

УКРАЇНСЬКИЙ КАТОЛИЦЬКИЙ УНІВЕРСИТЕТ

ЛЬВІВСЬКА ДУХОВНА СЕМІНАРІЯ

Філософсько-богословський факультет

**Монашество у законодавстві
Вселенської Церкви на Сході
(перше тисячоліття)**

Дипломна робота

студента VII-го курсу
Мануїла (Миколая Пишковича)

Науковий керівник –
о. ліц. Тарас Коцюба

Львів – 2005

Зміст

Зміст	2
Вступ	4
Попередні завваги	4
Структура праці	7
1. Канонічні підстави церковного життя.....	9
1.1. Поняття Церкви та її правового життя	9
1.2. Джерела	10
1.2.1. Матеріальні джерела	10
1.2.2. Формальні джерела: загальноцерковні збірники.....	12
1.2.3. Формальні джерела: специфічно чернечі збірники.....	15
2. Монашество: основні риси, історія, специфіки	19
2.1. Свідомість Церкви щодо монашества. Проблеми у зрозумінні цього феномену.....	19
2.2 Чернецтво: історичний огляд	22
2.3. Специфіки розвитку монашества у різних вітках християнства...	25
3. Монашество як канонічно-правова інституція	32
3.1. Монашество: місце у церковній структурі	32
3.2. Про чернечі спільноти	35
3.3. Роль старця	38
3.4. Новіціат	41
3.5. Постриг у чернецтво	42

3.6. Поняття клявзури	46
3.7. Монашество і священство	48
3.8. Єпископство і монашество	51
3.9. Чернецтво і Свята Тайна Покаяння	54
3.10. Залишення монашого стану і наслідки цього акту	57
Висновки	61
Бібліографія	66
1. Джерела	66
2. Допоміжна література	67

Вступ

Попередні завваги

Мабуть, не так багато знайдеться людей, які вважаючи себе членами Церкви (незалежно від того – Східної чи Західної), водночас рішуче б заперечували будь-яке значення у її житті такого феномену як монашество. Адже, як бачимо, навіть протестанти, які у свій час рішуче відкинули чернецтво, поступово почали переосмислювати власне наставлення до цього явища. Ілюстрацією до чого може служити, між іншим, діяльність екуменічної спільноти брата Роже Шютца у Тезе. Проте, й надалі можемо бачити різноманітні бачення того, що таке монашество? Яка його сутність? А також часто залишається дискутованим питання щодо його місця у самій церковній структурі, чи це є “щось”, що має своє органічне місце у Церкві чи просто “наріст” пізнішого походження, часто спочатку ворожий Церкві¹, який довелося поступово “інкорпорувати” у церковний організм?

Саме останнє питання привернуло мою увагу. І у даній праці я намагатимусь розглянути чернецтво з правової точки зору, адже “правовий первень – це також невід’ємний елемент церковного організму”, як слушно зауважив о. В. Ципін², голова Патріаршого Суду РПЦ. А оскільки основні напрямні лінії богопосвяченого життя, особливо для східної гілки християнства, сформулювалися уже в I тисячолітті, саме тому основна увага буде приділена цьому етапові розвитку чернецтва. Адже знаючи які коріння у цього явища, ми краще зможемо зрозуміти, чому монашество є саме таким, а не інакшим. Проте, я також не буду оминати і сучасний стан чернецтва,

¹ Наприклад, францісканець, отець Леонард Гольц, говорить про “чернечі групи”, які: “з’явилися без допомоги церковної адміністрації, часто не дивлячись на її початкову боязнь і всупереч її спротиву, а нерідко і в постійній конфронтації з нею...” (див.: Леонард Хольц ОФМ. *История христианского монашества*. Санкт-Петербург: Издательство Святого Хреста, 1993, с. 28).

² Див.: Протоиерей Владислав Цыпин. *Церковное право*. [Москва]: Круглий стол по религиозному образованию в РПЦ, 1996, с. 10.

вказуючи на основні зміни (якщо такі відбулися) у ньому в Церквах візантійської і латинської традицій.

Звичайно, для того, щоб була розглянута правова сторона чернецтва, потрібно показати, яке місце воно мало у самій свідомості “люду Божого” та висвітлити хоча б загальні фрагментарні штрихи історичного розвитку монашества. А на основі всіх вище перелічених чинників, ми зможемо зробити певні висновки, які, надіюся, зможуть послужити хоча маленькою цеглинкою в зрозумінні іночества, яке, за словами преподобного Ісаака Сірина є “похвалою Церкви Христової³” і завжди служило дороговказом для тих, що “намагалися з більшою свободою йти за Христом та докладніше його наслідувати...⁴”.

Нажаль, дуже часто, навіть серед церковних людей, можемо зустріти негативне наставлення до права, адже воно начебто суперечить тій свободі, яку отримує людина у Христі. Тим більше, що може мати спільного іночество із такою сухою, “неоухотвореною” ділянкою як законодавство⁵? Проте, “канонічне право забезпечує об’єктивність і справжність церковного життя⁶”. І що цікаво: саме ці явища, якими воно займається є або небезпечними (злочини), або дуже важливими (ієрархія, таїнства) для Церкви. Це послужило ще одним приводом для того, що я спробую розглянути чернецтво із правової сторони. Бо хоча канонами не “виміряєш” особистої святості конкретного ченця (як і будь-якого вірного), проте правові норми, у певній мірі, дозволяють сказати: це є монашество, а це – не воно.

Джерелами для даної праці можуть служити, насамперед правові документи церковного життя I тисячоліття, а також внутрішні монастирські устави. Окрім того,

³ Авва Ісаак Сиринь. *Слова подвижнические*. Москва: Правило веры, 1993, с. 340.

⁴ Декрет про пристосоване оновлення чернечого життя//*Документи Другого Ватиканського Собору*. Львів: Свічадо, 1996, с. 247.

⁵ Цікавою ілюстрацією тут може служити реакція двох сучасних богословів УГКЦ, які, коли довідувалися про тему праці, спочатку висловлювали своє здивування, а потім – починали жартувати на тему “закону і благодаті”, з чого випливало, що чернецтво і канонічне право – поняття дещо несумісні.

⁶ Ліберо Джероза. *Церковне право*. Львів: Свічадо, 2001, с. 14.

мною частково будуть використані твори тогочасних авторів, які мають не лише духовну чи історичну, але і канонічно-правову цінність. Також важливими для розуміння монашества і його впливу на формування церковного законодавства у різних аспектах мають і дослідження більш сучасних авторів, як наприклад, монографія професора Сергія Смірнова “Духовний отець у Древній Східній Церкві”. З цієї причини я також скористаюся цією та подібними до неї працями.

Тут варто зазначити декілька моментів щодо термінології, яка вживатиметься у роботі. Отож, терміни “монашество”, “чернецтво” та “іночество”, я буду використовувати як взаємозамінні, за виключенням окремо зазначених моментів⁷. Це ж стосується слова “богопосвячене життя”⁸. Також взаємозамінними будуть терміни “церковне” і “канонічне” право. Адже лише у західній традиції існувало таке розрізнення, що канонічне право складається із норм, які визначають не тільки церковні, але й інші правові відносини, до яких має стосунок Церква. У той час, як церковне право мало за свій предмет виключно справи і відносини чисто церковні. Проте, на Сході такого розрізнення не існувало⁹.

Щодо найменування “Вселенська Церква”, то воно відноситься до нерозділеної Церкви першого тисячоліття. Синонімом до неї є термін “Католицька (Кафолічна) Церква”, який буде інколи використовуватися на окреслення Вселенської Церкви у другому тисячолітті. Звичайно, виключно саме ця церковна спільнота є вповні православною, проте термін “Православна Церква”, згідно традиції, вживатиметься для окреслення цієї Церкви, яка не є у сопричасті з Римським Престолом. Якщо

⁷ Оскільки, наприклад, термін “інок” означає людину, яка є в передмаці чернецтва, у той час, як “монах” уже є повноправним ченцем. Тут можна провести аналогію з подружжям, де є поняття “заручин” та “одруження”.

⁸ Саме поняття “богопосвячене життя” у стислому розумінні в Католицькій Церкві є значно ширшим ніж “монаше життя”. Тобто всі монахи є богопосвяченими особами, проте не всі богопосвячені особи – монахами.

⁹ Див.: А. С. Павлов. *Курс церковного права*. Санкт-Петербург: Лань, 2002, с. 11-12.

впливе потреба згадати Церкви, що не рецептували Халкедонський та наступні Собори, до них застосовуватиметься термін “Ортодоксійні Церкви”.

А відносно термінів “Східна Церква” чи “Західна Церква”, то окрім спеціально зазначених випадків, вони будуть чисто інструментально відноситися на означення відповідних традицій єдиної Вселенської Церкви.

Структура праці

Щодо самої структури моєї роботи, то вона буде складатися із трьох частин. У першій частині, найменшій за об’ємом, під назвою “Канонічні підстави церковного життя”, будуть представлені ті чинники, на підставі яких функціонують у канонічно-правовому вимірі Церква та її установи (у тому числі – і чернецтво), оскільки в інакшому випадку буде незрозумілою сама постановка проблеми. Окрім того, коротко розгляну внутрішні статuti монашого співжиття – “Типікони” і “Устави”. Проте, вони будуть представлені настільки, наскільки це є потрібно для зрозуміння рецепції чернецтва всією церковною спільнотою.

Друга частина праці під назвою “Монашество: основні риси, історія, специфіка”. Тут буде розглянуте саме монашество, здійснено його короткий богословський аналіз, а також історичний огляд та шлях розвитку у Церкві. Звичайно, особлива увага буде приділена чернецтву в Церкві візантійської традиції першого тисячоліття, проте саму історію чернецтва буде доведено до сьогодення, що дасть кращу можливість для цілісного бачення цього явища.

І на завершення, третя частина під назвою “Монашество як канонічно-правова інституція”. Тут буде здійснено своєрідний синтез двох попередніх частин. Цей синтез можна було здійснити принаймні трьома шляхами. Перший – це просто брати всі згадки у різних законодавствах і розглядати їх у хронологічному порядку. Другий – це з оглядом на важливість джерел, наприклад: спочатку Вселенські, потім – помісні

собори, а врешті – вислови тогочасних авторів. Проте, такі підходи, незважаючи на свою ясність і простоту могли би прогрішити фрагментарністю. Таким чином, темі загрожувало би її нерозкриття. З цієї рації я піду третім шляхом – спробую виділити із загальних правових матеріалів про чернецтво саме ті, які висвітлюють найбільш важливі аспекти богопосвяченого життя. Тому дана частина представить деякі штрихи іночеського життя як юридично-правової інституції у бутті християнства, його канонічні установи. Чернецтво постане тут перед нами не як внутрішній духовний феномен, а більше у тій “видимій” стороні, у якій воно являється перед людьми. Буде розглянуто такі конститутивні речі для чернецтва як монаший постриг, старчество (надзвичайно важливе для східного іночества) та новіціат. А також, я зверну увагу на його взаємовідношення із пресвітерством та єпископською владою, по можливості досліджу наслідки залишення чернечого стану. Гадаю, що саме такий підхід найбільш адекватно розкриє досліджуваний об’єкт.

1. Канонічні підстави церковного життя

1.1. *Поняття Церкви та її правового життя*

Спочатку слушним буде сказати у декількох реченнях про саму природу та походження Церкви, щоби показати у якому зв'язку з нею є церковне право і наскільки воно їй потрібне. Отож, засновником Церкви є Богочоловік Ісус Христос, який і є її Главою. Церква призначена для того, щоби приводити людей до спасіння. А середниками в цьому є благодать Святого Духа та заповідане їй божественне Об'явлення¹⁰, яке тлумачить апостольський уряд Церкви. У своєму земному існуванні Церква не є обмеженою якимось часом, державою чи нацією. Вона залишається і далі такою, що є “не від світу цього”, оскільки її звершення відбудеться тільки у небесній славі в часі звершення повноти. А на даний час тут маємо єдність не лише земних членів спільноти, але й поєднання спільнот земної й небесної, які безнастанно спілкуються між собою¹¹. І хоча самі формулювання є наслідком поступової кристалізації вчення Церкви, але вищенаведене самоусвідомлення еkleзійної спільноти було актуальним і для I тисячоліття.

Як бачимо, церковна спільнота не є виключно явищем, що займається “містикою”. Це не тільки внутрішньо-духовний союз людей однакових переконань. У світі вона виступає як зовнішня спільнота. Саме тому Церква має видимий устрій і твердо відрегульований зовнішній порядок, який є необхідним для того, що вона могла виконувати свою місію. Окрім того, вона постійно вступає у зв'язки з іншими спільнотами, а також людьми, які не визначають себе як таких, що належать до неї. Таким чином, церковне право в об'єктивному змісті є, як влучно зауважив прот. В. Певцов, “сукупністю всіх норм чи законів, якими керуються життя і відносини

¹⁰ Див.: Протоіерей В.Г.Пѣвцовъ. *Лекції по церковному праву*. С.-Петербург: Типо-литографія с.-петербургской одиночной тюрьмы, 1914, с. 3.

Церкви, як видимої самостійної спільноти”. А в суб’єктивному це – “сукупність різних прав і обов’язків, які належать членам Церкви у співвідношенні з їхнім різним положенням у церковній спільноті¹²”. Як бачимо, канонічне право відіграє тут важливу роль, служачи своєрідним “регулятором” життя Церкви.

1.2. Джерела

Як католицькі так і православні каноністи розрізняють два типи правових джерел: матеріальні і формальні. Під матеріальними джерелами розуміються особи та інститути, які створюють правові норми. А формальні джерела – це документи, пам’ятники, у яких ці норми викладено.

1.2.1. Матеріальні джерела

Першоджерелом церковного права є воля Засновника Церкви. Саме в Його Одкровенні є не лише догмати віри та моральні заповіді, але сюди включені також вчення Спасителя про устрій Церкви, способи підтримки миру та чинності в церковній спільноті, засоби відновлення порушеного порядку. Власне ці сторони Христового вчення носять, так би мовити, правовий характер¹³. Інша назва цього джерела – Святе Письмо, особливо Нового Завіту, оскільки саме тут списані всі діяння та вислови Спасителя.

Другим матеріальним джерелом права є сама Церква. У строгому змісті першоджерелом всіх її дій теж є Боже Одкровення. Але не варто ототожнювати церковне законодавство із Божим, між ними існує, хоча часто і ледь розрізнявана, проте межа. Сюди також входять священне та церковне Передання, про яке уже

¹¹ Див.: Догматична конституція про Церкву, с. 145-151.

¹² П’явцовъ. *Лекції по церковному праву*, с. 4.

¹³ Див.: Цыпин. *Церковное право*, с. 28.

говорили церковні письменники в кінці II ст., наприклад св. Іринея Ліонський чи Тертуліан¹⁴.

Приблизно з того ж II ст. у Церкві починають вироблятися конкретні канони і приписи, які в основному сформулювалися на помісних соборах. Тут не лише приймалося догматичні дефініції, які допомагали вирізнити православне віровчення серед скопища численних ересей та пересад, але і окреслювалися основні напрямки як зовнішнього, так і внутрішнього церковного життя. Поступово, деякі з таких Соборів набирали характеру Вселенських внаслідок їхньої рецепції Божим людом¹⁵, а значить – непомильних¹⁶. Приблизно у ці ж часи почало викристалізуватися розуміння про особливість служіння Петра – Апостольського Престолу Риму. Як наслідок, Папа є теж у найширшому змісті цього слова законодавцем Церкви *motu proprio*. Проте для Православної Церкви він не є таким авторитетом. Щодо Церкви I тисячоліття, яка розглядається у даній праці, то для неї Римський Архієрей також служив беззаперечним авторитетом, принаймні у спірних питаннях, але нерідко – і законодавчих. Численні підтвердження цьому знаходяться у творах Отців¹⁷.

¹⁴ Див. відповідні цитати у: Пфвцов. *Лекції по церковному праву*, с. 7.

¹⁵ Наприклад, перший із Соборів, що усвідомлював себе як Вселенський був Ефеський Собор 431 р. I саме Отці цього Собору визнали як вселенський Нікейський Собор 325 р., який себе ще не вважав за такого (див.: *Sobór Nicejski I (325): Wprowadzenie//Dokumenty Soborów Powszechnych*. Kraków: Wydawnictwo WAM-Księża Jezuici, 2003, t. I, s. 21.)

¹⁶ Щоправда, професор Павлов резервує таку непомильність виключно догматичним визначенням Вселенських Соборів, а щодо дисциплінарних – ні. Це він обґрунтовує тим, що відносно багатьох положень Соборів між Сходом і Заходом не було одностайності в їхній рецепції (див.: Павлов. *Курс церковного права*, с. 45).

