення – одна з тих рис, на яку ченці повинні звертати особливу увагу при виборі ігумена. Згідно з Теодором, *слово* ігумена є таким важливим для братії не тому, що в цьому *слові* він передає свою мудрість і робить це майстерно. Головним секретом успішності повчань є те, що їх виголошує не учитель, не керівник, а *отець*. Саме це Преподобний вважав фундаментальним, основним.

Згідно з концепцією Студита, духовне батьківство передбачає активність обох сторін. Воно можливе лише тоді, коли існує взаємність. Хоч ігумен має у цьому стосунку провідну роль, однак його настанови, поради і провід особи не здійснюються лише в одному напрямі – від нього до ченця, вони обов'язково передбачають активну відповідь монаха. Таким чином, духовне батьківство має сенс лише тоді, коли між духовним отцем і духовним сином розвиваються взаємні стосунки, коли отець і син тісно поєднані у Святому Дусі, перебувають у взаємній молитві один за одного та духовній приязні. Духовне батьківство повністю виключає пасивність чи однієї, чи другої сторони.

Завдяки катехизам і листуванню преп. Теодора можна простежити, як він реалізовував духовне батьківство на практиці. Ця практична реалізація духовного батьківства відбувалася у трьох площинах – площині збереження чернечої традиції, у служінні словом та в участі у покаянні. Ігумен повинен стояти на сторожі того, що передала отцівська традиція (πατροπαράδοτος). Цей принцип Теодор вважав фундаментальним для розвитку монашого життя: лише вірність святотцівському духу може забезпечити живучість чернецтва, а тому збереження цієї вірності є одним із основних завдань ігумена як духовного отця.

Настоятель покликаний пояснювати своїм духовним дітям Святе Писання, Отців Церкви, навчання основоположників чернецтва. Однією з характерних рис студійського чернецтва було те, що ігумен щодня виголошував до всієї братії катехизи. Вони стосувалися кеновійного життя та монастирської дисципліни. У катехизах Теодор заохочував, напоумлював, ганив, підтримував, розраджував тощо. Його катехизи були і однотипні, і різноманітні водночас. Однотипність повчань Студита полягає в тому, що їх адресатом завжди є ченці і всі повчання об'єдані однією ідеєю – ідеєю реалізації кеновійного ідеалу. А різноманітність їх у тому, що Преподобний весь час достосовував їх до конкретного часу і конкретних ченців. Він не вдавався до складних інтелектуальних схем, його катехизам притаманні простота і відвертість. Виголошення катехиз належало – і, можна стверджувати, дотепер належить – до головних завдань ігумена як духовного отця всього братства. Як кожен чернець виконує свою працю в різноманітних ділянках монаших послухів, так і ігумен має свій послух – виголошення катехиз. Ніяка причина не може звільнити його від цього обов'язку, хіба що фізична неспроможність бути присутнім серед братів.

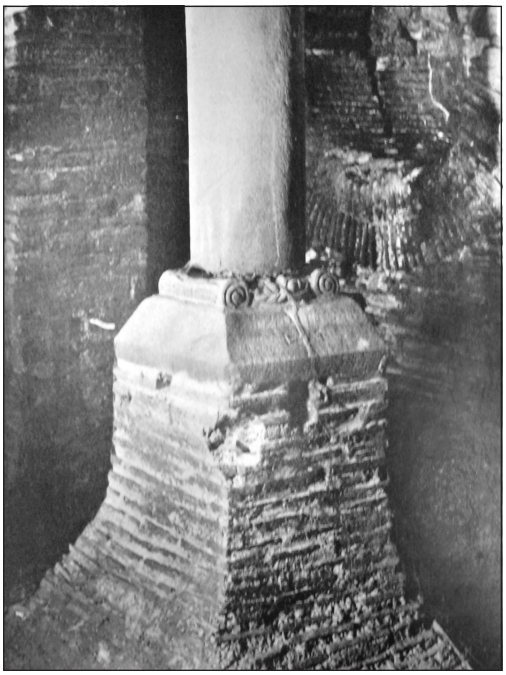
Духовне батьківство ігумена в конкретний спосіб виражається також у його неодмінній участі в різних формах покаяння, практикованого у монашій спільноті. Уважне прийняття помислів було одним із щоденних завдань ігумена. Це – один із найкращих і наймогутніших спасительних засобів лікування духовних недугів. Студійський ігумен вбачав у практиці відкриття помислів повноцінну реалізацію покликання настоятеля як духовного отця, бо ж саме через ἐξαγόρευσις він може духовно народжувати своїх учнів.

Функція накладання епітимій рівно ж була невід'ємною функцією ігуменського служіння як служіння єдиного отця і наставника, що дбає про спасіння братів. Саме ця мотивація є визначальною у застосуванні епітимій, які мають виключно лікувальний характер. Згідно з думкою Студита, чернець, який отримує епітимію, повинен мати до ігумена такі самі почуття, як хворий до лікаря чи син до батька. Навіть якщо лікар застосовує болючі і неприємні засоби, а батько карає сина, то в обох випадках метою є одне – добро особи.

Модель духовного батьківства, що її практикував преп. Теодор у студійській спільноті, міцно закорінилася у візантійському чернецтві, а згодом розповсюдилася і на слов'янському Сході. Практично, до нинішнього дня чернецтво не знайшло іншої, кращої моделі побудови духовних стосунків між настоятелем і ченцями, ніж стосунок отець – син. Заслуга Студита полягає ще й у тому, що,

незважаючи на складні обставини життя, йому вдалося не лише бути теоретичним прихильником цієї моделі, а й практично її виконувати.

Автор вважає, що на особливу увагу майбутніх дослідників духовності преп. Теодора заслуговує мало досліджене поняття духовного народження, що його студійський ігумен часто вживав у своїх катехизах. Окремого опрацювання вимагає також питання харизм – дарів Святого Духа, які повинен посідати ігумен. Автор плекає надію, що це опрацювання, яке мало на меті розкрити головні принципи і зміст Студитової ідеї духовного батьківства ігумена, послужить сучасному чернецтву, зокрема настоятелям і настоятелькам, практичним посібником для побудови у своїх монастирях таких стосунків, котрі сприятимуть духовному зростанню богопосвячених осіб і формуватимуть атмосферу духовної дружби між настоятелями та їх підлеглими.



Капітел з VII століття з церкви Святого Йоана (Студійського) (служив туркам мішенню до стріляння з пістоля)

Крипта на південно-західному боці церкви Святого Йоана (Студійського)

Частина сторінки студитського Псалтиря з XI століття:
Теодор і Никифор перед імператором

БІБЛІОГРАФІЯ

І. ДЖЕРЕЛА

1. Твори преп. Теодора Студита, студійської школи та їх переклади

Anastasius Bibliothecarius sermo Theodori Studitae de Sancti Bartholomeo apostolo, вид. U. Westerbergh, Studia Latina Stockholmiensia 9, Stockholm 1963, с. 41-48.

Рос. пер.: *Похвальное слово въ честь славнаго и святого апостола Христова Варѳоломея*, в: *Творения преподобнаго отца нашего и исповедника Ѳеодора Студита в русском переводе,* т. 2, С.-Петербургъ 1908, с. 145-151.

Des heiligen Abtes Theodor von Studion Martyrbriefe aus der Ostkirche, вид. B. Hermann, Mainz 1931.

Descriptio constitutionis monasterii Studii (Hypotyposis), PG 99, 1704-1720.

Рос. пер.: *Уставъ съ Богомъ внутренняго устройства Студійскаго монастыря,* в: *Творения преподобнаго отца нашего и исповедника Ѳеодора Студита в русском переводе*, т. 2, С.-Петербургъ 1908, с. 822-830.

Англ. пер.: *Rule of the Monastery of St. John Soudios in Constantinople*, ред. Th. Miller, *BMFD* I, с. 84-119.

Фр. пер.: *Description des usages du monastère de Stoudios*, в: *Testament et typikon de Théodore Stoudite*, пер. V. Desprez, "Lettre de Ligugé", 2004, н. 310, с. 20-33.

Laudatio funebris in Matrem suam, *PG* 99, 884-891.

Рос. пер.: *Преподобнаго отца нашего и исповедника Ѳеодора огласительное надгробное слово въ честь его матери*, в: *Творения преподобнаго отца нашего и исповедника Ѳеодора Студита в русском переводе,* т. 2, С.-Петербургъ 1908, с. 190-199.

Laudatio sancti Platonis hegumeni, *PG* 99, 804-849.

Рос. пер.: *Преподобнаго отца нашего и исповедника Ѳеодора, игумена Студійскаго, надгробное слово въ честь Платона, его духовнаго отца*, в: *Творения преподобнаго отца нашего и исповедника Ѳеодора Студита в русском переводе,* т. 2, С.-Петербургъ 1908, с. 151-175.

Naucratii confessoris enciclica de obitu sancti Theodori Studitae, *PG* 99, 1825-1850.