¹⁷ Зокрема, у листі преп. Феодора Студита та його сподвижників до папи Пасхалія I від 817 р. є слова, що Папа – “апостольська глава, Богом піднесений пастир Христових овець, який має ключі від небесного царства, камінь віри, на якому воздвигнута кафолична церква” (Преподобный Феодор Студит. *Творения*. С.-Петербург, [1908], т. 2, с. 345). А у листі до того ж папи, написаного у 818 р., преподобний називає папу “направду незабрудненим і непідробним джерелом православ'я...” (там же, с. 346). Звичайно, цитовані листи не є канонічними постановами, але вони характеризують сприйняття папи особою візантійської традиції напередодні розколу. А що подібне розуміння було вже швидше показують слова св. Іринея Ліонського з II ст., де у своєму творі “Проти ересей” він каже: “Свята римська церква, матір і володарка всіх церков, має бути запитувана у всьому, що стосується віри” (цит. згідно з: Свящ. Кн. А. Волконській. *Католичество и священное предание Востока*. Париж, 1933, с. 141).

1.2.2. Формальні джерела: загальноцерковні збірники

Конкретними джерелами, з яких можемо почерпнути відомості про ставлення Церкви до того чи іншого явища є постанови різного рангу соборів, декрети і розпорядження пап та патріархів, збірники церковних законів, дисциплінарні витяги із творів Святих Отців. Але у даній частині я зупинюся саме на тих джерелах, які були актуальними для Східної Церкви на зламі тисячоліть.

Отож, особливий розвиток кодифікація церковних документів отримала у той час, коли Церква після едикту імператора Феодосія I у 380 р. стала не просто толерованою, але державною¹⁸. Такий статус, поряд із численними проблемами, які виникли внаслідок вищезгаданого становища¹⁹, сприяв тому, що виникали не тільки чисто канонічні збірники, де знаходилися виключно церковні приписи. Поряд з ними існували і світські збірники, які включали у себе виключно державні закони, що стосувалися церковних справ. І, нарешті, існували змішані збірники, які склалися як із світських, так і церковних законоположень – т.з. номоканони (від грецьких слів νόμος – закони і κανόνες – канони²⁰). Найвідомішими із них були “Номоканон Йоана Схоластика” із VI ст., та авторитетний канонічний збірник Візантійської Церкви, який кінцево був сформований у 883 р. і відомий під назвами “Номоканон XIV титулів” чи “Номоканон патріарха Фотія²¹”. З часом цей збірник, який був зручним у використанні та ввібрав у себе усі здобутки тогочасної правотворчості, витіснив на Сході всі інші компіляції. Аж врешті Константинопольський Собор 920 р. торжественно утвердив “Номоканон XIV титулів” як кодекс, загальнозобов’язуючий для Церкви²². Саме з цієї

¹⁸ Див.: Daniel Olszewski. *Dzieje chrześcijaństwa w zarysie*. Kraków: Znak, 1996, s. 48.

¹⁹ Наприклад, дуже часто імперія пробувала використовувати Церкву, як “духовне відомство”, яке має пропагувати її політику. З другої сторони, нерідко дехто із церковних діячів міг спокуситися на те, щоби використати державу з метою успіхів “у світі цьому”.

²⁰ Перший термін застосовувався до світських законів, а другий – виключно до церковних.

²¹ Щоправда, існують сумніви відносно авторства патріарха Фотія. Та й загалом, сам Номоканон перетерпів численні редакції та доповнення (див.: В. Н. Бенешевич. *Канонический сборник XIV титуловъ*. С.-Петербург, 1905, с. VII-VIII).

²² Тут слід сказати, що “Правила Православної Церкви” із тлумаченнями єп. Никодима, на які я не раз буду посилаюся, містять у собі фактично той же зміст, що і Синтагма “Номоканону XIV титулів”

причини нижче я детальніше розгляну його. До речі, для Православної Церкви він (а саме його друга частина – “Синтагма”) і до сьогоднішнього дня є своєрідним “Канонічним кодексом”²³.

Отож, “Номоканон XIV титулів” складається з передмови та двох частин. У першій частині, яка носить назву “XIV титулів”, є тематичний вказівник, згідно з яким у кожній з чотирнадцяти частин (титулів) можна було віднайти потрібну тему. Окрім того, під кожною рубрикою наводяться відповідні світські закони, які стосуються даного титулу. Натомість, у другій частині збірника під назвою “Синтагма” є розміщені тексти канонів у хронологічному порядку²⁴:

- 1 На першому місці тут розташовані, як і у всіх інших канонічних збірниках східної традиції, 85 правил Святих Апостолів²⁵.
- 2 Далі – Правила Вселенських Соборів. Сюди ввійшли перші сім Соборів, але оскільки V і VI не мали дисциплінарних постанов, то їх доповнили канони Трульського, т.з. п’ято-шостого собору 691-692 рр²⁶.
- 3 На третій позиції є правила вибраних десяти помісних соборів, що відбулися між 314-879 роками.
- 4 Далі йдуть вибрані правила дванадцяти Святих Отців (III-V століть), які уже на тому ж Трульському соборі були зведені в ранг обов’язкових для Східної Церкви²⁷, у кінці VIII ст. до них ще додалося правило патріарха Тарасія.

(порівняй: *Правила Православної Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского*. Москва: Отчий дом, 2001, т. I, с. 8-9 та Бенешевичь. *Канонической сборникъ*, с. 87-90), звичайно, без вищезгаданих тлумачень.

²³ Професор Алексій Павлов вживає без усяких лапок для цього збірника термін “Канонічний кодекс східної церкви” (див.: Павлов. *Курс церковного права*, с. 65).

²⁴ Детальніше про їхню кількість та походження можна дізнатися з будь-якого підручника по церковному праві православних авторів (див. Бібліографію в кінці роботи).

²⁵ Існують численні суперечки про те, наскільки дані правила походять із апостольських часів. Більшість дослідників виводять їхнє місце і час постановня з Антіохії IV ст. Західна Церква, починаючи з VI ст., прийняла лише 50 перших канонів.

²⁶ Західна Церква також не признавала за всіма правилами цього собору авторитету вселенськості.

²⁷ Див.: Протоиерей Владислав Цыпин. О канонах с толкованиями епископа Никодима (Миладша)// *Правила Православної Церкви*, т. I, с. VII.

Ці правила обіймали собою значну сферу церковного життя, проте їхньою проблемою було (і надалі залишається) те, що вони часто дублювалися, а інколи (хоча і в деталях) взаємозаперечувалися. Адже це не окремий кодекс, а збірка, яка сформувалася протягом довгого часу та в різних місцях. І Отці, хоча й натхнені Духом, видавали конкретний припис для даного виклику. Проте, слід зауважити, що “Номоканон XIV титулів” був перекладений у нас, на Русі, вже в XI ст²⁸. А пізніше він ліг в основу “Кормчої книги” св. Сави Сербського, яка з XIII ст. стала загальноприйнятою в Київській державі у якості канонічного кодексу.

Щодо Західної Церкви то для неї таким кодексом став збірник “Concordia discordantium canonum” (т.з. “Декрет Граціана”) монаха Граціана, укладений в 1140 р. Це була досить вдала спроба гармонізувати церковні закони та уникнути суперечностей у їхньому застосуванні²⁹, тому він швидко витіснив усі інші збірники, які до того часу циркулювали на Заході. Проте, цей кодекс немає прямого відношення до досліджуваної теми, тому я не приділю йому детальної уваги.

Окрім тих законодавчих актів, які ввійшли до “Номоканону XIV титулів”, у Візантії I тисячоліття великим авторитетом користувалися й інші канони та правила, які нерідко входили до різних канонічних компіляцій. Це “65 Правил Св. Йоана Посника” (VI ст.), “49 Правил та послання Св. Никифора Ісповідника” (IX ст.). Також було багато канонічних правил, сформульованих на основі витягів із творів Отців IV-V століть, які набули статусу юридичних, хоча і не ввійшли у якісь поважніші збірники³⁰.

²⁸ Див.: Павлов. *Курс церковного права*, с. 84. Хоча інші каноністи піддають сумніву це твердження А. Павлова.

²⁹ Див.: Джероза. *Церковне право*, с. 14.

³⁰ Детальніше див. у: *Правила Православної Церкви*, т. I, с. 42-44.

1.2.3. Формальні джерела: специфічно чернечі збірники

Приблизно із середини IV ст. розпочалося формування монаших уставів. Як бачимо, вони почали виникати приблизно у цей ж час, коли і перші канонічні збірники. Проте, особливістю чернечих уставів було те, що вони служили виключно для потреб цієї категорії християн, які йшли шляхом чернецтва³¹. Але навіть ті чернечі устами які існували, не були загальними для всіх монахів, а тільки для т.з. кеновітів, тобто тих, які проживали у спільноті. Відносно ж анахоретів, тобто ченців-самітників, то кожен із них мав свій “устав”, який базувався на євангельських радах та Святому Письмі, а також власному досвіді даного подвижника³². Окрім того, певним авторитетом для анахоретів служили вислови відомих ченців, наприклад преп. Антонія Великого (251-356)³³. Проте, є самозрозумілим, що про якісь конкретні устами говорити не доводиться.

Перед тим, як розглянути основні законодавчі чернечі збірники, які носять назву “Уставу” чи “Типікону”, варто сказати декілька зауважень про особу т.з. старця, роль якого, особливо для східного чернецтва, є важко перецінити. До речі, навіть для сучасної Православної Церкви інститут старчества вважається хоча важкодоступним, проте реальним ідеалом. Отож, “той хто шукав монашого подвигу, залишивши світ, йшов до досвіченого подвижника, поступав під його керівництво, і подвижник ставав для нього аввою – старцем”. Що цікаво, для даної особи, “у волі і розсуджені старця містилася вся дисципліна внутрішня і зовнішня, монаша і монастирська³⁴”. Авторитет цієї особи був настільки великим, що у преп. Йоана Ліствічника можемо знайти такі слова: “краще згрішити перед Богом, ніж перед отцем [тобто старцем] своїм; тому що

³¹ До речі, цікавим є те, що Понтифікальна Комісія для перегляду Східного канонічного права (яка була предтечею випуску ККСЦ) у одному із своїх “Повідомлень” (Nuntia) пояснила, що чернечих законодавств стосується термін “партикулярне право” (цит. згідно з: Kuriakose Bharanikulangara. *Particular Law of the Eastern Catholic Churches*. New York: Saint Maron Publications, [1996], p. 24. Note 2).

³² Тут варто зауважити, що у східній чернечій традиції дуже важливою була постать старця, якого мав кожен інок.

³³ Див.: *Древніе иноческие уставы*. (собранные епископом Теофаном). Москва, 1892, с. V.

коли ми прогнівили Бога, то наставник наш може Його з нами примирити; а коли ми наставника ввели у збентеження, тоді уже нікого не маємо, хто б заступався за нас³⁵”.

Наслідком такої настанови були конкретні юридичні результати. Зокрема, є відомим випадок із 720-х років, коли внаслідок заборони старця послушник не міг вживати хліба. Після смерті свого наставника, яка дуже швидко наступила після цього випадку, інок шукав тих, хто би міг звільнити його від непосильної епітимії. Брата відсиляли до щораз старших. Врешті справа дійшла до патріарха Константинополя св. Германа, який скликав спеціальний соборчик у цій справі. Вислід для цього ченця був невтішним – ніхто не взяв на себе сміливості розршити монаха від старцевої заборони³⁶. Як бачимо, хоча для сучасного християнина (і навіть пересічного монаха) дана ситуація виглядає, м'яко кажучи, дивною, але старець тут був першою і останньою інстанцією.

Проте, такі відносини були характерними для ченців-анахоретів, а для кеновійного життя, де також були старці, не останню роль відігравали устави, які регулювали внутрішньо та зовнішньомонастирські відносини, не суперечачи бінарному зв'язку старець-послушник.

Щодо конкретних Уставів, то найпершим із них був написаний св. Пахомієм Великим у першій половині IV ст., коли під його керівництвом зібралося декілька тисяч братів в єгипетській пустелі. Цей устав послужив зразком для св. Василя Великого, який написав свої правила, що спочатку були введені у Кападокії, а пізніше поширилися по всій християнській Візантії і поза її межами, та є актуальними для православного чернецтва по сьогоднішній день. Поступово правила св. Василя лягли в основу правил св. Сави Освяченого (VI ст.) та преп. Феодора Студита (IX ст.). Останні

³⁴ Профессор С. И. Смирнов. *Духовный отец в Древней Восточной Церкви*. Москва: Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 2003, с. 23.

³⁵ Преподобный Иоаннъ. *Лествица*. Сергієвъ Посадъ, 1908, с. 57.

³⁶ Див.: Смирнов. *Духовный отец*, с. 190-192.

правила, у свою чергу, зреформував патріарх Алексій Студит (XI ст.), видавши студійський Типікон³⁷, де були дві частини: богослужбова (яка не має прямого відношення до канонічного права) та ктиторська. Загалом, на сьогоднішній день є відомими крім Уставів св. Пахомія і св. Василя ще 17 Уставів VI-XIII століть³⁸. Тут слід додати, що класичні візантійські Типікони склалися з трьох частин: у першій, “ктиторській” частині, описувалися літургічні обов’язки монастиря щодо ктитора (молитви, поминання і т.д.); у другій – властиво правила, устав чернечого співжиття; а в третій частині розглядалися інвентар і дотації обителі³⁹.

Щодо Заходу, то перший Устав тут написав св. Йоан Касіян (IV ст.), який довгий час жив у монастирях пахоміанської традиції в Єгипті. І саме його правила послужили взірцем для “Батька західного чернецтва” – преп. Венедикта, який уклав свій устав у VI ст⁴⁰. Уже в другому тисячолітті на основі Венедиктових правил розвивалося усе західне чернецтво, коли були написані численні правила і конституції, які, проте, не входять у хронологічні рамки даної праці.

З усього вищенаведеного можемо побачити, що Церква на кінець першого тисячоліття уже повністю мала сформоване правниче законодавство, яке кермувало її діяльністю у світі. Це законодавство, безсумнівно, базувалося на Божому праві та Писанні, проте не цуралося найкращих надбань світської юриспруденції, особливо римського права. Не залишилося осторонь цього процесу і чернецтво, із середини якого постало ряд уставів, що регулювали плин спільнотного життя. Тому зараз слід

³⁷ Декілька років тому вийшло чудове критичне видання цього “Типікону”, здійснене др. Алексеем Пентковським, викладачем Московської Духовної Семінарії (див.: А. М. Пентковский. *Типікон патріарха Алексія Студита в Византиї і на Русі*. Москва: Издательство Московской Патриархии, 2001).

³⁸ Див.: И. И. Соколов. *Состояние монашества в Византийской Церкви*. Санкт-Петербург: Издательство Олега Абышко, 2003, с. 264-265.

³⁹ Див.: Bharanikulangara. *Particular Law of the Eastern Catholic Churches*, p. 24.

⁴⁰ Устави св. Пахомія, св. Василя, св. Йоана Касіяна та преп. Венедикта див. у: *Древніе иноческие уставы*.

Монашество у законодавстві Східної Вселенської Церкви I тисячоліття

перейти до самого монашества, розглянути його як історичний феномен, невід'ємно пов'язаний із Христовою Церквою.

2. Монашество: основні риси, історія, специфіки

2.1. Свідомість Церкви щодо монашества. Проблеми у зрозумінні цього феномену

Насамперед, запропоную дві цитати. Одна – представника католицької сторони, покійного Йоана Павла II, Папи Римського; а друга – сучасного православного богослова єпископа Іларіона (Алфеева). Отож: “Богосвячене життя, закорінене на прикладі життя і вченні Господа нашого Ісуса Христа, – це дар Бога Отця своїй Церкві за діянням Святого Духа. Через професію євангельських рад *притаманні Ісусові риси* – дівство, вбогість і послух – *набувають посеред світу постійної “видимості”* і спрямовують погляд віруючих до того таїнства Божого Царства, яке вже діє в історії...⁴¹”. З цього повчання папи Йоана Павла II бачимо, що властивим, першим “монахом” був наш Спаситель. І дійсно, Господь постає перед нами, що слушно зауважує владика Іларіон, “як ідеал досконалого монаха: Він не одружений, вільний від родинних прив’язаностей, немає даху над головою, мандрує, живе у добровільній убогості, постить, провадить ночі у молитві⁴²”.

З вищенаведеного можемо зрозуміти таку істину, що чернецтво є чимось внутрішньо притаманним християнству. І хоча ніхто не може казати про якусь безвартісність, чи, тим паче, меншу святість інших представників “царського священства”, наприклад мирян⁴³, але саме чернецтво має бути тим авангардом, який йде попереду та пригадує всім іншим, що кінцева мета життя кожного з нас – обожитися, бути гідними свого Отця, і в решті-решт – стати богами по благодаті.

⁴¹ Іван Павло II. *Богосвячене життя. Апостольське післясинодальне повчання*. Львів: Місіонер, 1997, с. 3.