Рос. пер.: Преподобный Навкратий, исповедник и игумен Студийский (ок. 760-765 – 18 апреля 848), *Окружное послание о смерти преподобного Феодора Студита*, http://st-elizabet.narod.ru/st_otsi/raznoe/naukratios_theodore.htm [25. 07. 2007].

Le Panégyrique de S. Théophane le Confesseur par S. Théodore Stoudite (BHG 1792b). Édition critique du texte intégral, пер. St. Efthymiadis, AnBoll 111 (1993), с. 259-290.

Sancti Theodori Studitae Sermones Reliqui Magnae Catecheseos, вид. J. Cozza-Luzi, в: A. Mai, NPB, т. IX/2, Rome 1888, т. X/1, Rome 1905.

S. Theodori Studitae de confessione et pro peccatis satisfactione, *PG* 99, 1721-1730.

Рос. пер.: *Преподобнаго отца нашего и исповедника Θеодора, пресвитера и игумена Студійскаго, правила объ исповеди и разрешеніяхъ ея, изложенные имъ*, в: *Творения преподобнаго отца нашего и исповедника Θеодора Студита в русском переводе*, т. 2, С.-Петербургъ 1908, с. 830-836.

S. Theodori Studitae poenae monasteriales (Poenae communes et Poenes Quotidianae), PG 99, 1733-1757.

Рос. пер.: *Преподобнаго отца нашего и исповедника Θеодора, игумена Студійскаго, епитимии общія братству противъ нарушающихъ правило въ церкви,* в: *Творения преподобнаго отца нашего и исповедника Θеодора Студита в русском переводе*. Том второй, С.-Петербургъ 1908, с. 838-848; *Ежедневныя епитимии для монахов, изложенныя преподобнейшим отцом нашим Θеодором,* в: *Там же*, с. 848-853.

Theodori Studitae Epistulae, вид. G. Fatouros, Corpus Fontium Historiae Byzantinae, 31/1, 31/2, (Series Berolinensis), Berlin – New York 1992.

Рос. пер.: *Преподобнаго отца нашего и исповедника Θеодора, игумена Студійскаго. Письма к разным лицам,* ч. 1-3, в: *Творения преподобнаго отца нашего и исповедника Θеодора Студита в русском переводе*, т. 2, С.-Петербургъ 1908, с. 200-818.

Theodorus Studitae, *Opera omnia*, *PG* 99, 114-1850.

Τοῦ ὁσίου καὶ Θεοφόρου Πατρὸς ἡμῶν καὶ ὁμολογητοῦ Θεοδώρου, ἡγουμένου τοῦ Στουδίου Διαθήκη. Ἀναγινώσκεται δὲ αὕτη πρὸ τῆς κοιμήσεως αὐτοῦ. Sancti Theodori Studitae Testamentum, *PG* 99, 1813-1824.

Рос. пер.: *Завещание преподобнаго отца нашего и исповедника Θеодора, игумена Студійскаго*, в: *Творения преподобнаго отца нашего и исповедника Θеодора Студита в русском переводе*, т. 2, С.-Петербургъ 1908, с. 853-860.

Англ. пер.: *Saint Theodore the Studite. The Testament*, N. P. Constas, Washington 1991; *Theodore Studites, Testament,* ред. Th. Miller, *BMFD* I, с. 67-83.

Фр. пер.: *Testament de saint Théodore, notre Père et Confesseur saint et Théophore, Higoumène de Studios*, в: *Testament et typikon de Théodore Stoudite*, пер. V. Desprez, "Lettre de Ligugé", 2004, н. 310, с. 9-20.

Τοῦ ὁσίου Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου Μεγάλη Κατήχησις. Βιβλίον δεύτερον, вид. A. Papadopoulos-Kerameus, S.-Petersbourg 1904. Перевидане N. Skretta: *Τοῦ ὁσίου Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου Μεγάλη Κατήχησις. Βιβλίον δεύτερον*, Thessalonica 1987.

Рос. пер.: *Великое Оглашение. Преподобнаго отца нашего и исповедника Θеодора, игумена Студійскаго монастыря, огласительные Слова к его ученикамъ. Часть вторая*. В: *Творения преподобнаго отца нашего и исповедника Θеодора Студита в русском переводе,* т. 1, С.-Петербургъ 1907, с. 667-970.

Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν καὶ ὁμολογητοῦ Θεοδώρου, ἡγουμένου τῶν Στουδίου μικρὰ κατήχησις. Sancti patris nostri confessoris Theodori Studitis praepositi Parva Catechesis, вид. E. Auvray, Paris 1891. Перевидане N. Skretta: Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν καὶ ὁμολογητοῦ Θεοδώρου, ἡγουμένου τῶν Στουδίου μικρὰ κατήχησις, Thessalonica 1984.

Рос. пер.: *Малое Оглашение. Преподобнаго отца нашего и исповедника Θеодора, игумена Студійскаго, оглашения к его ученикам*, в: *Творения преподобнаго отца нашего и исповедника Θеодора Студита в русском переводе,* т. 1, С.-Петербургъ 1907, с. 235-456.

Фр. пер.: Théodore Stoudite, *Petites Catéchèses, Traduction d'A.-M. Mohr,* Paris 1993.

Іт. пер.: Teodoro Studita, *Nelle prove, la fiducia. Piccole catechesi.* Introduzione, traduzione e note a cura di L. d'Ayala Valva, Magnano 2006, с. 37-563.

Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν καὶ ὁμολογητοῦ Θεοδώρου, ἡγουμένου τῶν Στουδίου, ἴαμβοι εἰς διαφόρους ὑποθέσεις. Theodoros Studites, Jamben auf verschiedene Gegenstände, вид. P. Speck, Supplementa Byzantina 1, Berlin 1968, с. 107-309.

La translation de S. Théodore Studite et de S. Joseph de Thessalonique, вид. Ch. Van der Vorst, AnBoll 32 (1913), с. 50-62.

Творенія преподобнаго отца нашего и исповедника Θеодора Студита в русском переводе, т. 1-2, С.-Петербургъ 1907-1908.

Vita Theodori Studitae A (BHG 1755), *PG* 99, 113-232. Рос. пер.: *Жизнь и подвиги преподобнаго отца нашего и исповедника Θеодора, игумена студійскаго, описанные монахом Михаиломъ*, в: *Творения преподобнаго отца нашего и исповедника Θеодора Студита в русском переводе*, т. 1, С.-Петербургъ 1907, с. 1-66.

Vita Theodori Studitae B (BHG 1754), *PG* 99, 233-328. Рос. пер.: *Жизнь и подвиги преподобнаго отца нашего и исповедника Θеодора, игумена обители Студійской, описанные монахом Михаиломъ*, в: *Творения преподобнаго отца нашего и исповедника Θеодора Студита в русском переводе,* т. 1, С.-Петербургъ 1907, с. 67-118.

Vita Theodori Studitae C (BHG 1755d), в: *Житие прп. Θеодора Студита въ мюнхенской рукописи № 467. Vita S. Theodori Studitae in codice Mosquensi musei Rumianzoviani n. 520,* ред. В. Латышевъ, ВВ 21(1914), с. 258-304.

Vita Theodori Studitae D, вид. T. Manatseva, BF 23(1996), с. 151-163.

2. Інші джерела та їх переклади

Apophtegmata Patrum, PG 65, 71-440.

Пол. пер.: *Apoftegmaty ojców pustyni. Gerontikon. Księga starców*, т. 1, (Źródła monastyczne, 4), Kraków-Tyniec 2004.

Athanase d'Alexandrie, *La vie de saint Antoine*, вид. G. J. M. Bartelik, SC 400, Paris 1994.

Рос. пер.: Св. Афанасий Великий, *Житие преподобного отца нашего Антония*, в: *Творения св. Афанасія Великого*, т. 4, Свято-Троицкая Сергіева Лавра 1903.

Пол. пер.: Święty Antoni, *Żywot. Pisma ascetyczne,* Kraków 2005.