⁴² Ієромонах Іларіон (Алфеев). *Таїнство вери. Введення в православне догматическе богословие*. Москва-Клин: Братство Святителя Тихона, 1996, с. 174.

⁴³ Наприклад, див.: Декрет про апостолят мирян//*Документи Другого Ватиканського Собору*, с. 335.

Саме тому, щоб ввійти у духовність Церкви, найлегшим (але не єдиним) шляхом є монашество⁴⁴. Адже тут сконцентрована вся есенція духовного життя. І всі монаші обіти, подвиги, відречення від світу мають під собою єдину мету: зреалізувати тут первісну безгрішність⁴⁵, яку ми знову отримали в Тайні Хрещення, щоб крокувати далі, до кінцевої Цілі, а водночас і Джерела – нашого Господа.

З цієї причини монашество, у деяких Отців Східної Церкви, як наприклад Феодора Студита, Симеона Солунського⁴⁶ було включеним у число Святих Тайн⁴⁷, які тоді ще не були обмежені до цифри семи⁴⁸. Адже у церковній свідомості завжди було розуміння, що в монашому постризі людина не лише отримує нове ім'я, але й прощення всіх попередніх гріхів. Щодо Католицької Церкви, то тут богопосвячене життя теж завжди вважалося чимось особливим, хоча може й не до такого ступеня як на Сході⁴⁹. І як вказує сучасний Кодекс Канонів Східних Церков (далі – ККСЦ) у каноні 411: “усі повинні сприяти чернецому стану і його підтримувати⁵⁰”.

Ці всі чинники дозволяють говорити Йоану Павлові II такі, на перший погляд – контраверсійні слова, що “необхідно визнати об’єктивну вищість богопосвяченого

⁴⁴ Особливо це є притаманним для Східної Церкви. Зокрема, Павел Євдокимов говорив, що “найкращим шляхом, щоби проникнути у православну духовність є її досягнення через монашество” (див.: Павел Евдокимов. *Православие*. Москва: Библиейско-Богословский Институт св. Апостола Андрея, 2002, с. 35). Подібно казав і о. Йоан Мейєндорф: “Досвід монашества... залишався завжди істиною суттю православ'я” (див.: Прот. И. Мейєндорф. *Православие в современном мире*. Нью-Йорк, 1981, с. 226). До речі, зауважмо, що обидва богослови не були монахами.

⁴⁵ Див.: Иларион (Алфеев). *Таинство веры*, с. 175.

⁴⁶ Див.: Иоанн Мейєндорф. *Византийское богословие*. Москва: Когелет, 2001, с. 334; Иларион (Алфеев). *Таинство веры*, с. 144.

⁴⁷ До речі, сучасну доктрину про сім Святих Тайн, яка походить із Західної Церкви на сході вперше сформульовано під час унії імператора Михаїла Палеолога у XIII ст. Документ був підготований латинськими богословами. Кінцево це вчення перекочувало до Православної Церкви після відповідних рішень Тридентського собору (див.: Мейєндорф. *Византийское богословие*, с. 104-105, 334).

⁴⁸ Це кінцево зроблено на Тридентському Соборі. Постанова 7-ї сесії Собору від 03.03.1547 р.: “...якщо хтось каже, [...] що є їх [Святих Тайн – М.П.] більше або менше, ніж сім, [...] нехай йому буде анафема” (*Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. IV, s. 357).

⁴⁹ Принаймні, не відомо щоб хтось із західних богословів відносив чернецтво до числа Святих Тайн.

⁵⁰ *Кодекс Канонів Східних Церков*. Рим: Видавництво ОО. Василян, 1993, с. 249.

життя⁵¹”. Дещо подібну думку підтримує сучасний православний богослов Вадім Лур’є, який стверджує про інституційну вищість дівства та життя у безшлюбності⁵².

Потрібно сказати, що чернецтво на Сході так поважалося, що у заслуженого професора церковного права РПЦ, протоієрея Василя Певцова навіть можемо зустріти таку думку, що “залишення монашества, як порушення даних Богові обітів, є поступком більше гідним осуду, ніж залишення священства⁵³”. Такий вислів пояснюється тим, що печать монашества вважається такою, що ніколи не зтирається в людині, адже це – “друге хрещення⁵⁴”, тобто питання особистого спасіння. Тоді як священство на Сході розглядається як служіння для інших. А, отже, коли людина не служить для добра інших, Церква може відібрати від неї цей дар.

У цих штрихах, я, в основному, звернув увагу на такі риси монашества, які більше виражають його зі сторони правової, як, наприклад, інституційність. Але потрібно пам’ятати, що основна його цінність – у внутрішньому вимірі, безпосередньому зв’язку з Богом, безнастанній молитві, у якій не лише інок, а й кожен “християнин є самим собою⁵⁵” в повній мірі. І коли монахи забудуть, що їхня основна мета не “утверджувати себе” у світі, а йти у авангарді преображення Космосу, то вони втратять свою автентичну сутність, обмежившись лише зовнішніми, формально-юридичними чинниками. До чернецтва можна застосувати ті слова, які свого часу

⁵¹ Іван Павло II. *Богопосвячене життя. Апостольське післясинодальне повчання*. Львів: Місіонер, 1997, с. 44.

⁵² Проте ця “вищість” стосується не осіб, але інституцій (див.: В. М. Лур’є. *Призвание Авраама. Идея монашества и ее воплощение в Египте*. Санкт-Петербург: Алетейя, 2000, с. 24).

⁵³ П’євцовъ. *Лекції по церковному праву*, с. 162.

⁵⁴ Чернецтво розуміли як друге хрещення уже в IV ст. Ілюстрацією може служити випадок, описаний в “Апофтегматах”. Отож, “Був певний великий старець, який мав дар прозорливості. Він стверджував: “Силу котру бачив у хвилі хрещення, спостеріг також над одягом монаха, коли він отримував духовний стрій” (*Апофтегмату Ојсѡв Пустыни. Том 2: Kolekcja Systematyczna*. Kraków: Tyniec, 1995, s. 308).

⁵⁵ Иеромонах Габриэль Бунге. *Скудельные сосуды*. Рига: Международный Благотворительный Фонд им. Александра Меня, 1999, с. 11.

сказав про всю Церкву сучасний папа Венедикт XVI: “Я вважав – і надалі вважаю – що Церква не є метою самою в собі, що [вона] існує, щоби ми знали Бога”⁵⁶.

Тут я би ще хотів сказати про одну проблему, яка, нажаль, часто тліє десь всередині, лише інколи виринаючи назовні. Це тертя між так званим “білим духовенством”, у своїй основі (у Східних Церквах) – одруженим та “чорним” – монашеством⁵⁷, яке є різновидом більш ширшої проблеми – непорозумінням між тими, що перебувають у подружжі та тими, що є в монашестві. Мабуть, це напруження постає із забуттям сутності двох вищеокреслених станів. Адже є щось істотно спільне між ними, бо це два не протилежні, а досить подібні шляхи. Тому що людина, як особа, реалізується лише в сопричасті з “другим”. І в подружжі доповнення того, кого бракує, стається через віднайдення “половини”, другого “я”. А в монашестві цим “другим” є Бог. Не даремно, багато Отців Церкви порівнювали чернецтво із шлюбом і говорили про них, використовуючи однакову термінологію⁵⁸.

А вирішення всіх проблем буде тоді, коли ми пам’ятатимемо хрестоматійну фразу, що “сутність християнства, сутність Євангелія – в тайні самої особи Ісуса Христа”⁵⁹. І всі тертя зникають настільки, наскільки ми наближаємося до Нього.

2.2 Чернецтво: історичний огляд

Переходячи до розгляду історичного розвитку монашества, теж хотів би звернути увагу на одну проблему: суперечки про час його постання. Як ми уже зауважували засновником іноцества є сам Христос і воно *завжди* було органічно

⁵⁶ Kard. Joseph Ratzinger. *Sól ziemi: Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci*. Kraków: Znak, 1997, s. 55.

⁵⁷ Наприклад, особливо напруженою є ситуація у Єрусалимській Православній Церкві, де є досить потужні тертя між чернецтвом і одруженим духовенством. Щоправда, свою долю вносить сюди і етнічність, адже монахи, в своїй основі, – греки, а духовенство і миряни – араби (див.: Дмитро Наконечний. Єрусалимська Церква//*Слово* 2(19) (2003-2004), с. 17).

⁵⁸ Див.: Игумен Иларион (Алфеев). *Вы – свет мира*. Клин: Христианская жизнь, 2001, с. 101.

⁵⁹ Протоиерей Александр Мень. *Трудный путь к диалогу*. Москва: Фонд имени Александра Меня, 2001, с. 317.

притаманним християнству. Не даремно, часто про монахів говорять просто як про досконалих християн, наприклад святий Василій Великий⁶⁰.

Проте, часто можемо почути, що виникнення чернецтва, “як особливого класу людей у церковній спільноті, відноситься до IV століття⁶¹”, або що “аж під кінець III-початок IV століття постає цей новий досвід у лоні християнських спільнот⁶²”. Звідки ж беруть свій початок такі погляди? На мою думку, джерелом того є те, що саме в цей час таке богопосвячене життя оформлюється як *інституція*, з’являються монаші устава, правила спільнотного співжиття. Так відбулося ототожнення інституції із самим початком. Проте, з таким ж успіхом, можна віднести початки християнського подружжя до 895 року, коли імператор Лев Мудрий зобов’язав брати шлюб у Церкві, а не перед державою, як було до цього⁶³. Але, думаю, ніхто не згодиться з такою думкою.

Окрім того, другою причиною, через яку люди змогли виразно зауважити чернецтво як таке лише у IV ст., було те, що у цей час припинилися переслідування християн, і монашество змогло вийти із “затінку” такого феномену як мучеництво, яке вважалося більш радикальним способом наслідування Христа⁶⁴. Цим можна пояснити чому іноцество отримало назву “безкровного мучеництва”, як своєрідного замітника попереднього явища.

Таким чином, саме монаше життя, маючи за свої підстави біблійні ідеали, спочатку було зосереджене по містах, де проживала переважаюча кількість християн.

⁶⁰ Див.: Василій Великий, архієпископ Кесарії Каппадокійська. *Творення*. С.-Петербург: Издательство П. П. Сойкина, 1911, т. II, с. 71-75; а преп. Феодор Студит говорить про монаха як “автентичного християнина” (див.: Мейендорф. *Византийское богословие*, с. 104).

⁶¹ Пфвцовъ. *Лекції по церковному праву*, с. 154.

⁶² Бр. Орест Дверницький, ЧСВВ. *Початки Східного монашества//Преображення у Господі. Матеріали конференції монашества УГКЦ*. Львів: Свічадо, 2004, с. 1.

⁶³ Див. історію розвитку подружжя у: Цыпин. *Церковное право*, с. 339-342.

⁶⁴ Ілюстративними тут можуть служити слова, дивні для нашого вуха, але висказані свого часу великим учителем Церкви Оригіном, про те, “що мирні часи вигідні Сатані, який [таким способом] викрадає у Христа його мучеників і у Церкви її славу” (Павел Евдокимов. *Етапи духовної життя: от отцов-пустынных до наших дней*. Москва: Свято-Филаретовская Московская высшая православно-христианская школа, 2003, с. 117).

Це були люди, які жили у дівстві⁶⁵ і здержливості, часто об'єднуючись для взаємної допомоги у “неформальні” (тобто не інституціоналізовані) спільноти. Але “окремі анахорети і навіть невеликі “монастирі” існували у II-III ст. і в Єгипті, і на Синаї⁶⁶”. Отже, бачимо, як епіцентр іночества перемістився у пустелі та інші відлюдні місця. І вже у кінці III-початку IV століття, ми бачимо розвій монашества, по всьому християнському Сході, з поступовим поширенням у Італію, Галлію та Ірландію⁶⁷ вже у V ст.

Вже тоді, як вказує священник Даніель Ольшевскі, окреслилися основні способи монашого життя, як анахоретичне, кеновійне та навіть “інтелектуальне”, тобто спільноти іноків, які більше займалися науково-просвітницькою діяльністю⁶⁸. Поступово починається переміщення чернечих центрів знову у міста, зокрема, у 463 році в Константинополі було засновано “студійський” монастир⁶⁹. І як пише архимандрит Віктор (Поспішил): “за часів Халкедонського собору (451 р.) чернецтво вже було сталою інституцією в Церкві...⁷⁰” з окресленими “правами і обов'язками”.

Розпочинаючи вже з цих часів, ми можемо знайти у постановах майже кожного із соборів (помісних, чи навіть – Вселенських) якісь постанови щодо монашествуючих. Чернече життя настільки набрало популярності серед люду Божого, що доводилося стримувати “ревність не за розумом” у заснуванні нових спільнот та захищати честь

⁶⁵ Це основна риса, про яку говорять автори II-III століть, описуючи первісний християнський аскетизм. До речі, тут мова переважно йде про дівствениць, а не дівственників, що дало підставу професору Алексею Сідорову стверджувати, що: “жіноче монашество у своєму, так сказати, “утробному розвитку” випереджувало чоловіче” (див.: А. И. Сидоров. *Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества*. Москва: Паломник, 1998, с. 78).

⁶⁶ Сидоров. *Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества*, с. 121

⁶⁷ До речі, самобутнє ірландське християнство можна окреслювати як “монастичне” (див.: Olszewski. *Dzieje chrześcijaństwa w zarysie*, s. 94).

⁶⁸ Див.: Olszewski. *Dzieje chrześcijaństwa w zarysie*, s. 65-67. Тут описано основні риси цих монаших течій.

⁶⁹ Сама назва походить від імені ктитора цієї обителі, візантійського патриція Студіоса.

⁷⁰ Віктор Д. Поспішил. *Східне Католицьке Церковне Право: згідно з Кодексом Канонів Східних Церков*. Львів: Свічадо, 1997, с. 195.

подружжя (особливо проти євстафіан та інших єретичних вчень, які вважали його чимось нижчим⁷¹).

Особливо великий вплив мали ченці на літургійне життя християнської спільноти, адже, як слушно вказує протопресвітер Александр Шмеман, Церква (це більше стосується Сходу) завжди усвідомлювала себе як “літургійна Церква par excellence⁷²”. І з плином історії трапилося так, що саме монаші богослужбові устави стали загальноприйнятими для всієї Спільноти Церкви. Окрім того, саме в чернечому середовищі виникло поняття таємничості, нерозголошуваності Св. Тайни Сповіді⁷³, на відміну від мирянської традиції прилюдного її відбуття.

Я не буду описувати інших вкладів, які зробило чернецтво як у розвиток християнського богослов'я, місіонерську діяльність по розповсюдженні благої вісті, так і в щоденне життя Церкви. І хоча були (як і є тепер) різні труднощі у монашества, проте його представники, за словами Йоана Павла II, спричинилися “до повнішого виявлення таїнства та посланництва Церкви і послідовно зробили свій внесок до оновлення суспільства⁷⁴”.

2.3. Специфіки розвитку монашества у різних вітках християнства

У подальшому, як ми знаємо із церковної історії, кожна помісна Церква в різних країнах мала свої специфіки розвитку. У свою чергу, це позначилося і на особливостях монашества.

⁷¹ Див.: Правила 1, 9-10 Гангрського собору 343 року (*Правила Православної Церкви, т. II, с. 38, 41-42*).

⁷² *Liturgy and Tradition. Theological Reflections of Alexander Schmemmann*. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1990, p. 13.

⁷³ Див.: Смирнов. *Духовный отец в Древней Восточной Церкви*, с. 157-160.

⁷⁴ Іван Павло II. *Богосвячене життя*, с. 3.

Зокрема, для Сирійської Церкви, сам термін “abila”, тобто “плачучі” (так називали тут усіх монахів)⁷⁵ вказував на основне завдання ченця, який мав вести покайне життя, і тим прямувати до Господа. Загалом, тут, як слушно зауважив священник Генрик Дибські, переважила тенденція “цілковитого відокремлення від світу і людей, а також вишукані аскетичні практики”⁷⁶.

У Вірменській Церкві поступово, поряд з традиційним анахоретським і кеновійним монашеством сформувалися так звані “вардапетарани”, тобто монастирі, при яких діяли школи. З часом такі монастирі витіснили всі інші форми монастизму⁷⁷, і до сьогоднішнього дня у вірменів є тільки три монастирі по всьому світі, де є лише “учені” монахи⁷⁸. Також вірменське слово “abeghà” (монах) відразу підрозуміває в собі рукоположеного ієромонаха, щодо нерукоположених ченців, то їх тут просто не існує⁷⁹. Також цілком відсутнє жіноче монашество, лише в останні роки сучасний католикос пробує його відновити.

Окрім того потрібно відзначити, що у Азії та Африці монашество не могло далі повноцінно існувати, адже тут стояло питання про те, чи виживе під мусульманським гнітом саме християнство. Адже історично склалося так, що Передня Азія та Північна Африка, які були колискою не лише монашества, а й усього християнства, у VII ст. підпали під завоювання арабів-мусульман. Більшість обителів було розграбовано і знищено, а щоби будувати нові – про таке навіть і не могло бути мови, оскільки це забороняли й укази нових володарів, наприклад халіфа Омара I⁸⁰. І хоча, у

⁷⁵ Див.: Преподобный Исаак Сирин. *О божественных тайнах и о духовной жизни: Новооткрытые тексты* /Пер. с сирийского, предисловие, примечания и послесловие епископа Илариона (Алфеева)/. Санкт-Петербург: Алетейя, 2003, прим. 8, с. 61

⁷⁶ Ks. Henryk Dybski. *Monastycyzm w Palestynie i Syrii w świetle źródeł patrystycznych IV i V wieku*//*Vox Patrum* 42-43 (2002), s. 427.

⁷⁷ Див.: Józef Figiel SDS. *Początki monastycyzmu w Armenii (IV-V wiek)*//*Vox Patrum* 40-41 (2001), s. 106-110.

⁷⁸ Див.: Archbishop Tiran Nersoyan. *Armenian Church Historical Studies*. New York City: St. Vartan Press, 1996, p. 77.

⁷⁹ Див.: Nersoyan. *Armenian Church Historical Studies*, p. 273.

⁸⁰ Див.: Монашество//*Христианство. Энциклопедический словарь*. Москва: Большая Российская энциклопедия, 1995, т. 2, с. 151.

подальшому, інколи могло траплятися, що мусульманські володарі не лише дозволяли відновлювати обителі, а й засновувати нові, але це були поодинокі випадки⁸¹. А загальна картина чернецтва (як і християнства у цілому) залишалася досить невідрадною. Так поступово майже зникли самобутні східні невізантійські монастичні традиції, окрім коптійського в Єгипті. Проте, зростає кількість монахів у Візантійській імперії. Особливо визначну роль монашество відіграло під час іконоборчих ересей, давши багато святих мучеників та ісповідників. Таким чином, за словами одного західного мандрівника, Роберта де Кларі, на XII ст. у самому лише Константинополі було близько 30 тисяч монахів⁸².

Щодо основних гілок християнства, то Православна і Католицька Церкви теж пішли іншими шляхами у розвитку чернецтва. “Монашество завжди було душею східних Церков: перші християнські монахи виникли на Сході і монаше життя було невід’ємною часткою східного світла, переданого на Захід великими Отцями неподільної Церкви⁸³”. Тому на Заході, спочатку теж всюди було розуміння про єдине чернецтво, не поділене на ордени. Це розуміння репрезентував устав преп. Венедикта Нурсійського (який ввібрав у себе також традиційну лінію преп. Йоана Касіана), але поступово розпочалася диференціація, коли почали множитися різні ордени та конгрегації⁸⁴. Першими виникають різні рухи всередині самого бенедиктинського уставу, такі як клунійці, цистерціанці, камальдули. Потім, у XI-XII ст. настає час орденів уставних каноніків⁸⁵, які вже, радше, були не монахами, а об’єднанням священників. З того ж XII ст. виникають ордени госпітальєрів, які поступово

⁸¹ Наприклад, ще у кін. X ст. візир Багдадського халіфату Наср ібн Гарун (сам християнин) із дозволу халіфа, поряд з мечетями, не лише відновлював, а й засновував нові християнські монастирі (див.: Philip K. Hitti. *Dzieje Arabów*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1969, s. 396).

⁸² Див.: Монашество//*Християнство. Энциклопедический словарь*, т. 2, с. 151.

⁸³ Іван Павло II. *Світло Сходу*, с. 22.

⁸⁴ Зараз різниця між ними у РКЦ дещо затерта. Проте, ККСЦ ще вирізняє деяку відмінність між орденами (чинами) та конгрегаціями (згромадженнями) (див. ККСЦ, Кан. 504).

⁸⁵ Щоправда, перші їхні початки є на Заході ще з VII ст. (див.: Хольц. *История христианского монашества*, с. 390).

перетворилися на воєнні (мальтійці, тамплієри⁸⁶, тевтонці). З початком XIII ст. настає доба “жебручих” чинів – домінікан, францісканців⁸⁷.

Таке стрімке множення різних згромаджень богопосвячених осіб викликало реакцію Церкви, тому IV Латеранський собор у 1215 році своєю 13 конституцією постановив: “Аби надмірна різноманітність чинів не викликала у Божій Церкві великого замішання, категорично забороняємо витворення у майбутності нових⁸⁸”. Проте, ці рішення хоча і пригальмували утворення нових організацій, але не мали абсолютної сили, і, наприклад, у 1435 році Римом було затверджено устав ордену мінімів⁸⁹.

Подібні ж ордени почали творитися у тих Церквах, які вступали в унію з Римом. Зокрема, у XIV ст. для вірменів були створені ордени уніторів та бартоломітів, які були “підпорядковані домініканському ордену” та служили, за словами священика Ернста-Крістофа Сутнера: “в пошуках шляхів відновлення зримої єдності Церкви⁹⁰”. Подібні ж згромадження утворювалися і в інших унійних спільнотах⁹¹.

З початком Контрреформації (XVI ст.) відновлюються старі, раніше занепавші ордени, а також утворюються і нові, зокрема театинці, барнабіти, єзуїти. Таке творення нових згромаджень триває у Католицькій Церкві і по сьогодні⁹². У XX ст. до них додалися такі нові утворення як світські інститути та товариства апостольського

⁸⁶ Не так давно вийшла чудова праця, яка розвіює численні міфи навколо монашого ордену тамплієрів, показуючи їхнє щоденне чернече життя, звичайно, згідно власних правил і традицій (див.: Ж. Бордонов. *Повседневная жизнь тамплиеров в XIII веке*. Москва: Молодая гвардия-Палимпсест, 2004).

⁸⁷ Коротку історію розвитку монашества на Заході див.: Лео Мулен. *Повседневная жизнь средневековых монахов Западной Европы. X-XV вв.* Москва: Молодая гвардия-Классик, 2002, с. 10-17.

⁸⁸ *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. II, s. 251.

⁸⁹ Див.: Мулен. *Повседневная жизнь средневековых монахов*, с. 331.

⁹⁰ Див. докладніше про унійні потуги католицького монашества у XIII-XIV ст. у: Эрнст Сутнер. *Христианство Востока и Запада. В поисках зримого проявления единства*. Москва: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004, с. 66-70.

⁹¹ Протоієрей В. Ципін припускає, що така диференціація західного чернецтва на різні гілки відбулася через те, що воно пішло не шляхом духовно-споглядальним чи аскетичним, а церковно-практичним. А цей шлях, потребує своїх особливостей (див.: Цыпин. *Церковное право*, с. 174-175).

⁹² Хронологію утворення різних згромаджень у РКЦ можемо знайти у о. Гольца. Див: Хольц. *История христианского монашества*, с. 391-401.

життя⁹³, які, в принципі, уже не є навіть наближеними до монашества, проте вписуються у католицьку візію згромаджень “богопосвяченого життя”.

Усі ці інститути богопосвяченого життя мають, як правило, свою вузьку спеціалізацію, так звану харизму, і їм “необхідно точно пізнавати і зберегти дух Засновників і питомі завдання, а також здорові традиції, що творять спадщину кожного інституту⁹⁴”. І в сучасності є така ситуація, що на Заході щораз менше богопосвячених інститутів ідентифікуються із монашеством, оголошуючи себе “немонашими чинами⁹⁵”. Також потрібно зазначити, що Кодекс Канонічного Права (Латинської Церкви) наголошує нетотожність понять “богопосвячене життя” і “монаше життя”⁹⁶, і останні, тобто західні “монахи” зведені до членства у контемплятивних орденах. А так як контемплятивних чинів не так вже й багато, то слово “монах” стає здобутком словника палеологізмів⁹⁷.

А тепер оглянемо, яким же шляхом пішов розвиток монашества у Східній Церкві візантійської традиції. Отож, тут не відбулося юридичної диференціації монашества на певні спеціалізовані інституції, а все залишилося в душі первісного християнства. І хоча деякі критики (як правило з католицької сторони) вважають, що це свідчить про певну зародковість та недорозвинутість православного іноцества⁹⁸, проте саме такий стан допоміг йому, незважаючи на численні труднощі перетривати в історії і не втратити своєї автентичності. Адже “сутність монашества у всецілому переданні себе Богові, з повним відреченням від свого “я” ради очищення свого серця,

⁹³ Див.: ККСЦ, Кан. 563-574. Щодо світських інститутів, то вони структурно сформувалися в Католицькій Церкві завдяки Апостольській Конституції папи Пія XII “*Provida Mater Ecclesiae*” від 02.02.1947 р. (див.: Ks. Tadeusz Gocłowski, CM. *Organizacja prawna Instytutów Zakonnych// Życie zakonne w strukturze Kościoła*. Rzym, 1979, s. 167).

⁹⁴ Декрет про пристосоване оновлення чернечого життя//*Документи Другого Ватиканського Собору*, с. 249

⁹⁵ Див.: Поспішил. *Східне Католицьке Церковне Право*, с. 210.

⁹⁶ Див.: Джероза. *Церковне право*, с. 276.

⁹⁷ Наприклад, у польській церковній мові вживається слово “zakonnik”, а слово “mnich” використовується лише по відношенню до давнього періоду історії Церкви (або до православних монахів) і в сучасній мові (та свідомості людей) вважається застарілим.

⁹⁸ Наприклад, див.: Поспішил. *Східне Католицьке Церковне Право*, с. 195-196.

щоби стало воно чистою обителлю Бога⁹⁹”. І тому, така людина, яка передала свою волю в руки Бога (через особу старця) має можливість не лише сповнити волю Божу, а й максимально реалізувати себе (що є таким важливим для свідомості сучасної людини).

У ідеалі це відбувалося в той спосіб, що у залежності від умов, монахи займалися тим, що зараз було найнеобхідніше¹⁰⁰: контемплятивна молитва чи місіонерство, шкільництво чи доброчинність, затворництво чи захист православної віри, душпастирство чи пустинножителство. І так можна продовжувати до безконечності. І тому цілком однаковими є чи так званий учений монах, чи монах-затворник. Найголовніше: щоб один і другий намагалися чинити якнайповніше волю Божу.

Звичайно, тут були і свої проблеми, адже з часом на Сході склалася така думка, що монах має бути обскурантистом, ворожим просвітництву і науці. Саме з цієї причини деякі представники православ'я, як от архимандрит Кипріан (Керн), дивлячись на католиків (адже він жив у Парижі) стверджували, що “нам потрібний монаший учений орден¹⁰¹”. Але початок такої диференціації на підставі “елітарності” досить швидко спровадив би до втрати тих сутнісних ознак, які були притаманними східному іночеству.

Також потрібно сказати, що і на самому Сході не було однастайності щодо відношення як у ченців між собою, так і до монахів інших помісних Церков. Зокрема,

⁹⁹ Із статті єпископа Никона (Рожественського); цит. згідно з: Иеромонах Серафим [(Кузнецов)]. *Первый Всероссийский съезд монашествующих 1909 года. Воспоминания участника*. Москва: Издательство им. Святителя Игнатия Ставропольского, 1999, с. 326.

¹⁰⁰ Наприклад, під загрозою відлучення від Церкви, монах не міг вмішуватися у державні чи суспільні справи, проте, він мав обов'язок тут діяти, “з дозволу єпископа і коли в цім є невідкладна необхідність” (див.: *Правила Православної Церкви*, т. I, с. 341).

¹⁰¹ Цит. згідно з: Иеромонах Иларион (Алфеев). *Православное богословие на рубеже столетий*. Москва: Крутицкое Патриаршее Подворье, 1999, с. 286. Тут також можна прочитати ґрунтовну критику Іларіоном цієї думки о. Кипріана.

згідно постанов Святейшого Синоду РПЦ у XIX ст. “російські піддані, які отримали монаший постриг на Афоні, в Росії не признаються в монашестві...”¹⁰²”.

Отже, можемо побачити, що з плином часу, чернецтво кожної з Церков пішло своїм шляхом розвитку. Проте, для всіх і всюди залишалось спільним те розуміння, що цей феномен є якимось особливим покликанням до життя в Бозі. А, водночас, кожен з вірних розумів, що іноцество є добром не тільки для самих осіб, які проживають у цьому стані, а й для усього суспільства. Монаша духовність не була лише “зарезервованою для еліти”, а ченці не були “езотеричною групою”, онтологічно відмінною від решти спільноти¹⁰³. Вони були, і (незважаючи на свої численні недосконалості) залишаються тим “паливом”, яке служить для підтримки і розвитку віри, як це зауважив спеціаліст по західному середньовічному чернецтву, атеїст за поглядами, соціолог Лео Мулен¹⁰⁴.

¹⁰² Телеграма Обер-Прокурора Святейшого Синода В. К. Саблера товарищу Міністра внутрішніх дел В. Ф. Джунковському...//*Забытые страницы русского имяславия. Сборник документов и публикаций по афонским событиям 1910-1913 гг. и движению имяславия в 1910-1918 гг.* /Составители: А.М.Хитров; О.Л.Соломина/. Москва: Паломникъ, 2001, с. 99-100.

¹⁰³ Див.: Луїджі Падовезе. *Вступ до патристичного богослов'я*. Львів: Свічадо, 2001, с. 138.

¹⁰⁴ Див.: Мулен. *Повседневная жизнь средневековых монахов*, с. 17-18.

3. Монашество як канонічно-правова інституція

У цій частині моєї дипломної роботи я спробую окреслити те місце, яке має монашество у церковній структурі. В основному, я зупинятиму свою увагу на чернецтві візантійської традиції, лише побіжно торкаючись правових особливостей західного богопосвяченого життя. Щодо самого чернецтва, то ще раз варто зазначити, що для нього першістю в парадигмі монашого життя користуються настанови Святих Отців, адже, як казав преп. Єфрем Сірин: “блаженна та обитель, в котрій усі керуються правилами і уставами, залишеними нам Святими Отцями, але горе тій, де ці правила і устава порушуються...”¹⁰⁵.

3.1. Монашество: місце у церковній структурі

Однією із причин того, що ми маємо так мало загальноцерковних документів про чернецтво із найдавнішої доби християнства є те, що спочатку церковна ієрархія, як правило, не входила у сферу внутрішньо, а навіть – і зовнішньомонашої сфери. Характерною є історія із першої половини IV ст., що коли один із єгипетських ченців важко согрішив (не в обителі, а в місті), то єпископ послав його до преп. Пахомія (+348) і так написав подвижнику: “Ми послали його до тебе, щоби ти судив його, бо він монах¹⁰⁶”. І лише на Халкедонському Соборі його 4 канонам всі монастирі, а також монахи з поза обителей (анакорети та інші) були передані під безпосередню юрисдикцію єпископа місця¹⁰⁷.

Приблизно з цього періоду, довший час у Східній Церкві велися дебати про те, чи є монашество третім станом між мирянами і кліриками, як це стверджував,

¹⁰⁵ Див.: Благое и легкое иго иноческого подвига. Предисловие издателей//Игумен Серафим (Кузнецов). Мужской общежительный устав. Москва: Издательство им. Святителя Игнатия Ставропольского, 2000, с. 3.

¹⁰⁶ Смирнов. Духовный отец в Древней Восточной Церкви, с. 104.

¹⁰⁷ Dokumenty Soborów Powszechnych, т. I, s. 229.

наприклад, професор А. Павлов¹⁰⁸, чи, як каже протоієрей Владислав Ципін: “неможна уявляти Церкву немов би таку, що складається з трьох станів: кліриків, мирян і монахів¹⁰⁹”. Непрямим доказом для істинності другої точки зору може служити це, що, наприклад, у 2 правилі Халкедонського собору сказано: “Хто був посередником у такому ганебному і забороненому вчинку [йдеться про симонію – *М.П.*], то якщо є кліриком, нехай стратить своє становище, а якщо це є мирянин чи монах, нехай стане відлученим від спільноти¹¹⁰”. Як бачимо, за посередництво у симонії для кліриків передбачено одну кару, а для мирян і монахів – іншу, яка є однаковою. І можемо сказати, що у карному праві (нерукоположені) ченці і лаїки завжди виступають як єдиний стан. Але наскільки коректним є все обмежувати до карного законодавства, яке не виражає, так скажемо “нормального” стану, а, навпаки, підключається лише тоді коли є якась “аномія”¹¹¹.

Своєрідним запереченням думки о. Ципіна може служити те, що, як зауважує архимандрит Віктор (Поспішил): “східний монах або монахиня належать до чернечого інституту, який не є ані клерикальним ані мирським інститутом¹¹²”. Виходить, що інституційно це, все ж таки щось відмінне від попередніх станів.