Athanasii De Virginitate, sive de ascesi, *PG* 28, 251-282.
Barsanufio e Giovanni di Gaza, *Quaestiones et responsiones*, пер. M. F. Lovato e L. Mortari, Roma 1991.
Barsanuphe et Jean de Gaza, *Correspondance*, ed. F. Neyt et P. de Angelis-Noah, trad. L. Regnault, vol. 1: *Aux solitairs*, t. 1, SC 426, Paris 1997.
Basilius Magnus, *Epitimia*, *PG* 31, 1305-1313.
Укр. пер.: Василій Великий, *Epitimia*, в: *Морально-аскетичні твори*, пер. Л. Звонська, Львів 2006, с. 243-248.
Regulae brevius tractatae, PG 31, 1052-1305.
Укр. пер.: Василій Великий, *Глави Правил, викладених стисло*, в: *Морально-аскетичні твори*, с. 139-242.
Regulae fusius tractatae, PG 31, 889-1052.
Укр. пер.: Василій Великий, *Правила, викладені ґрунтовно*, в: *Морально-аскетичні твори*, с. 305-377.
Regulae morales, *PG* 31, 692-869.
Укр. пер.: Василій Великий, *Моралія*, в: *Морально-аскетичні твори*, с. 33-138.
Concilium Chalcedonensis, в: Mansi J. D. та ін., *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, т. 1-3, Paris-Leipzig 1901-1905.
Dans la tradition basilienne. Les Constitutions ascétiques, l'Admonition à un fils spirituel et autres écrits, trad. J.-M. Baguenard, SO 58, Abbaye de Bellefotaine 1994.
Dorothée de Gaza, *Oeuvres spirituelles*, ред. L. Regnault et J. de Préville, SC 92, Paris 1963.
Укр. пер.: Авва Доротей, *Повчення і послання,* пер. С. Гермак, В. Щурат-Глуха, Львів 2002.
Пол. пер.: Św. Doroteusz z Gazy, *Nauki ascetyczne*, пер. S. M. Borkowska, OSB, PSP 27, Warszawa 1980.
Grégoire de Nazianze, *Discours*, ред. J. Bernardi, SC 247, Paris 1978.
Grégoire de Nysse, *Traité de la Virginité*, вид. M. Aubineau, SC 119, Paris 1966.
Jean Chrysostome, *Huit Cathéchèses Baptismales,* ред. A. Wenger, SC 50bis, Paris 1970.
Joannes Climacus, *Scala paradisi*, *PG* 88, 596-1209.
Praxis et Gnosis d'Evagre le Pontique ou La guérison de l'esprit. Textes choisis et présentés par J.-Y. Leloup, пер. з грец. A. Guillaumont i C. Guillaumont, Paris 1992.
S. Pachomii vita bohairice scripta, вид. L. Th. Lefort, CSCO 89, Louvain 1925.
Starcy spod Gazy. Wybór pism Barsanufiusza, Jana, św. Doroteusza z Gazy, пер. s. M. Borkowska, Kraków 1999.
Уставъ преподобного Пахомія великаго, в: *Древніе Иноческіе Уставы*, ред. Епископ Феофанъ, Москва 1892, с. 10-210.

3. Документи Церкви

Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, Watykan 2005.
Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi*, Watykan 2007.

Другий Ватиканський собор, *Декрет про пристосоване оновлення чернечого життя*, в: Документи Другого Ватиканського собору. Конституції – Декрети – Декларації. Український текст, Львів 1996, с. 248-265.
Іван-Павло II, Апостольський лист Світло Сходу *Orientale Lumen*, Ватикан 1995.
Іван Павло II, Апостольське поучення Богопосвячене життя *Vita Consecrata*, Львів 1996.
Jan Pawło II, Encykliki t. I-II, Kraków 1996.

II. ОПРАЦЮВАННЯ

Amann E., *Théodore le Studite*, DTC, т. 15, Paris 1950, ст. 267-298.
Aumann J., *Zarys historii duchowości*, tł. J. Machniak, Kielce 1993.
Astruc Ch., *Le Parisinus suppl. Gr. 1386 (Ex-Kosinitza 27). Recueil des Petites Catéchèses de Théodore Stoudite,* "Scriptorium" 38 (1984), с. 272-287.
d'Ayala Valva L., *Introduzione*, в: Teodoro Studita, *Nelle prove, la fiducia. Piccole catechesi.* Introduzione, traduzione e note a cura di L. d'Ayala Valva, Magnano 2006, с. 5-33.
Auzépy M.-F. та ін., *A propos des monastères de Médikion et de Sakkoudiôn*, REB 63 (2005), с. 187-194.
Bouyer L., *Wprowadzenie do życia duchowego*. tł. L.Rutkowska, Warszawa 1982.
Cavalieri de' P. F., *Un'antica rappresentazione della traslazione di C. Teodoro Studita*, AnBoll 32 (1913), с. 230-235.
Cheynet J.-C., Flusin B., *Du monastère Ta Kathara à Thessalonique: Théodore Stoudite sur la route de l'exil*, REB 48 (1990), с. 193-211.
Cholij R., *Theodore the Studite. The Ordering of Holiness*, Oxford-New York 2002.
Congourdeau M., *Théodore Stoudite (759-826)*, в: *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain*, т. 14, ст. 902-904.
Congourdeau M., *Théodore Stoudite*, DS, т. 15, ст. 401-414.
O'Connell P., *The Letters and Catecheses of St. Theodore Studites*, OCP 38 (1972), с. 256-259.
Delouis O., *Le Stoudite, le bénédictin et les "Grandes Catéchèses": autour de la traduction française d'un texte grec inédit*, REB 61(2003), с. 215-228.
Delouis O., *Saint-Jean-Baptiste de Stoudios à Constantinople: la contribution d'un monastère à l'histoire de l'Empire byzantin (v. 454-1204). Thèse préparée sous la dir. de Michel Kaplan,* [Paris] 2005.
Devreesse R., *Une lettre de S. Théodore Studite relative au synode moechien (809)*, AnBoll 68 (1950), с. 44-57.
Dobschütz E., *Methodios und die Studiten. Strömungen und Gegenströmungen in der Hagiographie des 9. Jahrhunderts*, BZ 18(1909), с. 41-105.
Дачкевич Й., *Святий Теодор, ісповідник, ігумен студитський і монастирі студитського уставу в Україні*, Львів 2006.
Дзюрах Б., ЧНІ, *Реформа візантійського монашества за преп. Теодора Студита (759-826)*, в: Патріярша Комісія для справ монашества, *Преображення у*

Господі. Матеріали конференції монашества УГКЦ 2003 р., Львів 2004, с. 16-32.

Дзюрах, Б., ЧНІ, *Духовне життя монаха на основі творів св. Теодора Студита,* пер. Г. Теодорович, Львів 2003.

Доброклонскій А., *Прп. Ѳеодоръ, исповѣдникъ и игуменъ студійскій*, ч. 1-2, Одесса 1913-1914.

Efthymiadis St., *Notes on the Correspondence of Theodore the Studite*, REB 53 (1995), с. 141-163.

Eleopoulos N., *He bibliothèkè kai tobibliographikon ergastèrion tes mones tou Stoudiou,* Athènes 1967.

Esbroeck van M., *Un panégyrique de Théodore Studite pour la fête liturgique des sièges de Constantinople*, в: *Eulogêma: studies in honor of Robert Taft*, (Studia Anselmiana 110), Roma 1993, с. 525-536.

Fatouros G., *Die Abhängigkeit des Theodoros Studites als Epistolographen von den Briefen Basileios' des Grossen*, JÖB 41(1991), с. 61-72.

Fatouros G., *Zur Sprache des Theodoros Stoudites*, в: *Lexicographica Byzantina, Beiträge zum Symposium zur byzantinischen Lexikographie, Wien 1. 03. – 4. 03. 1989*, Wien 1991, с. 123-128.

Featherstone J., Holland M., *A Note on Penances Prescribed for Negligent Scribes and Librarians in the Monastery of Studios*, "Scriptorium" 36 (1982), с. 258-260

Flusin B., *L'hagiographie monastique à Byzance au IX-ème et X-ème siècle*, RB 103 (1993), с. 31-50.

Flusin B., *Théodore le Studite*, в: *L'histoire des saints et de la sainteté chrétienne,* т. 5, Paris 1986, с. 241-247.

Fredyna W., *Życie mnisze według rad ewangelicznych w rozumieniu Świętego Teodora Studyty*, Lublin 1997 (mpsBKUL).

Frazee C., *St. Theodore of Studios and Ninth Century Monasticism in Constantinople*, StMon 23 (1981), с. 27-58.

Gardner A., *Theodore of Studium. His Life and Times,* London 1905.

Gemmiti D., *Teodoro Studita e la questione moicheiana*, Marigliano 1993.

Gill J., *An Unpublished Letter of St. Theodore the Studite*, OCP 34 (1968), с. 62-69.

Gill J., *St. Theodore the Studite against the Papacy,* BF 1 (1966), с. 115-123.

Gouillard J., *La femme de qualité dans les lettres de Théodore Stoudite*, JÖB 32/2 (1982), с. 445-452.

Grumel V.,*Jean Grammaticos et saint Théodore Studite*, EO 36 (1937), с. 181-189.

Grumel V., *La politique religieuse du patriarche saint Méthode. Iconoclastes et Studites,* EO 34 (1935), с. 385-401.

Guétet F., *Une recension stoudite des régles basiliennes*, в: *Mélanges Bénédictins*, Abbaye S. Wandrille 1947, с. 61-68.

Halkin F., *Théodore Studite et la 3-ème invention de la tête du Précursuer*, RESEE 7 (1969), н. 1, с. 91-93.

Hatlie P., *Abbot Theodore and the Stoudites. A Case study in Monasting Groupings and Religious Conflict in Constantinople (787-815),* Diss. Fordham University, 1993.

Hatlie P., *The Politics of Salvation: Theodore of Stoudios on Martyrdom (Martyrion) and Speaking Out (Parrhesia),* DOP 50 (1996), с. с. 263-287.