Одним із розв’язань цієї колізії може служити зауваження того ж протоієрея В. Ципіна, що “монашествуючі виділяються [як окремий стан – *М.П.*] не служінням, а особливим образом життя...”. досить гарно це ілюструє грецька термінологія, продовжує він, де є “...ділення церковного народу. Одне – по відношенні до служіння:

¹⁰⁸ “Между клиром и мирянами, или простыми членами церковного общества, в нашей и католической церкви стоит особое церковное сословие – монашество” (Павлов *Курс церковного права*, с. 155).

¹⁰⁹ Ципин. *Церковное право*, с. 135.

¹¹⁰ *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. I, s. 227.

¹¹¹ До речі, згідно грамоти московського патріарха Йоакима від 1688 року за деякі вчинки для духовенства і монахів існувала однакова кара. Їх “позбавляли священства чи монашества”. А для мирян не існувало якогось позбавлення “мирянства” (див.: Н. Суворов. *О церковныхъ наказаніяхъ. Опытъ изслѣдованія по церковному праву*. С.-Петербургъ: Типографія и хромофотографія А. Траншеля, 1876, с. 308).

¹¹² Поспішил. *Східне Католицьке Церковне Право*, с. 196.

“κλῆρικός” (клерик) і “λαϊκός” (мирянин), а друге – по відношенні до образу життя “μοναχός” (монах) і “κοσμικός” (мирянин)¹¹³”.

Проте, тут слід зауважити, що у діючому ККСЦ є зазначена думка про те, що “на відміну від латинського Кодексу, Східний Кодекс вирізняє три стани серед християн-вірних: миряни, клир і чернецтво¹¹⁴”. Як бачимо, тут збережено і юридично оформлено цю інтуїцію щодо монашества, яка існувала на Сході¹¹⁵.

Щодо Заходу, то хоча Йоан Павло II сказав, що “розуміння Церкви як такої, що складається з самих лише священників і мирян, не відповідає намірам її божественного Засновника¹¹⁶”. А Кодекс Канонічного Права у каноні 588 §1 твердить що “стан посвяченого життя за своєю природою не є ні клирицьким, ні мирянським¹¹⁷”, проте подальші параграфи цього ж канону роблять типологічне розрізнення, що “кожен чоловічий інститут є або клерикальним або мирським¹¹⁸”. Відносно жіночих богопосвячених інститутів, то, звичайно, тут усі члени згромаджень є мирянками.

Хоча теж потрібно підкреслити, як зауважує католицький каноніст Ліберо Джероза, що в очах канонічного права є три стани, рівні між собою: миряни, священнослужителі і ченці, але “кожному з них властиве власне покликання і перелік специфічних прав і обов’язків¹¹⁹”.

Також тут слід зауважити, що кандидатами до чернецтва, на відміну, наприклад, від клиру, могли бути всі християни, які, згідно 43 правила Трульського собору, бажали “вибрати подвижницьке життя, і, по залишенні багатопристрасної бурі житейських діл, вступити в монастир, і постригтися в монаший образ, навіть якщо би

¹¹³ Цыпин. *Церковное право*, с. 135.

¹¹⁴ *A Guide to the Eastern Code. A Commentary on the Code of Canons of the Eastern Churches* (Edited by George Nedungatt, S.J.). Rome: Pontificio Instituto Orientale, 2002, p. 347.

¹¹⁵ Про розвиток цього унікального східного канону можна довідатися у: Ivan Žužek. *Understanding the Eastern Code*. Rome: Pontificio Instituto Orientale, 1997, pp. 328-353.

¹¹⁶ Іван Павло II. *Богосвячене життя*, с. 39-40.

¹¹⁷ Див.: *Кодекс Канонического Права*. Москва, 1997, с. 10.

¹¹⁸ Поспішил. *Східне Католицьке Церковне Право*, с. 196.

¹¹⁹ Джероза. *Церковне право*, с. 172.

були викриті в будь-якому гріхопадінні¹²⁰». Нажаль, у пізніші часи, особливо на Заході, складалася така ситуація, що до монастиря могли потрапити лише особи, що мали або освіту, або професію, або придане. Чернецтво ставало уділом лише свого роду “істеблїшменту”¹²¹, а значить – втрачало свою істину суть. Поступово назріла навіть така проблема, що багато хто, щоб потрапити в монастир (чи віддати туди своїх дітей), займався симонією – платив гроші чи практикував якісь інші її способи. Навіть було потрібно декілька рішень Вселенських Соборів, щоб це припинити: III Латеранського (10 канон), IV Латеранського (64 конституція) та Ферраро-Флорентійського (постанова 15 сесії)¹²².

Проте, на даний час, ситуація є виправленою, і доступ до чернецтва є відкритий всім. Зокрема ККП у каноні 597§1 стверджує, що “В інститут посвяченого життя може бути прийнятий будь-який католик¹²³”, який немає до цього перешкод. А ККСЦ ставить до кандидата вимогу “аби керувався чесним наміром, був здатним вести монаше життя і не мав жодної перешкоди, встановленої правом¹²⁴”.

3.2. Про чернечі спільноти

Як уже згадувалося в другій частині праці, у чернецтві протягом історії розвинулося декілька основних способів монашого співжиття. Преп. Венедикт у своєму “Уставі” каже про чотири роди іноків: а) кеновіти, “рід іночества самого благонадійного”, б) анахорети, або пустельники, в) сарабаїти, які не маючи старця

¹²⁰ *Правила Православної Церкви*, т. I, с. 529.

¹²¹ Наприклад, у 1206 р. св. Домінік заснував у Пруїлі (Франція) обитель, в яку приймали лише “дівчат благородного походження”, хоча і без приданого (див.: Анри Доминик Лакордер. *Жизнь святого Доминика*. [Москва]: Истина и Жизнь, [1999], с. 48).

¹²² Див.: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, т. II, s. 185, 309 та *Dokumenty Soborów Powszechnych*, т. III, s. 323. Щоправда, слід визнати, що зачатки такої біди почалися ще з Візантії, про це свідчить 19 канон II Нікейського Собору (див.: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, т. I, s. 373-375).

¹²³ Див.: *Кодекс Канонического Права*, с. 103.

¹²⁴ ККСЦ, Кан.448.

приймають постриг та г) гіроваги, “які все життя тиняються туди-сюди” та лише ганьблять чернечий стан¹²⁵.

Щодо двох останніх “монаших” родів (сарабаїтів та гіровагів), то ні у кого не було сумнівів, що це не є автентичне чернецтво. Дещо іншою ситуація було про ставлення до кеновітів та анахоретів. Уже св. Василій (+379) надавав перевагу спільнотному життю¹²⁶, оскільки на самітників чигало немало помилок, тоді як у спільноті їх можна було уникнути. Окрім того, нерідко під анахоретів маскувалися ті ж сарабаїти, які називаючи себе пустельниками часто приходили в міста виставляючи на показ свій аскетизм. Саме з цієї причини Трульський собор своїм 42 канонем постановив таких “міських пустельників” відправляти в монастирі, а якщо не хочуть того, “то зовсім виганяти їх з міст, щоб вони жили в пустелях, від яких і присвоїли собі назву¹²⁷”. Також саме у кеновії могли найбільш радикально зреалізуватися обіти, зокрема обіти послуху та убожества¹²⁸.

Таким чином, найбільше схвалювалося кеновійне співжиття¹²⁹ під керівництвом одного авви – ігумена. Саме він був батьком і керівником цілої спільноти, діючи задля її добра та процвітання, звичайно ж, при потребі, радячись із старцями обителі. Це знайшло своє відображення в постановах Константинопольського собору 920 р., де, між іншим, сказано: “Нехай всі живуть тільки в одному домі та мають на чолі одного начальника ігумена, без якого свавільно нічого не чинять¹³⁰”. Така постанова була

¹²⁵ Уставъ преподобнаго Венедикта// *Древніе иноческіе уставы*, с. 594-595. Між двома останніми родами ченців практично немає ніякої різниці у зовнішній поведінці. Проте, сарабаїти так живуть, помиляючись “у добрій вірі”, а гіроваги – щоб використати всі привілеї монашого стану.

¹²⁶ Уставъ святаго Василя Великаго// *Древніе иноческіе уставы*, с. 219.

¹²⁷ *Правила Православной Церкви*, т. I, с. 528-529.

¹²⁸ Цікаво, що “тільки ікони і книги були особистою власністю монаха в кеновії” (Елена Романенко. *Повседневная жизнь русского средневекового монастыря*. Москва: Молодая гвардия, 2002, с. 275). Те ж саме є у: Игумен Серафим (Кузнецов). *Мужской общежительный устав*. Москва: Издательство им. Святого Игнатия Ставропольского, 2000, с. 213.

¹²⁹ Проте, слід зауважити, що ідея анахоретства ніколи не губила своєї привабливості. Зокрема, Симеон Фесалонійський (+1435), “приводить Самого Господа в якості образу для самітників, у той час як для кеновійних монахів він вказує тільки життя апостолів” (Евдокимов. *Православие*, с. 37. Прим. 39).

¹³⁰ Цит. згідно з: Митрополит Андрей, архимандрит Климентій. *Типикон*. Львів: Свічадо, 1996, с. 212, прим. 40.

потрібна не лише із-за того, що було багато непослушних іноків, а й тому, що у цей час почали ширитися т.з. “ідіоритмічні” монастирі, де хоча ченці проживали спільноту, проте кожен мав свою власність і свій стиль життя. Внаслідок цього, самозрозуміло, що потреба в ігумені тут відпадала. Діяла лише своєрідна “рада старців” з обмеженими правами. Звичайно, що при такому підході було важко уникнути численних зловживань¹³¹.

Крім описаних способів чернецтва розповсюдилися й інші види монахів-подвижників: безмовники, посники, стовпники, затворники. Проте, їхнє життя регулювалося, як правило, внутрішніми уставами обителі, де знаходилися такі люди. А у загальноцерковному законодавстві, можемо знайти мову лише про затворників. Зокрема, у 41 каноні Трульського собору говориться про те, що перед тим як стати затворником, такий чернець має пройти трьохрічний період іскусу в кеновійній обителі, а тоді – зголосити настоятелю своє бажання. Врешті, ще після року випробування, якщо далі має такий намір, може відійти на свій подвиг, де має невідступно перебувати, самовільно не залишаючи його¹³².

Щоби кількість осіб, які спасаються такими різними способами не перевищувала певну межу та не була великим економічним тягарем для обителі, деякі устави нормують їхню чисельність. Так, згідно “Уставу” св. Афанасія Афонського (X ст.), кількість пустельників (т.з. келіотів) є такою: на 120 монахів Великої Лаври не більше п’яти осіб¹³³.

Про ще один цікавий вид чернечої спільноти говорить 20 правило II Нікейського Собору (787 р), рішуче забороняючи її¹³⁴. А саме Отці ствердили:

¹³¹ Ідіоритмічні монастирі особливо поширилися після кінцевого занепаду Візантії у 1453 р., нерідко залишаючись монастирями лише за назвою. На даний час їх практично не залишилося. Остання ідіоритмічна обитель на Афоні перейшла на кеновійний спосіб співжиття у 1992 р.

¹³² Див.: *Правила Православної Церкви*, т. I, с. 527-528.

¹³³ Цит. згідно з: Митрополит Андрей, архимандрит Климентій. *Типікон*, с. 209, прим. 20.

¹³⁴ До речі, VII Вселенський Собор мав одну цікаву рису, яка різнить його від інших зібрань такого рівня: на ньому, поряд з єпископами, “в якості повноправних членів брали участь монашествуючі” (див.:

“Заряджуємо, щоби у майбутньому не засновувано подвійних монастирів, оскільки вони є для багатьох приводом до згіршення і упадку¹³⁵”, а ті котрі уже існують – слід переформувати у звичайні кеновійні. Тут ведеться мова про такі обителі, де разом, в одному приміщенні, жили ченці та черниці, кожен займаючись своїми справами. І хоча вже св. Василій, а за ним – імператор Юстиніан своїми “Новелами” та Трульський собор у 46-47 правилах забороняв таке спільне проживання¹³⁶, воно й надалі існувало. Саме з цієї причини VII Вселенський Собор і повторив вищезгадану заборону. Хоча наголосити, що живучість цього явища можна пояснити не просто якоюсь “злою волею” монашествуючих, а тим, що “така практика була успадкована із досвіду антіохійського християнства” і аж до XIX ст. існувала в традиції Маронітської Католицької Церкви та була заборонена лише під натиском Римського Престолу¹³⁷. Внаслідок енергійних дій ієрархії та переважаючої кількості чернецтва такі обителі перестали існувати як на Сході, так і на Заході¹³⁸.

3.3. Роль старця

Розглядаючи церковні канонічні джерела, я уже згадував про надзвичайно важливу роль старця. У анахоретів саме старець був першою і останньою інстанцією для інока-послушника. А “який беззаперечний авторитет мала старческа заповідь для того, хто отримав її, видно із того, що вона називається *κάνων* і ставиться поруч і в одній силі з “догматичними канонами” і “визначеннями отців”, тобто по крайній мірі з

Протопресвітер Николай Афанасьев. *Церковные соборы и их происхождение*. Москва: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2003, с. 38).

¹³⁵ *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. I, s. 375.

¹³⁶ Див.: *Правила Православной Церкви*, т. I, с. 531-532.

¹³⁷ Така традиція була шоком для Риму (до речі, для Візантії теж), тому Конгрегація Пропоганди Віри декілька разів ініціювала скликання Ливанських соборів (у 1736, а потім – у 1818 роках), на яких заборонялося вищезгадану практику (детальний опис проблеми див.: Диакон Александр Булетов. О Маронитской Церкви//*Альфа и Омега* 4(22) (1999), с. 326-327).

¹³⁸ Цікаво, що на початку XV ст., блаженна Бригіта заснувала декілька таких *duplicia monasteria* на Заході, але з часом, як пише о. Бернар ван Еспен, ці монастирі перестали існувати (див. примітку в: *Правила Православной Церкви*, т. I, с. 634, прим. 2).

дисциплінарними постановами соборів¹³⁹”. Окрім того практично у всіх невеликих монастирях співпадало те, що старці були водночас настоятелями, на відміну від латинської традиції, де досить рано відбулося чітке розмежування між духовною та адміністративною сферою в монастирі, хоча ще в “Уставі” преп. Венедикта Нурсійського ці сторони чернечого співжиття не були такими розрізненими¹⁴⁰.

Така необхідність у старці була пов’язана ще і з тим, що він водночас був *ανάδοχος*’ом, тобто восприємником молодого ченця. Згідно тогочасної свідомості, цей старець не тільки брав на себе всі гріхи послушника, а й представляв його до постригу¹⁴¹, приймаючи із “другої купілі” – постригу в монашество (по аналогії до хресних батьків у Св. Тайні хрещення). Ця традиція була кінцево дисциплінарно оформлена на Константинопольському “двократному” соборі 861 р., де у 2 правилі сказано, що “...цілком нікого не удостоювати монашого образу, без присутності при цьому особи, яка має прийняти його [тобто новопостриженого – *М.П.*] до себе на послух і мати над ним начальство і прийняти турботу про його душевне спасіння¹⁴²”. Прийняття такого канону було пов’язане з великою кількістю т.з. сарабаїтів, “мандрівних ченців”, які згідно слушної зауваги преп. Венедикта, “не навчившись під керівництвом досвіченого наставника і не будучи випробуваними¹⁴³”, все-таки постриглися без обителі та вільно бродили з місця на місце, посоромлюючи іночеський чин. І ніхто не ніс за них будь-якої відповідальності.

Проте, слід сказати, що постриг такого сарабаїта, був, згідно сучасної термінології – важний, хоч і незаконний, адже 2 правило цього ж собору рекомендує такого ченця, “неправильно і безчинно постриженого”, насильно приписати до такого монастиря, який вважатиме за потрібний єпископ місця постригу, а того, хто здійснив

¹³⁹ Смирнов. *Духовный отец в Древней Восточной Церкви*, с. 81.

¹⁴⁰ Див.: Уставъ преподобнаго Венедикта// *Древніе иноческіе уставы*, с. 595-598.

¹⁴¹ Див.: Смирнов. *Духовный отец в Древней Восточной Церкви*, с. 20.

¹⁴² *Правила Православной Церкви*, т. I, с. 290.

¹⁴³ Уставъ преподобнаго Венедикта// *Древніе иноческіе уставы*, с. 594.

цей постриг, позбавити сану, як того, що “не підпорядковується правилам, і розрушує монашу чинність”¹⁴⁴.

Таке строге ставлення до тих, хто ігнорував вибір старця, бажаючи бути ченцем пояснюється тим, що шлях іноцества не був легким, а людину яка самовільно ступала б цим шляхом, могли очікувати численні небезпеки. Окрім того не схвалювалося залишення свого провідника і перехід до іншого, адже “вибір старця вважався невід’ємним і початковим правом самого починаючого подвижника¹⁴⁵”. Тому ще IV Вселенський Собор 451 р. у 4 правилі наполягав, щоб монахи самовільно не залишали тієї обителі (а значить і того старця), у якій постриглися, за виключенням того випадку, коли такий перехід благословив єпископ через невідкладну потребу¹⁴⁶. Тим більше, що існує така думка, згідно якої, “духовний успіх того, хто подвизається буде залежати не від доброго духовного отця, а від благих помислів послушника¹⁴⁷”.