Hatlie P., *Theodore of Stoudios, Pope Leo III and the Joseph Affair (802-812): New Light on an Obscure Negotiation*, OCP 61(1995), с. 407-423.
Hausherr I., *Direction spirituelle en Orient autrefois*, OCA 144, Roma 1955.
Hausherr I., *Saint Théodore Studite. L'homme et l'ascète (d'après ses cathéchèses),* OCh 6 (1926), n. 22, с. 1-87.
Henry P., *Theodore of Studios: Byzantine Churchman*, Ph. D. dissertation, Yale University 1968.
Herman E., *Die Regelung der Armut in den byzantinischen Klöstern*, OCP 7 (1941), с. 406-460.
Hermann B., *Bekennertum des heiligen Abtes Theodor von Studion (+ 826) und seiner Mönche,* BM 8 (1926), с. 31-45, 111-123.
Hermann B., *Der hl. Abt Theodor (+826). Der asketische Meister von Studion und die Studiten Mönche*, ZAM 4 (1929), с. 289-312; 5 (1930), с. 121-146.
Hermann B., *Der hl. Abt Theodor von Studion (+11.Nov. 826), Erneuerer des basilianischen Münchtum im Lichte seiner Schriften*, BM 7 (1925), с. 418-434.
Ищенко Д., *Огласительные поучения Феодора Студита в Византии и у славян*, BB 40 (1979), с. 157-171.
Гроссу Н., *Преподобный Θеодоръ Студитъ. Его время, жизнь и творения*, Кіевъ 1907.
Janin R., *Platone*, в: *Bibliotheca Sanctorum*, т. 10, Roma 1968, с. 962.
Jeck U. R., *Zwei Dokumemte des Theodoros Studites zu Ps.-Dionisios Areopagites*, "Hermeneia" 11 (1995), н. 2, с. 71-78.
Karlin-Hayter P., *A byzantine politician monk: Saint Theodore Studite*, JÖB 44 (1994), с. 217-232.
Leroy J., *Le Cursus canonique chez Saint Théodore Studite*, "Ephemerides Liturgicae" 68 (1954), с. 5-19.
Leroy J., *L'influence de saint Basile sur le réforme studite d'après les Catéchèses de Théodore,* "Irénikon" 52 (1979), с. 491-506.
Leroy J., *La reforme studite*, OCA 153, Roma 1958, с. 181-214.
Leroy J., *La vie quotidienne du moine studite*, "Irénikon" 27 (1954), с. 21-50.
Leroy J., *Le monachisme studite*, в: Théodore Stoudite, *Les grandes catéchèse (Livre I); Les épigrammes (I-XXIX).* Présentation, traduction et notes par Florence de Montleau, SO 79, Abbaye de Bellefontaine, 2002, с. 39-116 (нім. текст: *Studitisches Mönchtum, Spiritualität und Lebensform*, (Geist und Leben der Ostkirche 4), Graz 1969, с. 11-104).
Leroy J., *Les petites catéchèses de c. Théodore Studite*, "Le Muséon" 71 (1958), н. 1-2, с. 329-358.
Leroy J., *Regards critiques sur un manuscrit des Petites Catéchèses de Théodore Studite (Ex-Kosinitza 27)*, "Revue d'histoire des textes" 9 (1979), с. 267-277.
Leroy J., *Saint Théodore Studite,* в: *Théologie de la vie monastique*, Paris 1961, с. 423-436.
Leroy J., *Un nouveau témoin de la Grande Catéchèse de saint Théodore Studite*, REB 15 (1957), с. 73-88.
Leroy J., *Un témoin ancien des Petites Cathéchèses de Théodore Studite*, "Scriptorium" 15 (1961), с. 36-60.

Lev, Hiéromoine, *Saint Théodore Studite. A propos du XI-e centenaire de sa mort (826-1926)*, "Irénikon" 1 (1926), c. 338-342.

Лаба В., *Св. Теодор Студит, реформатор чернечого життя*, "Нива" 10 (1934), с. 331-337.

Лопаревъ Хр., *Византійскія Житія Святыхъ VIII-IX вѣковъ. Студійскій монастырь*, ВВ 17 (1910), с. 153-159.

Marin E., *De Studio coenobio Constantinopolitana*, Paris 1897.

Marin E., *Saint Théodore (759-826)*, Paris 1906.

Menthon B., *Une terre de légendes: L'Olympe de Bithynie*, Paris 1935.

Meyendorff J., *L'image du Christ d'après Théodore Studite*, в: *Synthronon, Art et Archéologie de la fin de l'Antiquité et du Moyen Âge*, ред. A. Grabar, (Bibliothèque des cahiers archéologiques, 2), Paris 1968, с. 115-117.

Minisci T., *Rifflessi studitani nel monachesimo italo-greco*, OCA 153 Roma 1958, с. 215-233.

Morini E., *Il monachesimo italo-greco e l'influenza di Stoudios*, в: *L'Ellenismo italiota alla memoria di Nikos Panagiotakis*, Atene 2001, с. 145-151.

Morris R., *Monks and Laymen in Byzantium, 843-1118*, Cambridge 1995.

Pargoire J., *A quelle date higoumène Saint Platon est-il mort?* EO 4 (1900-1901), с. 164-170.

Pargoire J., *La Bonita de Saint Théodore Studite*, EO 6 (1903), с. 207-212.

Pargoire J., *St. Théophane le Chronographe et ses rapports avec St. Théodore Studite*, BB 9 (1902), с. 31–102.

Pargoire J., *Une loi monastique de St. Platon*, BZ 8 (1899), с. 98-101.

Parry K., *Theodore Studites and the Patriarch Nicephoros on Image-Making as Christian Imperative*, "Byzantion" 59 (1989), с. 164-183.

Patlagean E., *Les Stoudites, l'empereur et Rome: figure byzantine d'un monachisme réformateur*, в: *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'alto Medioevo*, (Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo 34), Spoleto 1988, с. 429-465.

Pott Th., O.S.B., *Réforme monastique et évolution liturgique: la réforme stoudite*, OCA 260, Roma 2000.

Pratsch Th., *Theodoros Studites (759-826) – zwischen Dogma und Pragma. Der Abt des Studiosklosters in Konstantinopel im Spannungsfeld von Patriarch, Kaiser und eigenem Anspruch*, (Berliner Byzantinische Studien, b. 4), Frankfurt am Main 1998.

Pseftongas B., *Movimento studita e tendenze esicaste. Aspetti storici e teologici*, в: Διακονία, Βασιλείου Στογιάννου, Θεσσαλονικη 1988, с. 739-752.

Řezáč G., *Le diverse forme di unione fra i monasteri orientali*, OCA 153 Roma 1958, с.117-125.

Roux-Fouillet R., *Étude des lettres de Théodore de Stoudion à des Dignitaires laics* (775-865), машинопис, [Paris] 1950.

Sachsen, Prinz Max von, *Der heilige Theodor, Archimandrit von Studion*, München 1929.

Salaville S., *De "quinivertice ecclesiastico corpore" apud S. Theodorum Studitam*, (Acta Academiae Velehradensis 7), Prague 1911, с. 177-180.

Salaville S., *La primauté de saint Pierre et du pape d'après saint Théodore Studite (759-826)*, EO 17 (1914), с. 23-42.

Schiwietz S., *De S. Theodoro Studita reformatore monachorum Basilianorum*, Breslau 1896.
Schneider G., *Hl. Theodor von Studion. Sein Leben und Wirken. Ein Beitrag zur byzantinischen Münchsgeschichte*, Münster 1900.
Schork R., *Theodore the Studite*, NCE, т. 14, ст. 19-20.
Stiernon D., *Teodoro Studita, confessore, santo,* в: *Bibliotheca Sanctorum,* т. 12, Roma 1969, с. 265-270.
Ševčenko I., *Kosinitza 27, a temporarily lost Studite manuscript found again,* в: *Studia codicologica. Zusammenarbeit mit Jürgen Dummer, Johannes Irmscher und Franz Paschke*; hrsg. von Kurt Treu, Berlin 1977, с. 433-442.
Spătărelu M., *Mînăstirea Studios și rolul ei în viața monahismului răsăritean*, "Studii teologice" 41 (1989), н. 3, с. 66-74.
Speck P., *Humanistenhandschriften und frühe Drucke der Epigramme des Theodoros Studites*, "Helikon" 3 (1963), с. 41-110.
Speck P., *Paregra zu den Epigrammen des Theodoros Studites*, "Ελληνικά" 18 (1964), с. 11-43.
Špidlík T., *Il monachesimo bizantino sul crocevia fra lo studitismo e l'esicasmo*, "Vetera Christianorum" 23 (1986), с. 117-129.
Špidlík T., *Superiore-padre: l'ideale di san Teodoro Studita*, StMiss 36 (1987), с. 109-126.
Treadgold W., *The Byzantine Revival 780-842,* Stanford University Press 1988.
Van der Vorst Ch., *La Petite Catéchèse de C. Théodore Studite*, AnBoll 33 (1914), с. 31-51.
Van der Vorst Ch., *La translation de S. Théodore Studite et de S. Joseph de Thessalonique*, AnBoll 32 (1913), с. 27-49.
Van der Vorst Ch., *Les relations de C. Théodore Studite avec Rome*, AnBoll 32 (1913), с. 440-447.
Van der Vorst Ch., *Un panégyrique de S. Théophane le Chronographe par S. Théodore Stoudite,* AnBoll 31 (1912), с. 11-18.
Vidov B., *St. Theodore the Studite*, Toronto 1987.
Voicescu M., *Locul și importanța monahismului în viața bisericii după sfîntul Teodor Studitul*, "Studii Teologice" 36 (1984), с. 352-364.
Венедикт (Алексійчук), *Завдання настоятеля у формаційному процесі.* в: *Преображення в Господі. II сесія собору монашества УГКЦ «Покликання і формація» 2006 р.*, Львів 2007, с. 51-53.
Werner E., *Die Krise im Verhältnis von Staat und Kirche in Byzanz: Theodor von Studion*, "Berliner Byzantinische Arbeiten" 5 (1957), с. 113-133.
Wolfram G., *Der Beitrag des Theodoros Studites zur byzantinischen Hymnographie,* JÖB 53 (2003), с. 117-125.