У сучасній Православній Церкві роль старця і восприємника теж досить часто наголошується, хоча немає кінцево вироблених критеріїв для їхнього функціонування. А в західній традиції я не зустрічав описів про потребу восприємника. Тут лише один із пунктів кан. 658 ККП вимагає, щоб “обіти були прийняті законним настоятелем особисто чи через іншу [компетентну] особу¹⁴⁸”. Подібно ж є у ККСЦ згідно кан. 464¹⁴⁹. Просто Захід пішов іншим шляхом розвитку, тут не такою важливою була роль старця, як відбуття спільної формації – новіціату.

¹⁴⁴ Див.: *Правила Православної Церкви*, т. II, с. 290.

¹⁴⁵ Смирнов. *Духовний отець в Древней Восточной Церкви*, с. 38.

¹⁴⁶ Див.: *Правила Православної Церкви*, т. I, с. 337.

¹⁴⁷ Схимонах Паисий Святогорец. *Возвращение к Богу от земли на Небо*. Москва: Издательство имени Святителя Игнатия Ставропольского, 1997, с. 11.

¹⁴⁸ Див.: *Кодекс Канонического Права*, с. 113.

¹⁴⁹ ККСЦ, Кан.464: “Для правосильности довічної професії вимагається щоб: [...] професію прийняв цей Настоятель особисто або через іншого”.

3.4. *Новіціат*

Саме поняття новіціату є західного походження, адже тут живуть разом кандидати, під керівництвом свого наставника, знайомлячись на досвіді із образом життя спільноти¹⁵⁰. Про це писав у своєму “Уставі” ще преп. Йоан Касіан (+435), наголошуючи, що молодого інока не слід відразу допускати в середовище братії, а спочатку дати під керівництво окремого старця, який займається прийомом мандрівників. Коли цей випробує його протягом року та знайде достойним, тоді цього початківця віддається уже у властивий новіціат, під керівництво старця-наставника¹⁵¹. Проте, на Сході теж існував час підготовки кандидата в чернецтво під керівництвом старця, це так званий час монашого “іскусу”. Різниця із західною традицією була та, що послушники, як правило, не відокремлювалися від решти братії, а передавалися якомусь конкретному старцеві. Але це не був якийсь конкретно встановлений період, який новик мав відбутися. Зв’язок “старець-послушник” міг тривати довгі роки, аж до смерті одного із них¹⁵².

Проте, такий новіціат не був чимось обов’язковим. Адже основною рисою для інока було те, щоб він навчився як відректися своєї волі та цілком віддатися Богові. І комусь для цього потрібно було, образно кажучи, двадцять років, а іншому – могло вистарчити і дня. Для західної традиції, де новіціат є необхідним, це виглядає своєрідним нонсенсом. Тому в о. Поспішіла можемо знайти таку думку, що певним кандидатам дозволяли “складати монашу професію відразу після дуже короткого новіціату, можливо, тільки одноденного¹⁵³”, хоча, фактично, такі люди й не мали ніякого новіціату. Проте, такий стан, коли ченці не мали ніякої підготовки, виник, мабуть, уже після IX ст., коли кандидат у єпископи, навіть якщо і не був ченцем, то

¹⁵⁰ Див.: *Кодекс Канонического Права*, с. 111.

¹⁵¹ Уставъ преподобнаго Иоанна Кассіана// *Древніе иноческіе уставы*, с. 558-559.

¹⁵² Див.: Смирнов. *Духовный отец в Древней Восточной Церкви*, с. 34-35.

¹⁵³ Поспішил. *Східне Католицьке Церковне Право*, с. 200.

перед хіротонією мусів постригатися¹⁵⁴, адже ще Двократний собор 861 р. настоює хоча б на піврічному випробуванні¹⁵⁵.

Загалом, можна побачити тут деяку розбіжність між Сходом і Заходом. Адже у Католицькій Церкві однією із головних умов важності монашого постригу є те, що “новіціат був правосильно відбутий¹⁵⁶”. А у православній традиції навіть при незаконному постризі (в тому числі, без відповідного іскусу), він (цей постриг) є важним, адже основним є сам факт постригу, відбуття таїнства. Навіть більше того, у відомого візантійського каноніста, патріарха Феодора (Вальсамона), знаходимо таку думку, що послушник, який яким-небудь чином одягнувся в монаший одяг й живе по-монашому, “не має права більше повертатися у мирське звання, а повинен бути силою заставленим до постригу¹⁵⁷”.

3.5. Постриг у чернецтво

Дуже важливим для монашества був, і надалі залишається постриг. Саме він робить монахом *інституційно*, у властивому значенні цього слова (звісно, при дотриманні всіх інших необхідних умов). Звичайно, хтось і без постригу може бути “внутрішнім” монахом, і навпаки – є багато пострижених, але не “помонашених”. Проте, для канонічного права (та й, назагал, церковної спільноти) саме цей постриг служить індикатором, що ця людина – богопосвячена особа.

Отож, у практиці Церков візантійської традиції існують три ступені монашества у які постригають тих, що стають на цей шлях: *рясофори*, *мантійники* (мала схима або малий ангельський образ) і *схимники* (велика схима, або великий ангельський образ), тобто “початкуючі, досконалі і найдосконаліші¹⁵⁸”. Це також зауважує Поспішил,

¹⁵⁴ Детальніше це питання буде розглянуто нижче, у главі “Єпископство і монашество”.

¹⁵⁵ Див.: *Правила Православної Церкви*, т. II, с. 294.

¹⁵⁶ ККСЦ, Кан.464.

¹⁵⁷ Див.: *Правила Православної Церкви*, т. II, с. 294-295.

¹⁵⁸ Вениамин, архиепископ Нижегородский и Арзамасский. *Новая Скрижаль*. Москва: Русский духовный центр, 1992, т. 2, с. 398

кажучи про три ступені “монашої професії – рясофорат, мала схима, ангельська схима¹⁵⁹”. Виключення становив лише первісний варіант студійського уставу (за преп. Феодора Студита), де не було розрізнення малої і великої схим. Таким чином, тут існували лише два ступені чернецтва: рясофорат і схима. Проте, вже за часів Алексія Студита тут було триступеневе чернецтво¹⁶⁰.

Як правило, у більшості Православних Церков саме другий ступінь (мантія) виконує функцію західних “вічних обітів”. І в силу постригу в мантію людина стає повноправним членом братства. Щоправда, на Афонській горі звичай є дещо іншим. Тут “рясофорні монахи можуть бути рукоположені в священний сан [чого по-суті ніколи не допускається в інших традиціях – *М.П.*]; ...їхні імена вписуються в монахологій обителі, тобто вони рахуються канонічними членами братства¹⁶¹”. Але це є, радше, вийняток, ніж правило.

У Східній Церкві завжди існувала свідомість, що постриг у “святий образ” це щось надзвичайне та невідкличне, тому можемо прочитати у 35 правилі св. Никифора (IX ст.), щодо особи, яка вийшла з монастиря після постригу такі вказівки: потрібно “заставити його силою одягнутися в монаший одяг і ув’язнити в монастирі”. А коментатор цього правила, єпископ Никодим (Мілаш) каже, “що дане правило мусить і нині мати повну силу¹⁶²”. Але, у наші часи, коли Православна Церква ніде не є державною, та й самі підходи до особи є іншими, тому така постанова не може виконуватися.

Саме з цих причин існував обов’язок, щоб нікого не постригати, поки він не пробув хоча б три роки у монастирі. Про це говорилося ще у “Правилах” преп. Пахомія, де вказувалося “не допускати новичка до вищих подвигів перше

¹⁵⁹ Поспішил. *Східне Католицьке Церковне Право*, с. 215

¹⁶⁰ Див.: Пентковский. *Типикон патриарха Алексия Студита*, с. 83.

¹⁶¹ *Святогорский Устав церковного последования* (составитель: иеромонах Хризостом). Москва: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2002, с. 193. Це мабуть пов’язано з тим, що на Афоні “повним” монахом рахується схимник, тому між рясофорами і мантіяниками немає такої великої різниці.

трьохрічного випробування¹⁶³». Проте, такі випадки бували, і досить нерідко, тому, Константинопольський “двократний” собор 861 року постановляє своїм 5 правилом, щоб ігумена, який здійснив такий беззаконний постриг знімати з посади і давати під заборону, а “новопостриженого” монаха переводити в інший монастир, “у якому строго зберігається монаший устав¹⁶⁴”. Але навіть і після цієї постанови залишалося у силі 26 правило св. Никифора Ісповідника, яке опираючись на аналогію до “другого хрещення”, наказувало, що “хто хворий і бажає прийняти святе хрещення чи святий образ (монаший), тому потрібно негайно дати те, що просить¹⁶⁵”.

Наслідком постригу в ченці було і те, що пострижений інок був зобов’язаний безвідхідно перебувати в тому монастирі, в якому отримав постриг у ангельський образ. А оскільки цей припис дуже часто порушувався, то церковні зібрання не менш рідко повторювали його: на Халкедонському, Трульському, II Нікейському та Двократному соборах¹⁶⁶, рекомендуючи виправляти переступників постами та іншими, більш суворими середниками.

Коли перейти у нашу сучасність, то потрібно сказати ще про одну сутнісну рису, яка притаманна чернечому постригові на Сході, але яка є колізією для ККСЦ (який теж призначений для східних, хоча й католицьких Церков). А саме, що цей постриг є дійсним не лише для того монастиря, в якому він був здійснений, а й для інших, куди монах може бути “за послух” переведеним¹⁶⁷. Адже чернецтво (“друге хрещення”), як і хрещення є *неповторюваним*, постриг у іночество є, без перебільшення, космічною подією, а не лише важливою для даної спільноти.

¹⁶² *Правила Православної Церкви*, т. II, с. 590.

¹⁶³ Уставъ преподобнаго Пахомія Великаго// *Древніе иноческіе уставы*, с. 106.

¹⁶⁴ *Правила Православної Церкви*, т. II, с. 294. Звичайно, і після цієї постанови, за спеціальним дозволом, коли бачили, що людина вже дозріла до постригу, його можна було пришвидшити, зменшивши час монашого іскусу.

¹⁶⁵ *Правила Православної Церкви*, т. II, с. 587.

¹⁶⁶ Див.: *Правила Православної Церкви*, т. I, с. 337-338, 527-528, 531-532, 634 та т. II, с. 292-293.

¹⁶⁷ Про аномальний вийняток, коли у імперській Росії не признавали афонських монахів я уже згадував (див.: примітка 102).

Натомість, у ККСЦ вказано, що такий член, при переході до іншого чину, згромадження або монастиря свого права, “повинен прилюдно скласти [знову – *М.П.*] довічну професію відповідно до приписів статутів нового чернечого інституту¹⁶⁸”. Це трапляється так тому, що на Заході не існує єдиного монашества, а є розбиття на різні ордени чи конгрегації¹⁶⁹, і коли людина була в одному згромадженні на таких умовах, то у другій спільноті – інакші умови, тому “вічні обіти” потрібно повторити.

Я вже дещо зачепив західну традицію, і потрібно сказати, що на Заході є інший богословський підхід до вічних обітів, а поняття постригу як такого просто не існує. Тому тут виглядають нормальними такі постанови, які б на Сході всіх шокували. Як от наприклад: хворий монах (навіть якщо не відбув новіціату) може скласти вічні обіти, “якщо б, однак, хворий видужав, такі обіти втрачають свою важність¹⁷⁰”. І на Заході це є можливим, адже така людина не відбула обов’язкового новіціату, а значить – не “було виконано все інше, що в уставі вимагається для правосильності [тобто важності – *М.П.*] професії¹⁷¹”. Другий такий приклад: щорічне складання довічних обітів тими, що уже їх має¹⁷². Звичайно, важко тут побачити аналогію із неповторювальним “другим хрещенням” Сходу.

¹⁶⁸ ККСЦ, Кан.545 §2. Реалізацію цього див., наприклад, у: *Конституції Чину Св. Василія Великого. Устав-Правила-Правильник*. Рим: Головна управа ЧСВВ, 2002, с. 313.

¹⁶⁹ Як уже зазначалося, на даний час різниця між чином і згромадженням є дещо розмитотою, проте, ще на початку ХХ ст. між ними була, наприклад, така різниця: “обіти у властивих монаших чинах є дожиттєвими, а у згромадженнях завжди лише протягом [зазначених – *М.П.*] років” (Пралать Александеръ Бачинський. *Право Церковне*. Львів: Библиотека богословска, 1900, с. 404). З цього випливало, що подружжя, заключене під час тривання перших – неважне, а в других – лише незаконне.

¹⁷⁰ *Конституції Чину Св. Василія Великого*, с. 84. Аналогічно є зазначено і в сестер служебниць (див.: *Конституція і директиви Згромадження Сестер Служебниць Непорочної Діви Марії*. Рим-Торонто, 1982, с. 53) та Згромадження Пресвятої Родини (див.: *Конституція Згромадження Сестер Пресвятої Родини*. Львів, 1994, с. 40). Відгук такої практики можемо знайти і в “Типіконі” студійських ченців УГКЦ (див.: Митрополит Андрей, архимандрит Климентій. *Типікон*, с. 203).

¹⁷¹ ККСЦ, Кан.464.

¹⁷² Див., наприклад: *Конституції Чину Св. Василія Великого*, с. 148; *Конституція і директиви Згромадження Сестер Служебниць Непорочної Діви Марії*, с. 22; *Конституція Згромадження Сестер Пресвятої Родини*, с. 20.

3.6. *Поняття клявзури*

Одним із важливих середників, який допомагав у чернечій дисципліні була клявзура. Це поняття яке було знане як для Сходу, так і для Заходу, і дуже рано поширилося у монашій традиції. Досить цікаво, що хоча нерідко зустрічаємо в документах наголошення на необхідності дотримання клявзури, проте не зможемо знайти дефініції цього поняття, настільки воно видавалося самозрозумілим у церковній спільноті. Отож, клявзура (*clausura*, з латинської мови – загорода), означає обмеження доступу світських людей тієї ж самої статі, що члени чернечої спільноти, до приміщень обителі; та заборона доступу осіб протилежної статі до цих приміщень. Це заховувалося пильно вже у часи св. Василія Великого, який вказував, щоб навіть хлопці, що виховувалися при монастирі мали окремо від братії спальні та трапезну¹⁷³, і тільки сходилися на спільну молитву. Окрім того, був брат-странноприємник, чи воротар, який пильно мав стежити за дотриманням вимоги непроникнення в обитель сторонніх, особливо жінок (у чоловічих монастирях), а також, щоби брати самовільно не відлучалися з обителі¹⁷⁴. Він підлягав лише настоятелю.

Не обходила ця проблема стороною і соборових Отців. Зокрема, на Заході Маконський собор (581-583 рр.), своїм 2 правилом заборонив будь-кому, незважаючи на свої соціальне положення, стать чи вік, порушувати монастирську клявзуру¹⁷⁵. Подібно і на Сході у 20 правилі VII Вселенського Собору зустрічаємо заборону вільно, без потреби, відвідувати ченцям жіночу обитель, і навпаки – монахиням чоловічу. Звичайно, тим більше не могло бути мови про ночівлю таких осіб у монастирях один одного¹⁷⁶. Ця настанова пояснює різке засудження Візантійською Церквою т.з. подвійних монастирів, про які згадувалося в одному з попередніх розділів. Далі, згідно

¹⁷³ Див. у: Митрополит Андрей, архимандрит Климентій. *Типикон*, с. 22.

¹⁷⁴ Див.: Пентковский. *Типикон патриарха Алексия Студита*, с. 387-388. До речі, цікаво, що війняток існував лише для імператриці, але коли вона входила у клявзуру, то всі ченці мусіли сидіти по келіях, а її зустрічали ігумен з економом (див. *там же*, с. 388).

¹⁷⁵ Див. у: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. IV, s. 791, note 22.

17 правила св. Никифора Ісповідника (+829), якщо в обителі недотримується клявзура відносно жінок, то це була одна із трьох причин (поряд з тією, що ігумен – єретик та тією, що діти мирян вчаться в монастирі, а не при монастирі), згідно якої ченцю було дозволено залишити монастир, який вже ставав не “кораблем спасіння”, а “пучиною погибелі”¹⁷⁷. А Константинопольський собор 920 р. навіть зайнявся практичними порадами щодо дотримання клявзури, наказуючи, щоби навіть при великій кількості монахів, в огорожі були тільки одні вхідні двері, які мають охоронятися вдень і вночі. Окрім того, собор рекомендує зводити навколо обителі огорожу, теж з одним виходом¹⁷⁸.