III. ДОПОМІЖНА ЛІТЕРАТУРА

Alfaro J., *Dieu-Père*, EF, т. 1, ст. 355-363.
Amand D., *L'ascèse monastique de saint Basile. Essai historique*, Maredsous 1949.
Amand De Mendieta E., *Le système cénobitique basilien comparé au système cénobitique pachômien*, RHR 152 (1957), с. 31-80.

Ambs F., *La paternité spirituelle*, в: *Sola fide. Mélanges offerts à J. Ansaldi sous la direction de S. Cuvillier*, Gèneve 2004, с. 97-105.
Aouad L., *Abbé et moines*, "Collectanea Cisterciensia" 33(1971), с. 242-256.
Apoftegmaty Ojców Pustyni, *t. 1*, *Gerontikon*, Kraków 2004.
Arranz M., *Les Sacraments: Les Prières pénitentielles* OCP 57 (1991), с. 87-143, 309-329.
Augé M., *La pratica dell'accompagnamento spirituale secondo le testimonianze dell'antico monachesimo egiziano*, "Claretianum" 38 (1998), с. 23-39.
Augustyn J., SJ, *Rozeznanie duchowe*, Kraków 1992.
Augustyn J., *Ojcostwo*, Kraków 2003.
Augustyn J., *Praktyka kierownictwa duchowego*, Kraków 2006.
Augustyn J., *Kołacz J., Sztuka kierownictwa duchowego*, Kraków 2007.
Aumann J., *Zarys historii duchowości*, пер. ks. Jan Machniak, Kielce 1993.
Auzépy M.-F., *La place des moines à Nicée II (787)*, "Byzantion" 58 (1988), с. 5-21.
Azevedo M., *Ucieczka ze świata? Zakony dzisiaj*, Kraków 2003.
Bacht H., *Antonius und Pachomius. Von der Anachorese zum Cönobitentum*, в: *Antonius magnus eremita (356-1956). Studia ad antiquum monachismu spectantia*, ред. B. Steidle, OSB, (Studia Anselmiana 38), Roma 1956, с. 66-107.
Bacht H., *Pachôme (saint)*, DS, т. 12/1, с. 7-16.
Ballestrero A. A., *Rekolekcyjne rozważania dla przełożonych zakonnych*, Kraków 2003.
Bar J. R., *Przełożona domu zakonnego*, Warszawa 1983.
Bamberg C., *Geistliche Führung im frühen Mönchtum*, GuL 54 (1981), с. 276-290.
Bardy G., *Antoine (Saint)*, DS, т. 1, с. 702-708.
Bardy G., *Basil (saint)*, DS, т. 1, с. 1275-1283.
Bardy G., *Discernement des esprits chez Pères*, DS, т. 3, с. 1247-1254.
Baroffio B., *La paternité spirituelle de l'abbé. Des points de réflections*, "Lettre de Ligugé", 1984, н. 223, с. 5-18.
Barringer R., *Ecclesiastical Penance in the Church of Constantinople: A Study of the Hagiographical Evidence to 983 A. D.*, dissertation, Oxford 1979.
Barringer R., *Penance and Byzantine Hagiography. Le Répondant du péché*, "Studia Patristica" 17/2 (1979, publ. 1982), с. 552-557.
Barringer R., *The Pseudo-Amphilochian Life of St Basil: Ecclesiastical Penance and Byzantine Hagiography*, "ΘΕΟΛΟΓΙΑ" 51 (1980), с. 49-61.
Bauer, B. *Geistliche Vaterschaft - Konturen einer Konzeption geistlicher Begleitung*, (Bonner dogmatische Studien, 30), Würzburg 1999.
Bettencourt T., *L'idéal religieux de Saint Antoine et son actualité*, в: *Antonius magnus eremita (356-1956). Studia ad antiquum monachismu spectantia*, ред. B. Steidle, OSB, (Studia Anselmiana 38), Roma 1956, с. 45-65.
Bianchi E. – Merton T., *Abba, dimmi una parola! La spiritualità del deserto*, пер. G. Dotti, Magnano 1989.
Bonato A., *L'idea di "vita communitaria" nelle opere di Basilio*, "Studia Patavina" 1 (1988), с. 15-35.
Borkowska M., OSB, *Wstęp*, в: *Starcy spod Gazy. Wybór pism Barsanufiusza, Jana, św. Doroteusza z Gazy*, пер. s. M. Borkowska, Kraków 1999, с. 5-20.
Boriello L., Croce G., Secondin B., *Duchowość chrześcijańska czasów współczesnych*, Kraków 1998.

Bouyer L., *La vie de S. Antoine. Essai sur la spiritualité du monachisme primitif*, Bégrolles en Mauges 1977.
Bunge G., *Geistliche Vaterschaft*, Regensburg 1988.
Батрух С., *Модель християнського життя у творах св. Василія Великого*, Львів 2007.
Войтенко А., *Формы монашеской организации в Египте IV – нач. V вв.*, http://www.hist.msu.ru/Calendar/1999/Apr/lomonos99/Voitenko.htm [10. 10. 2007].
Casto L., *La direzione spirituale come paternità*, Cantalupa 2003.
Cavénet M.,*Jalons pour une pratique du discernement spirituel: l'expérience de l'Eglise au III^e^ et IV^e^ siècles (Origines, Evagrius ...)*, "Lumière et vie" 4(2001), n. 252, c. 33-41.
Cencini A., *Od relacji do uczestnictwa*., Kraków 2004.
Chmielewski M., *101 pytań o życie duchowe*, Lublin 1997.
Chmielewski M., *Metodologiczne problemy posoborowej teologii*, Lublin 1999.
Chmielewski M., *Duc in altuml, t.1,* Częstochowa 2005.
Chmielewski M., *Duc in altuml, t.2*, Częstochowa 2007.
Chmielewski M., *Vademecum duchowości katolickiej*, Lublin 2004.
Chirpaz Fr., *Le discernement, vertu de l'intelligence*, "Lumière et vie" 4(2001), н. 252, c. 9-21.
Chryssavgis J., *Al cuore del deserto. La spiritualità dei padri e delle madri del deserto,* Magnano 2004.
Chryssavgis J., *Aspects of spiritual direction: the Palestinian tradition,* в: *The sixth century: end or beginning?* Brisbane 1996, c. 126-130.
Cole B., Conner P., *Pełnia chrześcijaństwa. Teologia życia konsekrowanego*, Poznań 1997.
Corcoran D., *Spiritual Guidance*, в: *Christian Spirituality. Origins to the Twelfth Century*, під ред. B. McGinn i J. Meyendorff, New York 1985, c. 445-452.
Cranenburgh H. van, *Étude comparative des récits anciens de la vocation de saint Pachôme*, RB 82 (1972), c. 280-308.
Cremaschi L., *Introduzione*, в: *Pacomio e i suoi discepoli. Regole e scritti*, ред. L. Cremaschi, Magnano 1988, c. 11-56, 181-205.
Cremaschi L., *La paternità spirituale nei padri del deserto*, "Parola, Spirito e Vita" 39 (1999), c. 237-246.
Cremaschi L., *La vita commune secondo Basilio*, в: *Basilio tra Oriente e Occideente. Convento intrernazionale "Basilio il Grande e il monachesimo orientale"*, Cappadocia, 5-7 ottobre 1999 a cura della Comunità di Bose, Magnano 2001, c. 93-110.
Читти Д., *Град Пустыня,* Санкт-Петербург 2007.
Damian T., *Theological and Spiritual Dimensions of Icons According to St. Theodore of Studion*, Lewiston 2002.
Daniluk M., Klauza K., *Podręczna encyklopedia instytutów życia konsekrowanego*, Lublin 1994.
Daniélou J., Marrou H. I., *Historia Kościoła, t. 1, tł., M. Tarnowska*, Warszawa 1986.
Dattrino L., *Il primo monachesimo*, Roma 1984.