Окрім того, ще починаючи з Халкедонського Собору 451 р., його 24 правилом було заборонено перетворювати освячені монастирі на помешкання мирян, вони “моють перебувати монастирями назавжди”. Тобто своєрідна клявзура ставала чимось невід’ємним від монастирської будівлі. Як наслідок, порушників цієї постанови чекали такі санкції: якщо клирики, то позбавлення духовного сану, а якщо ченці чи миряни – то відлучення від Церкви. Наскільки це була нагальна проблема, засвідчує це, що цю постанову ще раз підтвердили Трульський собор (49 правило) та II Нікейський Собор (13 правило). Але вже у XII ст., на Сході можна зустрітися з іншими поглядами на дане питання. Наприклад, Феодор Вальсамон виражає думку, що у певних випадках секуляризація монастиря є можливою¹⁷⁹.

У Західній Церкві питання клявзури поступово щораз злагіднювалося. Як наслідок, поняття строгої, т.з. папської клявзури залишилося обов’язковим лише для контемплативних черниць, для яких вона є “інституцією аскетичною, яка спеціально годиться з особливим покликанням черниць, оскільки виступає як знак, охорона і

¹⁷⁶ Див.: *Правила Православної Церкви*, т. I, с. 633.

¹⁷⁷ Див.: *Правила Православної Церкви*, т. II, с. 583.

¹⁷⁸ Див. примітку у: Митрополит Андрей, архимандрит Климентій. *Титикон*, с. 210, прим. 27.

¹⁷⁹ Див.: *Правила Православної Церкви*, т. I, с. 384-385, 535, 624.

особлива форма їхнього відокремлення від світу”. Подібну сувору клявзуру Апостольський Лист папи Павла VI від 6 серпня 1969 р. резервує і для “монахинь східного обряду¹⁸⁰”. У всіх інших орденів і конгрегаціях має заховуватися така клявзура, яка “відповідає характеру і місії інституту¹⁸¹”. Проте, при нагальних потребах, клявзура зовсім ліквідується, як це, наприклад, сталося в листопаді 1943 р., коли папа Пій XII скасував її у римських монастирях, щоби дозволити переховуватися в обителях євреям, переслідуваним нацистами, які окупували Вічне Місто¹⁸².

3.7. Монашество і священство

Якщо брати історично, то на початках чернецтво не було ніяк пов’язане із Тайною священства. Більше того, багато які із монахів вважали, що пресвітерство може у тій чи іншій мірі перешкоджати їхньому інтенсивному чернечому життю¹⁸³. Така настанова допровадила до того, що, наприклад, на кінець IV ст. у Скитській пустелі (Єгипет), серед п’яти тисяч монахів було лише вісім пресвітерів¹⁸⁴. Нерідкою була ситуація, коли деякі ієромонахи, з великого трепету перед Євхаристією та свідомі своєї негідності ніколи в житті не служили Літургії.

Проте, дуже швидко ситуація почала змінюватися. Єпископи були зацікавлені у рукоположенні ченців не тільки для потреб обителей, а, насамперед – своїх єпархій. Внаслідок цього, навіть скликалися собори, які забороняли свячення ченців без згоди їхніх настоятелів. Цим займалися зокрема собор в Арлі (449-461), 27 канон собору в

¹⁸⁰ Paweł VI. List Apostolski Motu proprio Ecclesiae Sanctae//*Życie Konsekrowane w dokumentach Kościoła od Vaticanum II do Vita consecrata*. Kraków: Alleluja, 1998, s. 57.

¹⁸¹ Кан. 667 §1 (див.: *Кодекс Канонического Права*, с. 114).

¹⁸² Див.: Pierre Blet SJ. *Pius XII i druga wojna światowa w tajnych archiwach watykańskich*. Katowice: Księgarnia św. Jacka, 2000, s. 322.

¹⁸³ Див.: Bazyl Degórski, OSPPE. Kapłaństwo w monastycyzmie starożytnym//*Vox Patrum* 24-29 (1993-1995), s. 244.

¹⁸⁴ Див.: Gabriel Bunge, OSB. *Acedia*. Nauka duchowa Ewagriusza z Pontu o acedii//Gabriel Bunge. *Ewagriusz z Pontu – mistrz życia duchowego*. Kraków: Tyniec, 1998, s. 260.

Агді (506), 3 канон собору в Лериді (523). Одною із причин такого бажання західних архієреїв мати за священників ченців було, окрім їхнього (як правило) високого духовного життя і те, що тогочасні клирики нерідко були людьми “маловоцерковленими”¹⁸⁵.

Щодо Сходу то такі випадки, коли висвячувалося монахів на єпархіальних клириків теж мали місце, хоча не так часто як на Заході. Тому тут ні помісні, ні Вселенські собори (адже всі перші Вселенські Собори відбувалися на Сході) не займалися цим питанням. Також на Заході, особливо в Галлії з’явилася ще одна проблема, яка ніколи не існувала у східній Церкві: з початку VI ст. почалися рукоположення ченців, які залишили іноцество, щоби одружитися і стати світськими священниками. Саме це заборонив своїм 21 канонем Орлеанський собор 511 р¹⁸⁶.

Відносно ініціативи свячень, то ніколи вона немогла виступати із бажання ченця, адже як сказано в “Правилах” св. Василя Великого, “Зовсім не можна подвижнику домагатися переваги. Оскільки це диявольська недуга¹⁸⁷”, яка доводить в обителі до безлічі негараздів. Тому потреба в ієромонахах нормувалася, як правило, літургичними потребами. Окрім того, у відносинах старець-послушник нерідкими були рукоположення “за послушання”, коли кандидат довідувався про свої свячення буквально перед цією подією¹⁸⁸. Натомість, у Католицькій Церкві це все більше узгоджено із законодавством. Тут богопосвячена особа, звичайно на пропозицію натоятеля, пише відповідне прохання із виразним бажанням рукоположення¹⁸⁹.

¹⁸⁵ Див., наприклад, розгляд IV собору в Толедо (633 р.) випадків ідолопоклонства не лише між світськими володарями, а й духовенством (Ks. Paweł Wygralak. Potępienie bałwochwalstwa na synodach w Toledo (VI-VII wiek)// *Vox Patrum* 42-43 (2002), s. 478).

¹⁸⁶ Див.: Degórski. Karłaństwo// *Vox Patrum*, s. 236-237.

¹⁸⁷ Уставъ святого Василя Великаго// *Древніе иноческіе уставы*, с. 407.

¹⁸⁸ Такі події можуть бути на Сході й у наш час. Наприклад один із сучасних афонських подвижників, старець Єфрем Катунакський (+1998), був висвячений на прохання свого старця, коли вони просто прийшли на празник до однієї з обителей (див.: *Старец Ефрем Катунакский*. Москва: Русській Хронографъ, 2002, с. 32).

¹⁸⁹ Див., наприклад: *Costituzioni dell'Ordine dei Frati Minori Conventuali*. Roma, 1975, р. 53; також: *Конституції Чину Св. Василя Великого*, с. 106

У цьому розділі варто також розглянути і зворотній зв'язок: про ставлення церковного законодавства до тих представників із духовенства, які бажали стати монахами. Отож, на Сході практично не існувало проблем із прийманням клириків до обителі, їх лише зобов'язували до зберігання монаших правил на рівні з іншими. Адже ніщо не може бути на перешкоді для цього бажання здобути “образ покаяння”, як ствердив Трульський собор (691-692) у 43 каноні¹⁹⁰. Проте, і тут був один виняток: згідно актів патріархів Константинополя X-XI ст., клирики, що є позбавлені духовного сану, поряд з іншими заборонами, не могли насмілюватися вступати в монастир, а мали “залишатися мирянами”¹⁹¹. Дещо іншою була ситуація із служінням. Подекуди існували обмеження згідно яких пресвітер чи диякон не могли співслужити із ієромонахами та ієродияконами деякий час після свого вступу до монастиря; наприклад “Типікон” патріарха Алексія Студита передбачав, що такі особи не вступали до святилища “до трьох місяців і більше, щоби могли вникнути в монастирський устрій”¹⁹².

Щодо Заходу, то ситуація з прийманням духовенства в іночеський стан не була такою однозначною. Тут спочатку зустрічаємося із несхваленням бажання стати ченцем у духовенства і 6 канон собору в Сарагосі (380 р.) трактує це як “пусту забаганку”. Проте, через декілька століть еволюції, у цій ж Іспанії, IV Толедський собор (633 р.) своїм 50 каноном схвалює таке бажання духовенства, як прагнення чогось вищого¹⁹³. Внормував цю проблему преп. Венедикт, який у своєму “Уставі” каже: “Якщо хтось із священничого чину буде просити про прийняття в монастир, то і для нього не відразу виявляти згоду на це. Але якщо він настоювати буде у своїм проханні, прийняти його...”¹⁹⁴. Окрім загальних приписів уставу, преподобний не

¹⁹⁰ Див.: *Правила Православної Церкви*, т. I, с. 529.

¹⁹¹ Див.: Суворов. *О церковныхъ наказаніяхъ*, с. 234.

¹⁹² Пентковский. *Типікон патріарха Алексія Студита*, с. 389.

¹⁹³ Див.: Degórski. *Karłaństwo// Vox Patrum*, s. 241.

¹⁹⁴ Уставъ преподобнаго Венедикта// *Древніе иноческіе уставы*, с. 642.

накладав ніяких обмежень на клириків, щодо їхньої участі у співслужінні, як це інколи мало місце на Сході.

У сучасній практиці як Православної, так і Католицької Церкви практично не існує ніяких обмежень щодо рукоположень ченців з благословення компетентних настоятелів (і дотримання інших канонічних приписів). Так само і клирики, за згодою єпархіального архієрея можуть свobodно ступати на монашу стежу, якщо не мають інших канонічних перешкод.

3.8. Єпископство і монашество

Єпископи завжди були тими, хто очолював життя церковної спільноти. А монашество, яке з однієї сторони дало Церкві багато великих пастирів, а з другої – високе поняття про тілесну стриманість і свідомість, що чим вищий ієрархічний ступінь, тим більше він повинен бути спрямований на повне служіння Богу. Це все сприяло тому, що вже у VI ст. імператор Юстиніан постановив, щоби саме монахи поставлялися в єпископи, або принаймні неодружені особи¹⁹⁵. А після того, як ченці єдині рішуче виступили проти єресі іконоборства, з IX ст. утвердилася думка, що лише іноки можуть бути єпископами і вже у 806 р. перед єпископською хіротонією патріарх Никифор був змушений прийняти постриг. І зараз, у сучасній Православній Церкві, цей погляд, що кожен єпископ мусить бути монахом є своєрідним “догматом”¹⁹⁶. Існувало лише таке обмеження, накладене 17 правилом Двократного собору 861 р., згідно якого, не можна було зводити ченця (як і мирянина) в єпископи “раптово”, адже “нехай правильно рукоположений [кандидат] пройде через усі ступені священства, сповнюючи в кожному відведений законом час”¹⁹⁷.

¹⁹⁵ Див.: Пфівцов. *Лекції по церковному праву*, с. 140.

¹⁹⁶ Детальніше про це див.: *Правила Православної Церкви*, т. I, с. 462-473. Хоча відомо, що ще навіть на початку XIII ст. не всі єпископи на Сході були ченцями. Зокрема про це побічно згадує у своїх толкуваннях патріарх Феодор (Вальсамон) (див.: Смирнов. *Духовний отець в Древней Восточной Церкви*, с. 373, прим. 212).

¹⁹⁷ *Правила Православної Церкви*, т. II, с. 313.

Таким чином, і до сьогоднішнього дня на Сході є така ситуація, що навіть коли хтось не хоче “повного” монашества, тобто постригу в мантию, то зобов’язаний прийняти хоча б “неповне” – рясофор. А далі, уже в слов’янських Церквах, ситуацію було доведено до того, що не рукополагали й ієромонаха, якщо він перед тим не був зведеним у сан архімандрита¹⁹⁸, хоча останній ступінь набрав сучасного розуміння досить пізно, аж у XII ст¹⁹⁹.

Щоправда, багато богословів вважають таку ситуацію ненормальною. Адже людина, основою якої має бути послух і смирення, тут керує іншими. Мабуть, з цієї причини у діючому “Уставі канонічного життя Української Православної Церкви”, прийнятому в 1994 році, нічого не сказано про те, щоб кандидат у єпископи приймав монаший постриг. Тут лише говориться, що “мирянин чи простий монах, вибрані на єпископа, повинні пройти всі нижчі ступені²⁰⁰”. Проте, загальна традиція, принаймні поки що, залишається незмінною. І у тій ж УПЦ з того часу не хіротонізовано ні одного не монаха. Досить цікаво, що в Російській ПЦ, у складі якої УПЦ є напівавтономним утворенням, в “Уставі” сказано, що єпископ мусить бути попередньо постриженим, якщо перед тим вже не був монахом²⁰¹.

Також така традиція породжує багато проблем і для самого монашества. І як вказує владика Іларіон: “це призводить до того, що люди з кар’єрними прагненнями приймають монашество, щоби досягнути церковних висот²⁰²”. І звичайно, для того щоб стати ченцем по-суті, такий людині вже не залишається ні часу, ні бажання.

¹⁹⁸ Наприклад, у 1923 р., під час хіротонії в єпископи РПЦ Луки (Войно-Ясенецького), у архієреїв виник сумнів: наскільки вони можуть рукоположити о. Луку, адже він не був архімандритом. Проте, вирішили, що можна висвятити “важно”, хоча може й “незаконно” і простого ієромонаха (див.: Архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий). *“Я полюбил страдание...” Автобиография.* Москва, 1998, с. 38).

¹⁹⁹ Див.: Свящ. Віктор Поспішил. Архимандрит//*Богословія* ХLI (1977), с. 237. О. Віктор виводить постановня цього ступеня із давньоцерковної інституції хорєпископів.

²⁰⁰ Див.: *Устав канонической жизни Украинской Православной Церкви.* [Киев]: Издательский отдел УПЦ, 1995, с. 6-9.

²⁰¹ “Кандидаты в архиереи избираются в возрасте не моложе 30 лет из монашествующих или не состоящих в браке лиц белого духовенства с обязательным пострижением в монашество” (Устав Русской Православной Церкви//www.mospat.ru (18 червня 2004)).

²⁰² Игумен Иларион (Алфеев). *Вы – свет мира.* Клин: Христианская жизнь, 2001, с. 103.

Відносно латинської Церкви, то перед нею ніколи не виникало таких історичних проблем як на Сході, тому немає і традиції, щоб єпископом був член чернечого інституту. Навпаки, в практиці (як правило) перевага надається целібатним клірикам²⁰³. Більше того, відомо що у 1199 р. папа Інокентій III наказав кандидатові у архієпископи Спліту (Хорватія), який був монахом-бенедиктинцем, звернутися щоби абат його монастиря зняв із нього обіти, як несумісні із архієрейством²⁰⁴. Проте, й тут знаходимо цікавий зв'язок між єпископством та монашеством. Наприклад, у 28 каноні II Латеранського собору (1139) читаємо, що цей Вселенський собор постановляє: “...забороняємо під карою анафеми, аби до вибору єпископа каноніки з єпископського міста не допускали монахів [...]. Якщо б були все-таки проведені вибори із нехтуванням тих-же монахів, нехай вони [тобто вибори – М.П.] будуть визнані за неважні і недійсні...²⁰⁵”.

Про взаємовідносини єпископського сану і чернецтва можна сказати ще одну цікаву деталь. А саме, згідно 2 правила Константинопольського собору 879 р. (який на відміну від “двократного” називають “софійським”), коли “хтось архієрейського сану захоче зійти в монаше життя, і стати на місце покаяння: такий у подальшому вже нехай не домагається архієрейського достоїнства²⁰⁶”. Адже саме чернецтво включає в себе обов'язок послуху та учнівства, а не вчительства чи керівництва. Ну, а коли в єпископи зводиться монах, то це є вже особа, яка виховалася в послуші й пройшла ступінь учня, тому може допомогти в цьому іншим²⁰⁷. Ця практика поширилася і на

²⁰³ Представники чернечих інститутів назначаються єпископами, як правило, тільки на терени “місійних країв” (див.: Michel Dortel-Claudot. *Kościół lokalne – Kościół powszechny*. Warszawa: Pax, 1977, s. 105), і то – з місіонерських конгрегацій: лазаристів, маріангілців, білих отців, тощо. А, наприклад, в Німеччині, станом на 07.07.2005 р., із 68 архієреїв ні один не є представником інститутів богосвяченого життя.

²⁰⁴ Див.: Фома Сплитський. *История Архиепископов Салоны и Сплита*. Москва: Индик, 1997, с. 66.

²⁰⁵ *Документы Соборów Powszechnych*, т. II, s. 161.

²⁰⁶ *Правила Православной Церкви*, т. II, с. 317-318.

²⁰⁷ Див.: Пфвцовъ. *Лекції по церковному праву*, с. 140-141.