Delhoughne H., *Le cenobitisme basilien*, RAM 46 (1970), с. 3-32.
Déroche V., *Ecriture, lecture et monachisme à la haute époque byzantine*, в: *Lire et écrire à Byzance [actes de la] Table ronde. XX^e Congrès international des études byzantines, 19-25 août 2001*, Paris 2006, с. 111-123.
Déroche V., *L'autorité des moines à Byzance du VIII^e au X^e siècle*, RB 103 (1993), с. 241-254.
Deseille P., Bianchi E., *Pacomio e la vita comunitaria*, Magnano 1998.
Deseille P., *L'évangile au désert,* Paris 1999[3].
Déseille Pl., *Le Père spirituel dans le monachisme primitif*, "Axes" 6 (1974), н. 4, с. 43-52.
Desprez V., OSB, *Cenobityzm pachomiański*, в: *Pachomiana Latina*, ред. M. Starowieyski, Kraków 1996, с. 15-82.
Desprez V., OSB, *Początki monastycyzmu: dzieje monastycyzmu chrześcijańskiego do Soboru Efeskiego (431)*, t.1 i 2, пер. J. Dembska, Kraków-Tyniec 1999.
Devilliers N., *Antonio e la lotta spirituale*, Magnano 1998.
Diehl Ch., *Figures byzantines*, Paris 1906.
Drączkowski F., *Trynitarny wymiar miłości chrześcijańskiej w przekazach biblijno-patrystycznych*, RTK 31 (1984) z. 4, s. 43-54.
Drączkowski F., *Miłość syntezą chrześcijaństwa*, Lublin 1990.
Drączkowski F., *Rewaloryzacja idei postów w nauczaniu Ojców Kościoła,* в: *Asceza odczłowieczenie czy uczłowieczenie*, ред. W. Słomki, Lublin 1985, с. 125-136.
Drączkowski F., *Poza miłością nie ma zbawienia*, Pelplin-Toruń 1996.
Driscoll J., *Eustazio di Sebaste e il primo ascetismo cappadoce*, в: *Basilio tra Oriente e Occideente. Convento intrernazionale "Basilio il Grande e il monachesimo orientale"*, Cappadocia, 5-7 ottobre 1999 a cura della Comunità di Bose, Magnano 2001, с. 13-29.
Ducellier A., *L'Église Byzantine. Entre Pouvoir et Esprit (313-1204),* (Bibliothèque d'Histoire du Christianisme 21), Paris 1990.
Dumeige G., *Médecin (Christ)*, DS, т. 10, с. 891-901.
Dumont P., *Vie cénobitique ou vie hésychaste dans quelques «typica» byzantins*, Chevetogne 1954.
Дзюрах Б., ЧНІ, *Історичний досвід виховання монаших осіб у Східній Церкві*, в: Патріярша Комісія у справах монашества, *Преображення у Господі. Матеріали конференції монашества УГКЦ «Покликання і формація», 2005 р.*, Львів 2006, с. 109-137.
Emilianos, Archimandrite, *Le rôle du père spirituel dans un monastère orthodoxe*, "Le messager orthodoxe" 27 (1984), н. 95, с. 19-21.
Evdokimov P., *Prawosławie*, tł. J. Klinger, Warszawa 1964.
Evdokimov P., *Wieki życia duchowego. Od Ojców pustyni do naszych czasów*, tł. M. Tarnowska, Kraków 1996
Evdokimov P., *La paternité spirituelle*, "Contacts" 19 (1967), с. 100-107.
Евдокимов П., *Этапы духовной жизни*, Москва 2003.
Елмор Т., *Наставництво. Як передавати свій життевий досвід іншим людям*, Мінськ 2002.
Felmy K. Ch., *Współczesna teologia prawosławna*., Białystok 2005.

Falletti M., *L'abate e la direzione spirituale*, в: *Figura e funzione dell'autorità nella comunità religiosa*, Alba 1978, с. 291-314.
Fernandez V. M., *La paternidad espiritual. Discreta realidad o vacía apariencia?* "Cuadernos Monásticos" 35 (2000), с. 477-493.
Fontrier A., *La paternité spirituelle chez les pères du désert et dans la tradition byzantine,* "Contacts" 19 (1967), с. 131-146.
Frank C., ***ΑΝΓΓΕΛΙΚΟΣ ΒΙΟΣ. Begriffsanalytische und begriffsgeschichtliche Untersuchung zum "Engelgleichen Leben" im frühen Münchtum***, Münster Westfalen 1964.
Frattalone R., *Kierownictwo duchowe dziś*, Warszawa 2001.
Gamble H. Y., *Books and Readers in the Early Church. A History of early Christian Texts (Early Monastic Libraries)*, New Haven-London 1995.
Ghini E., *Il "padre spirituale" secondo i monaci del deserto*, "Rivista di vita spirituale" 39 (1985), с. 29-47.
Górny J., *Wpływ św. Bazylego na rozwój życia monastycznego*, VoxP 3 (1982), с. 289-312.
Górski K., *Studia i materiały z dziejów duchowości*, Warszwa 1980.
Gołąb M., *Czy zakony są jeszcze Kościołowi potrzebne*?, Kraków 2003.
Goutagny E., *La paternité spirituelle chez saint Basile*, в: *Toi, suis-moi*! *Deuxième edition revue et corrigée. Mélanges offerts en hommage à E. Behr-Sigel*, Iași 2003, с. 80-88.
Gribimont J., *Pachomius der Ältere*, LThK, т. 7, ст. 1330-1331.
Gribomont J., *Histoire du texte des Ascétiques de s. Basile*, Louvain 1953.
Gribomont J., *Obéissance et Evangile selon Saint Basile le Grand*, VS Supplément 21 (1952), с. 192-215.
Gribomont J., *Saint Basile*, в: *Théologie de la vie monastique*, Paris 1961, с. 99-113.
Grün A., *Przewodnik po duchowości Ojców pustyni*, пер. A. Porębski, Kraków 2003.
Guillaumont A., *Aux origines du monachisme chrétien,* SO 30, Bégrolles en Mauges 1979.
Guillaumont A., *Die Wüste im Verständnis der ägiptischen Münche*, GuL 54 (1981), n. 2, с. 121-137.
Guillaumont A., *L'enseignement spirituel des moines d'Egypte, la formation d'une tradition*, в: *Maître et disciples dans les traditions religieuses. Actes du colloque, 15-16 avril 1988 organisé par le Centre d'histoire comparée des religions de l'Université de Paris-Sorbonne,* ред. M. Meslin, Paris 1990, с. 143-154.
Guillet J., *Discernement des esprits dans l'Ecriture*, DS, т. 3, с. 1222-1247.
Guy J. C., *Sur la paternité spirituelle*, "Collectanea Cisterciensia" 49 (1987), с. 186-189.
Hall J., *Spiritual Direction in the Monastic Tradition*, "Sisters Today" 62 (1990), с. 248-254.
Hamilton A., *Spiritual Direction in the Apoftegmata*, "Colloquium" 15 (1983) 31-38.
Hausherr I., *Il Padre spirituale: l'uomo di Dio*, "Monastica" 21 (1980), н. 3, с. 17-27.
Hausherr I., *La paternità di Dio rivelata in Gesù Cristo*, "Monastica" 15 (1974), н. 4, с. 17-26.
Hausherr I., *Le moine et l'amitié*, в: I. Hausherr, *Études de spiritualité orientale*, OCA 183, Roma 1969, с. 333-346.

Hausherr I., *L'imitation de Jésus-Christ dans la spiritualité byzantine*, в: *Études de spiritualité orientale*, OCA 183, Roma 1969, c. 217-245.
Hausherr I., *Siate imitatori del Padre*, "Monastica" 10(1969), н. 1, с. 2-5.
Hausherr I., *Vocation chrétienne et vocation monastique selon les Pères,* в: *Études de spiritualité orientale,* OCA 183, Roma 1969, c. 405-484.
Hevelone-Harper J. L., *Disciples of the Desert*, Baltimore and London 1997.
Hirschfeld Y., *The Judean Desert Monasteries in the Byzantine Period*, London 1992.
Hryniewicz W., *Człowiek w mocy Ducha Świętego. Zarys pneumatologii Ojców wschodnich*, Znak 29 (1977), nr 277-278, s. 775-793.
Hussey J.-M., *The Orthodox Church in the Byzantine Empire,* Oxford 1986.
Ісіченко І., Архиєпископ, *Монашество давнього Єгипту*, Харків 2002.
Kaczmarek T., *Ideały życia pustelniczego w IV wieku,* в: *Wczesnochrześcijańska asceza. Zagadnienia wybrane*, ред. F. Drączkowskiego i J. Pałuckiego, Lublin 1993, c. 59-71.
Kałowski J., *Życie braterskie we wspólnocie*, Warszawa 1999.
Kanior M., OSB, *Historia monastycyzmy chrzescijańskiego*, т. 1, Kraków 1993.
Kaplan M., *La chrétienté byzantine du début du VII^e siècle au milieu du XI^e siècle: images et reliques, moines et moniales, Constantinople et Rome*, Paris 1997.
Kaplan M., *Les moines et leurs biens fonciers à Byzance du VIII^e au X^e siècle: acquisition, conservation, et mise en valeur,* RB 103 (1993), c. 209-223.
Karlin-Hayter P., *Où l'abeille butine. La culture littéraire monastique à Byzance aux VIII^e et IX^e siècle*, RB 103 (1993), c. 90-116.
Kiernikowski Z., *Posługiwanie ojcostwu Boga*, Warszawa 2001.
Keller D., *Oasis of Wisdom, the Worlds of the Desert Fathers and Mothers*, Collegeville 2005.
Kłoczowski J., *Od pustelni do wspólnoty*, Warszawa 1987.
Kleina F., *Antonius and Ammonas. Eine Untersuchung über Herkunft und Eigenart der ältesten Mönchsbriefen*, ZKTh 62(1938), c. 326-341.
Krasicki J., *Rozeznawanie duchowe a kierownictwo duchowe*, "Życie duchowe" 1/2 (1995), c. 41-53.
Kudasiewicz J.,*Jezus historii a Chrystua wiary*, Lublin 1987.
Kudasiewicz J., *Odkrywanie Ducha Świętego*, Kielce 1998.
Kudasiewicz J., *Poznawanie Boga Ojca, Kielce* 2000.
*Księga świadków***.** *Martyrologium ekumeniczne*, wstęp E. Bianchi, tłum. K. Stopa, Częstochowa 2004**.**
Księga starców. wstępem opatrzył i opracował M. Starowieyski, tłum. M. Borkowska, Kraków 1983.
Казанский П., *История православного монашества на Востоке. ч. 1 і 2*, Москва 2000.
Коротков Ф., *Первоначальный общежительный Устав русских монастырей,* Ленинград 1986.
Кузнецов С., *Мужской общежительный устав*, Москва 2000.
Lacroix X., *Passeurs de vie. Essai sur la paternité*, Paris 2004.
Ladeuze P., *Pacomio*, DIP, т. 6, c. 1067-1073.
Larchet J.-P., *Thérapeutique des maladies spirituelles: une introduction à la tradition ascétique de l'Église orthodoxe*, Paris 1997.

Leloir L., *I Padri del deserto, maestri di vita spirituale*, "Ora et Labora" 37 (1982), c. 26-34, 68-75.
Langkammer H., *Bóg jako Ojciec w świetle Nowego Testamentu*, Radom 1999.
Leksykon duchowości katolickiej,red, M. Chmielewski, Lublin-Kraków 2002.
Lesne E., *Les livres, scriptoria et bibliothèques du 8e à la fin du 12e siècle,* Lille 1938.
Liszka P., *Charyzmat życia zakonnego*, Warszawa-Wrocław 2002.
Louf A., *Barsanufio e Giovanni un accompagnamento spirituale "concentrato"*, в: *Il deserto di Gaza. Barsanufio, Giovanni e Doroteo. Atti del XI Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa, sezione bizantina, Bose, 14-16 settembre 2003*, ред. S. Chialà i L. Cremaschi, Magnano 2004, c. 179-204.
Louf A., *L'abbé et l'accompagnement spirituel*, "Collectanea Cisterciensia" 62 (2000), c. 214-230.
Louf A., *Spiritual Fatherhood in the Literature of the Desert*, в: *Abba: Guides to Wholeness and Holiness East and West,* ред. J. R. Sommerfeld, Kalamazoo 1982, c. 37-63.
Lovato M. F., Mortari L., *Introduzione*, в: Barsanufio e Giovanni di Gaza, *Quaestiones et responsiones*, пер. M. F. Lovato e L. Mortari, Roma 1991, c. 40-44.
Лаба В., *Патрологія. Життя, письма і вчення отців Церкви*, Рим 1974.
Лобачевський С., *Св. Антоній Великий*, Одесса 1906.
Лурье В., *Призвание Авраама. Идея монашества и ее воплощение в Єгипте*, Санкт-Петербург 2000.
Ляхович Д., *Про спільнотне життя,* Львів 2005.
Ляхович Д., *Роздуми над основою християнського та монашого життя,* Львів 2005.
Madre Ph., *Dar rozeznawania duchowego*, Kraków 1993.
Manns F., *Abba. Au risque de la paternité de Dieu*, Paris 1999.
Marie-Anne Vanier, *Bóg Ojciec. Tajemnica miłości. Ojcowie Kościoła o Bogu Ojcu*, wydanie polskie przygotowali M. Starowieyski, J. Naumowicz, Warszawa 1999.
Marin E., *Les moines de Constantinople depuis la fondation de la ville jusqu'a la mort de Photius (330-898)*, Paris 1897.
Mata el-Maskine, *Saint Antoine ascète selon l'Evangile*, Bégrolles en Mauges 1993.
Merton T., *The Spiritual Father in the Desert Tradition*, "Cistecian Studies" 3 (1968), c. 3-24.
Meyendorff J., *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, tł. J. Prokopiuk, Warszawa 1984.
Miquel P., *Lexique du désert. Études de quelques mots-clés du vocabulaire monastique grec ancien,* SO 44, Bégrolles en Mauges 1986.
Misiurek J., *Zarys historii duchowości chrześcijańskiej*, Lublin 1992.
Misiurek J., *Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej, t. 1, (w. X-XVII),* Lublin 1994.
Misiurek J., *Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej, t. 2, (w. XVIII-XIX),* Lublin 1998.
Misiurek J., *Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej, t. 3, (w. XX),* Lublin 2001.
Misiurek J., *Męczennicy miłości i prawdy*, Rybnik 1999.

Misiurek J., *Matka Boża w dziejach duchowości katolickej*, Lublin 2006.
Misiurek J., Poplawski J. M., *Kierownictwo duchowe w służbie nowej ewangelizacji*, Lublin 2000, c. 101-119.
Mojek S., *Dialog w kierownictwie duchowym*, в: *Teologia duchowości katolickiej*, pr. zb., Lublin 1993, c. 348-351.
Morris R., *Legal Terminology in Monastic Documents of the Tenth and Eleventh Centuries*, JÖB 32 (1982), н. 2, c. 281-290.
Morris R., *Spiritual fathers and temporal patrons: logic and contradiction in Byzantine monasticism in the tenth century*, RB 103 (1993), c. 273-288.
Moskałyk J., Ikoniczna rzeczywistość osoby i Kościoła, Poznań 2007.
Moskałyk J., Nasze istnienie w Trójcy, в: Śladami mędrców, red. F. Lenort, Poznań 2006, c. 90-107.
Neri U., *Introduzione*, в: *Opere ascetiche di Basilio di Cesarea*, ред. U. Nero, пер. M. B. Artioli, Torino 1980, c. 9-45.
Neri U., *Introduzione,* в: Basilio di Cesarea, *Il battesimo*, Brescia 1976, c. 13-115.
Normand P., *Un seul Dieu et Père*, Montréal 1988.
Nowak A. J., *Osoba konsekrowana*, Lublin 2006.
Nowak A. J., *Nowy człowiek*, Rybnik 1998.
Nowak A. J., *Osobowość sakramentalna*, Lublin 1997.
Papachryssanthou D., *La vie monastique dans les campagnes byzantines du VIII^e^ au XI^e^ siècle*, "Byzantion" 43 (1973), c. 158-180.
Pargoire J., *L'Eglise byzantine de 527 à 847*, Paris 1905.
Pargoire J., *Les débuts du monachisme à Constantinople*, "Revue des questions historiques" 65 (1899), c. 101-113.
Pargoire J., *Les monastères doubles chez les byzantins*, EO 9 (1906), c. 21-25.
Perini G., *Il monachesimo antico. Detti e fatti dei «padri del deserto»,* "Divus Thomas" 89-90 (1986-1987), c. 531-567.
Plattig M. – Bäumer R., *The Desert Fathers and Spiritual Direction*, "Studies in Spirituality" 7 (1997), c. 42-54.
Popławski J.M., *Ojcieć duchowny*, w: *Leksykon duchowości katolickiej,* red. M.Chmielewski, Lublin – Kraków 2002, s. 604-605.
Popławski J.M., Reguła św. Augustyna i jej główne przesłanie, „Roczniki Teologiczne" 47 (2000) z. 5, s.19-25.
Portier Ch., *Le charisme de la paternité spirituelle dans l'Orient chretien*, машинопис, Paris 1985.
Puhało L., *Biblijne podstawy i znaczenie prawosławnego monastycyzmu*, tł. H. Aleksiejuk, Białystok 1994.
Пекар А., *Досконалий християнин. Чернечий ідеал св. Василія Великого,* Львів 2005.
Приліп О., *Старческе служіння в Греко-Католицькій Церкві в Україні на прикладі о. Павла Чучмана (1906-2001),* Люблін 2007 (mpsBKUL).
Приліп О., *Старчество і його віднова у студійському чернецтві УГКЦ*, в: Патріярша Комісія у справах монашества, *Преображення у Господі. Матеріали конференції монашества УГКЦ «Покликання і формація», 2005 р.*, Львів 2006, с. 139-156.

Поснов М., *История Християнской Церкви*, Брюссель 1964.
Raffin, P., O.P., *Les rituels orientaux de la profession monastique*, SO 4, Bégrolles en Mauges 1992.
Ravasi G., *La paternité de Dieu dans la Bible. Cycle de conférences bibliques*, Saint-Maurice 2002.
Regnault L., *La vie quotidienne des Pères du désert en Egypte au IV^e siècle,* Paris 1990.
Regnault L., *Théologie de la vie monastique selon Barsanuphe et Dorothée (VI siècle),* в: *Théologie de la vie monastique*, Paris 1961, с. 315-322.
Regnault L., *Wsłuchując się dziś w słowa Ojców Pustyni*, Kraków 1998.
Resch P., *La doctrine ascétique des premiers maîtres égyptiens du quatrième siècle*, Paris 1931.
Rousseau P., *Pachomius. The Making of a Community in Fouth-Century Egypt*, London 1985.
Roztworowski P., *Kierownictwo duchowe*, Kraków 1997.
Rubenson S., *The Letters of St. Antony. Origenist Theology, Monastic Tradition and the Making of a Saint*, Lund 1990.
Scrima A., *Il padre spirituale*, Magnano 2000.
Schork R. J., *Theodore the Studite*, St., NCE, т. 13, с. 877-878.
Sheridan, M., OSB, *Duchowość wczesnego monastycyzmu egipskiego*, в: *Duchowość starozytnego monastycyzmu. Materiały z międzynarodowej sesji naukowej, Kraków-Tyniec 16-19 listopada 1994*, ред. Marek Starowieyski, Kraków – Tyniec 1995, с. 19-29.
Sideras A., *Die byzantinischen Grabreden, Prosopographie, Datierung, Überlieferung 142 Epitaphien und Monodien aus dem byzantinischen Jahrtausend*, "Wiener Byzantinische Studien" 19 (1994), с. 97-100.
Słomka W., *Doświadczenie chrześcijańskie i jego rola w poznaniu Boga,* Lublin 1972.
Słomka W., *Świętość na świeckiej drodze życia*, Poznań 1981.
Słomka W., *Duchowość kapłańska*, Lublin 1996.
Soler J., *Die geistliche Mutterschaft im frühen Mönchtum als Anfrage an unsere Zeit,* "Erbe und Auftrag" 63 (1987), с. 167-183.
Sophrony, Archimandrite, *La paternité spirituelle. Notes d'un père spirituel athonite*, http://www.pagesorthodoxes.net/saints/paternite-spirituelle/pat-sophrony.htm [15. 11. 2007].
Сидоров А., *Древнехристиянский аскетизм и зарождение монашества,* Москва 1998.
Сидоров А., *У истоков культуры святости*, Москва 2000.
Сладкопевцев П., *Древние палестинские обители*, Санкт-Петербург 1899.
Смирнов С., *Духовный отец в древней восточной Церкви*, Москва 2003².
Смирнов С., *Древне-русскій духовникъ*, Москва 1913.
Смолич И., *Жизнь и учение старцев*, Москва 1992.
Соловьев А., *Старчество по ученію святых отцев и аскетов*, Москва 1995.
Соколов И., *Лекции по истории Греко-Восточной Церкви, т. 1*, Семипалатинск 1900.
Степовик Д., *Візантологія*, Івано-Франківськ 2002.

Špidlík T., *L'idéal du monachisme basilien*, в: *Basil of Caesarea. Christian, Humanist, Ascetic,* ред. P. J. Fedwick, offprint, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1981, c. 361-374.
Špidlík T., *La direzione spirituale nell'Oriente cristiano*, "Vita consacrata" 16 (1980), c. 502-514, 573-582.
Špidlík T., *La spiritualità dell'Oriente cristiano. Manuale sistematico*, пер. з фр. M. Donadeo, Roma 1995.
Špidlík T., S.J. – Tenace M. – Čemus R., S.J., *Questions monastiques en Orient*, Roma 1999. Іт. пер.: T. Špidlík, *Il monachesimo secondo la tradizione dell'Oriente cristiano*, Roma 2007.
Špidlik T., Gargano I., *La spiritualità dei Padri greci e orientali*, Roma 1983.
Stanula E., *Życie codzienne w klasztorze św. Doroteusza z Gazy*, в: Św. Doroteusz z Gazy, *Nauki ascetyczne*, пер. S. M. Borkowska, OSB, PSP 27, Warszawa 1980, c. 12-27.
Starożytne reguły zakonne tł. zbiorowe, wybór, wstęp i opr. M. Starowieyski, Warszawa 1980.
Sudbrack J., *Geistliche Vaterschaft - geistliche Mutterschaft*, "Communio" 28 (1999), c. 128-136.
Syméon Higoumène, *La paternité spirituelle*, http://www.pagesorthodoxes.net/saints/paternite-spirituelle/pat-symeon.html [24. 12. 2007].
Talbot A.-M., *The Byzantine family and the monastery*, DOP 44(1990), c. 119-129.
Tamburrino P., *Koinonia. Aspetti ecclesiologici del cenobitismo pachomiano del IV secolo*, Roma 1968.
Trisoglio F., *Basilio il Grande si presenta: la vita, l'azione, le opere*, Grottaferrata 2004.
Тацис Д., *Поучения старцев*, Москва 1999.
Terrinoni U., *Słowo Boże i śluby zakonne*, Kraków 2003.
Un padre per vivere. L'esperienza della figura paterna tra istanze religiose e socio-culturale. Scritti in onore di Dom Bruno Marin, ред. M. Maccarineli, Padova 2001.
Urbański S., Werbiński I., *Ze studiów nad duchowością chrześcijańską*, Warszawa 1992.
Urbański S., *Etapy życia duchowego, w: Teologia duchowości katolickiej*, dz. zb. pod red. W. Słomki, Lublin 1993, s. 263-305.
Уер К., *Внутрішнє Царство*, Київ 2003.
Van Molle M., *Vie commune et obéissance d'après les institutions premières de Pachome et Basile*, VS Supplément 23 (1970), c. 196-225.
Verlinde J. M., *Ojciec wszelkiego ojcostwa*, "Pastores" 2 (1999), н. 1, c. 11-21.
Vogüé A. de, *Experience of God and Spiritual Fatherhood*, "Monastic Studies" 9 (1972), c. 83-99.
Ware K., *Le royaume intérieur*, Paris 1996.
Weakland R., *The Abbot as Spiritual Father*, "Cistercian Studies" 9 (1974), c. 231-238.
Wellesz E., *A History of Byzantine Music et Hymnography,* Oxford 1961.
Weron E., *Kierownictwo duchowe*, Poznań 1993.
Wider D., *Bądź im pasterzem*, Kraków 2004.

Wilson N. G., *Scholars of Byzantium*, London 1983.
Wipszycka E., *Egipt – ojczyzna mnichów*, в: *Apoftegmaty ojców pustyni. Gerontikon. Księga starców*, т. 1, Kraków-Tyniec 2004, с. 15-64.
Wolter W., *The Principles of Monasticism*, London 1962.
Žyvojinovič M., *The Spiritual Father of the Monastery of Chilandar*, JÖB 32 (1982), н. 2, с. 247-256.

Список ілюстрацій

1. Західний фасад церкви Святого Йоана (Студійського), Константинополь 22
2. Капітел із XVII століття з церкви Святого Йоана (Студійського) 22
3. Східний бік церкви Святого Йоана (Студійського) 66
4. Золоті Ворота (у Стіні Теодозія в Константинополі), неподалік Студіону 100
5. Капітел з VII століття з церкви Святого Йоана (Студійського) (служив туркам мішенню до стріляння з пістоля) 155
6. Крипта на південно-західному боці церкви Святого Йоана (Студійського) 155
7. Частина сторінки студитського Псалтиря з XI століття: Теодор і Никифор перед імператором 156

Логос Λογος Logos
Наукове видання

ієромонах ВЕНЕДИКТ (Валерій Алексійчук)

НАСТОЯТЕЛЬ ЯК ДУХОВНИЙ ОТЕЦЬ

Дослідження у світлі творів
і навчання преп. Теодора Студита (759-826)

Літературний редактор
Галина Теодорович

Художній редактор
Мар'яна Пелех

Верстка
Юрій Пелех

Підписано до друку 11.11.2008 р. Формат 70x100/16.
Папір офсетн. Гарнітура PetersburgTT. Офсетний друк.
Ум. друк. арк. 14,1. Ум. фарбовідб. 14,8. Обл.-вид. арк. 9,1.

Видавництво «Свічадо»
79008, а/с 808, Львів, вул. Винниченка, 22
тел. (032) 297-16-33, (0322) 74-23-09
e-mail: post@svichado.com
url: www.svichado.com