Західну Церкву та ввійшла у “Декрет Граціана”²⁰⁸, тому такі випадки, коли єпископ відмовлявся від архієрейства, щоби вступити в орден траплялися ще в XIX ст²⁰⁹.

У сучасній практиці Православної Церкви, також є прийнято, що коли архієрей, який має постриг у рясофор чи мантію (як правило – останнє), бажає прийняти третій ступінь чернецтва – схиму, то у такому випадку він хоча і залишається ієрархом, проте уже не може займатися якоюсь адміністративною роботою, а відходить у монастир, для ведення більш поглибленого аскетично-молитовного життя²¹⁰. Про таку практику згадував уже в своїх тлумаченнях Вальсамон (поч. XIII ст)²¹¹.

Відносно ж сучасної практики Католицької Церкви, то згідно канону 705 ККП, “монашествующий, зведений у сан єпископа, залишається членом свого інституту²¹²”, хоча і є звільненим від тих обов’язків, що перешкоджають у його архієрейській діяльності. Такою ж є ситуація згідно ККСЦ²¹³.

3.9. Чернецтво і Свята Тайна Покаяння

Свідомість про Тайну, завдяки якій вірні християни можуть відновити свій зв’язок з Господом, який був порушений через гріх, існувала у Церкві завжди. Проте, способи здійснення цього Таїнства були різними. Наприклад, ще св. Йоан Золотоуст (+407) писав про п’ять способів очищення від гріхів: а) публічна сповідь, б) плач за гріхи, в) смирення, г) милостиня, цариця чеснот і г) молитва²¹⁴. Саме перший спосіб – прилюдна сповідь, – був найбільш поширеним в первісних християнських спільнотах.

²⁰⁸ Див. у тлумаченнях єп. Никодима: *Правила Православної Церкви*, т. II, с. 318.

²⁰⁹ Зокрема, у 1838 р. Карло Одескалькі, кардинал-єпископ Сабінський, префект конгрегації у справах єпископів і монахів (+1841) змушений був відмовитися від єпископства і кардинальства (і, звичайно, префектури) у зв’язку з тим, що забажав вступити до єзуїтів. Через два роки (1840) він склав обіти та помер у цьому товаристві, як простий священник (див.: Carlo Cardinal Odescalchi, S.J./www.catholic-hierarchy.org/bishop/bodes.html (13 липня 2005)).

²¹⁰ Останній такий випадок стався з Алпієм (Погребняком), єпископом Горлівським і Слов’янським з УПЦ у 1997 р. Владика постригся у велику схиму і зараз подвизається у Святогорській Свято-Успенській Лаврі на Донеччині.

²¹¹ Згідно з: *Правила Православної Церкви*, т. II, с. 319.

²¹² Див.: *Кодекс Канонического Права*, с. 121.

²¹³ Див.: ККСЦ, Кан.431 §2.

Хоча і можна було відбути цю сповідь лише раз у житті, і ще III собор у Толедо (589 р.) рішуче засуджував тих, хто практикував частішу сповідь. Але у глибині чернецтва зародилося таке явище, як таємна сповідь, в присутності лише одного свідка-посередника. Монашество, за словами професора С. Смірнова, “побічно – через розвиток другої форми сповіді [тобто таємної] – прямо співдіяло її [тобто інституту відкритої сповіді] падінню²¹⁵”. Саме такий вид Тайни покаяння був найбільш практикованим серед іноків, через откровення помислів своєму старцеві. Невдовзі цей спосіб став найпопулярнішим і серед світського духовенства та мирян. І хоча явище прилюдної сповіді існувало ще у IX ст²¹⁶., паралельно із таємною, проте дуже швидко такий вид цієї Тайни відійшов у історію.

Поступово на Сході можна спостерігати ще одну цікаву картину: мирські священники не допускаються до практики як духівники церковною владою і рішуче не визнаються в якості духівників мирянами. Відображенням цього звучить 156 правило св. Никифора, яке каже, що “священик світський, який має жінку, не може бути духівником²¹⁷” (ця практика залишилася в Елладській Церкві й до сьогодні²¹⁸).

Таку недовіру до світського духовенства та ієрархії як духовних провідників поглибила іконоборча криза (VIII-IX ст.), коли виявилось, що переважаюча більшість клиру, хоч і під тиском влади, але опинилася в рядах еретиків-іконоборців. Натомість ченці (особливо студити) у своїй більшості, незважаючи на гоніння, стійко трималися православної віри. Внаслідок цього, вже згадуваний патріарх Никифор, який займав Константинопольський престіл у міжчасі переслідувань (806-815) і був скинутий імператором-іконоборцем Левом V, видав безпрецедентну постанову: навіть прості

²¹⁴ Це описується у Другій бесіді про покаяння (див.: Іоанн Златоуст. *Творення*. С.-Петербург: Издание С.-Петербургской Духовной Академіи, 1896, т. II, кн. I, с. 314-321).

²¹⁵ Смирнов. *Духовный отец в Древней Восточной Церкви*, с. 130.

²¹⁶ Див.: А. Алмазов. *Тайная исповѣдь въ Православной Восточной Церкви*. Одесса, 1894, т. I, с. 69.

²¹⁷ Цит. згідно з: Смирнов. *Духовный отец в Древней Восточной Церкви*, с. 373.

²¹⁸ Окрім Греції, також у Болгарії, Румунії та Сербії сповідниками можуть бути виключно деякі пресвітери із монашествуючих, т.з. *пвѣрцатикої патерес* (див.: Павлов. *Курс церковного права*, с. 223).

монахи-непресвітери стали носіями апостольської влади ключів: вони могли розрішати гріхи і давати епітимії. Патріарх мотивував це тим, що православного клиру практично вже не існує, а люди потребують духовної опіки²¹⁹. Щоправда, ця антиканонічна (з точки зору сучасного церковного законодавства) постанова визнавалася св. Никифором тимчасовою мірою, і мала тривати лише до найближчого собору. Але, як зауважує проф. Смірнов, Константинопольський собор 842 р., найближчий з часу, не відміняв цього рішення патріарха²²⁰. Проте, з часом така практика відійшла, оскільки після перемоги істинної віри на вищезгаданому соборі, дане питання стало неактуальним: все духовенство відвернулося від іконоборства. Окрім того, у той час уже кінцево сформувалося саме чинопослідування сповіді, якого не було до того²²¹ та кінцево і безповоротно укорінилася думка про те, що носієм цієї Тайни є лише єпископи (як це класично і вважалося²²²) та їхні “відпоручники” – пресвітери.

Таким чином, ієромонахи й далі могли бути сповідниками, проте не тому, що вони ченці, а лише завдяки священству. А прості монахи (як й ієромонахи) – могли лише приймати одкровення помислів як старці у своїх послухників.

Що цікаво, аналогічна проблема, чи подібна до неї, існувала й на Заході. Свідченням цього може служити 16 канон I Латеранського Собору (1123 р.), згідно якого ченцям заборонялося уділення Тайнства Сповіді²²³. Проте, із тексту важко зрозуміти, чи тут ідеться про нерукоположених монахів, чи про ієромонахів²²⁴, яким заборонено сповідати мирян. Але, навіть, якщо істинним є другий варіант, то він цікаво

²¹⁹ Внаслідок цього, у преп. Феодора Студита можемо знайти слова про те, що “за відсутністю пресвітерів і по вірі приступаючого, то не є противним правилам і простому монахові назначити епітимію”

²²⁰ Про детальний розвиток цього питання можемо знайти у: Смирнов. *Духовний отець в Древней Восточной Церкви*, с. 415-420.

²²¹ Точніше, самих чинопослідувань було декілька, проте приблизно у цей час відбулася їхня уніфікація (див.: Алмазов. *Тайная исповѣдь въ Православной Восточной Церкви*, т. I, с. 72-73).

²²² Зокрема, Карфагенський собор 380 р. рішує наголошує, що виключно єпископ є подателем цієї Тайни. А пресвітери – за дозволом ієрарха (див.: *Правила Православной Церкви*, т. II, с. 150-151).

²²³ Див.: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, т. II, s. 131.

²²⁴ У тексті стоїть слово “monachus”, але воно може підрозумівати в собі ординованого ченця, подібно до вірменської традиції, де, як згадувалося вище, ієромонах звучить як “абега” (тобто просто “монах”).

ілюструє розходження між Сходом та Заходом: на одному уділяють цю Тайну лише ченці-пресвітери, а на другому – саме їм це заборонено.

Загалом, на Заході підхід був зовсім іншим щодо духовного життя і Таїнства Покаяння зокрема. Наприклад, чернець може сам, без усілякої “духовної допомоги” зі сторони інших (насамперед – старця) провадити духовне життя²²⁵. А такий варіант для Сходу був (і надалі залишається) не до помислення.

3.10. Залишення монашого стану і наслідки цього акту

На завершення варто поглянути на те, що ж очікувало ченця-апостата, який відступився від шляху іночества, на який добровільно вступив? Отож, потрібно собі ще раз пригадати, що у Візантії, серед люду Божого, була свідомість того, що чернецтво, як друге хрещення, містить у собі таїнственний вимір, і той, хто відмовляється від нього, ставить під удар своє особисте спасіння²²⁶. А якщо прийняти до уваги ще тогочасні традиції, то можемо зрозуміти, що такі екс-ченці несли на собі нелегкий тягар.

Отож, уже IV Вселенський Собор, який впорядковував взаємовідносини між ієрархією та монашеством, постановивши своїм 7 канонам анафемствувати тих, хто відмовився від священства чи чернецтва, “яких перед тим вибрали для Бога²²⁷”. Це не було чимось новим, оскільки ще в ранній Церкві існувала свідомість про те, що полишення життя аскетичного для більш мирського є чимось негативним, а св. Василій у 60 правилі каже: “Та, що обіцяла перебувати в дівстві, і від обіцянки своєї відпала, нехай відбуде час покарання, належний за перелюб, але нехай

²²⁵ Див.: O. Gabriel Bartoszewski, OFMConv. *Spowiednik wobec braci zakonnych niekapłanów*//O. Joachim Roman Bar, OFMConv. *Przewodnik dla spowiedników zakonnic*. Warszawa: Komisja Episkopatu do Spraw Zakonnych, 1986, s. 76. Тут цитуються слова одного із братів-монахів, що прожив у чернецтві понад 20 років. Він каже, що “зрезигнував з усілякої духовної допомоги, і тільки сам розраховує свої стосунки з Господом Богом”.

²²⁶ Ось які невідрадіні слова наводить про таких осіб у своєму підручнику з церковного права еп. Йоан (Соколов) (+1869): залишення чернецтва є “клятвопереступленням перед Богом, зрадою совісті,

спостерігають за її життям. Також і для тих, що прийняли обіт монашого життя, але відпали²²⁸». А 58 правило каже, що перелюбники відлучаються від Таїнства Євхаристії на п'ятнадцять років.

Окрім того, повторю 35 правило св. Никифора, уже згадуване вище, яке доповнює, щоби такого ченця “заставити силою одягнутися в монаший одяг і заточити в монастир”. А для зовсім “невиправних” існувало покарання, на перший погляд зовсім не страшне – їх (і позбавлене сану духовенство), як людей, що “відмовилися служити Господу Богу”, згідно декількох новел імператора Юстиніана, зачисляли до числа муніципальних працівників: куріалів та офіціалів. Це були адміністративні посади, які в часи Римської імперії користувалися популярністю, але у часи Візантії перетворилися на ледь переносуваний тягар. Ці особи мусіли збирати податки, влаштовувати на свій рахунок народні ігри, а якісь нестачі в казні – доповнювати зі своїх коштів. Але соціально ці посадові особи не були захищеними, тому в куріали часто теж зачислявали юдеїв і еретиків. Окрім того, їхня сім'я теж ішла в рабство до держави, і діти мусіли йти за слідами батька – ставати куріалами чи офіціалами. До того всього, цих працівників найбільше ненавидів народ²²⁹. Як бачимо, доля екс-ченців тут була далеко незавидною.

Також церковні кари могли спадати не лише на ченців-утікачів, але й на тих, хто їм пособляв у цьому, наприклад, переховував такого втікача. Тому 4 правило Двократного собору стверджує, щоби “такий, що прийняв його [монаха-втікача], нехай буде відлучений від церковної спільноти, аж поки той хто втік не повернеться в обитель, з якої злочинно відійшов²³⁰”. Проте, професор Соколов пояснює, що цей канон був виданий не так через занепад дисципліни, як через боротьбу в IX ст. між

приниженням священного служіння Богові і надання переваги йому служіння світові” (цит. згідно з: *Правила Православної Церкви*, т. I, с. 345).

²²⁷ Див.: *Правила Православної Церкви*, т. I, с. 345.

²²⁸ *Правила Православної Церкви*, т. II, с. 438.

²²⁹ Див.: Суворов. *О церковныхъ наказаніяхъ*, с. 242-245.

прихильниками патріархів Ігнатія та Фотія²³¹. І коли в обителі до влади приходили прихильники одного, то інші, не бажаючи з цим миритися, просто відходили з неї. А видання вищепитованого правила мало запобігати цьому.

З вищенаведених прикладів стає зрозуміло, що такі екс-ченці фактично опинялися поза межами церковної структури, вони вже не могли тут бути звичайними членами, не кажучи про займання будь-яких посад. Саме тому вже згадуваний 21 канон Орлеанського собору 511 р., засудив практику, яка розповсюдилася в Галлії, – а саме – рукоположення колишніх ченців²³², що ішло в розріз із практиками інших локальних Церков.

Проте, церковне законодавство також розглядало такі ситуації, коли люди, особливо жінки (яким родичі не хотіли виділяти приданого для заміжжя), були насильно змушені стати на шлях чернецтва. Тому собор в Арлі (449-461) у 25 каноні зазначає, що такі “монашествуючі по неволі”, поки не минуло п’ять років із часу їхніх вічних обітів, можуть подавати скаргу. Але допоки компетентна влада не розгляне їхнє питання, цим особам слід було залишатися в монастирі та не здіймати з себе чернечий одяг. В інакшому випадку, така людина “не стане допущена до представлення жодної справи, але буде змушена до повороту в монастир і має бути покарана як апостат”. Пізніше, уже в нову добу, таке рішення підтвердив і Тридентський Собор²³³.

Якщо взяти до уваги сучасну практику Православної Церкви, то тут і надалі існують значні обмеження для осіб, які колись були ченцями. Хоча уже не існує такої практики, як наприклад, в Росії XIX ст., де екс-ченці позбавлялися на сім років громадянських прав, їм було заборонено жити в столицях та тих губерніях, у яких вони

²³⁰ *Правила Православної Церкви*, т. II, с. 438.

²³¹ Див.: Соколов. *Состояние монашества в Византийской Церкви*, с. 81.

²³² Див.: Degórski. *Kapłaństwo//Vox Patrum*, s. 236-237.

²³³ Див. про це примітку в: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. IV, s. 803.

прживали як монахи. При порушенні цих, та інших численних вимог їх очікувало заслання на Сибір²³⁴.

У Католицькій Церкві ставлення до колишніх іноків не таке суворе, адже тут немає свідомості таїнственного виміру монашества. І хоча ще згідно Кодексу Канонічного Права 1917 р. існували певні обмеження для таких осіб. Наприклад, канон 642 забороняв колишнім ієромонахам, які стали секуляризованими священиками займати ряд посад у Церкві, включно до єпископської. Проте, декретом Конгрегації інститутів богопосвяченого життя і товариств апостольського співжиття від 2 лютого 1972 р. ці обмеження було знято²³⁵. І на сьогоднішній день немало осіб, які колись мали вічні обіти, а опісля покинули свої інститути є тепер єпископами²³⁶.

²³⁴ Див.: Павлов *Курс церковного права*, с. 165.

²³⁵ Див.: Gościowski. *Organizacja prawna Instytutów Zakonnych//Życie zakonne w strukturze Kościoła*, s. 183.

²³⁶ Наприклад, в УГКЦ, у 2003 р. відбулася хіротонія на єпископа Торонтського (Канада) отця Стефана Хміляра, який понад 25 років пробув у Чині Св. Василя Великого, проте у 1991 р. покинув його (див.: Bishop Stephen Victor Chmiliar//www.catholic-hierarchy.org/bishop/bchmi.html (15 лютого 2005)).

Висновки

Метою моєї праці було те, щоб дослідити чернецтво і його місце у церковних структурі та законодавстві. Роблячи певні висновки, можна сказати, що для Сходу монашество завжди було чимось важливим. Воно розумілося як надзвичайне, “ангельське” життя. Проте, помилковим було би вважати, що було (чи є) протиставлення між чернецтвом чи мирським станом. Це – два взаємодоповнюючі “крила”. Чернець просто йшов своїм шляхом, відрікаючись від світу, де панує плоть, щоб знайти той же самий світ, але таким, де він міг “споглядати в ньому одкровення Божественної слави и благодаті²³⁷”. Також бачимо, що монашество це не було щось виключно “спіритуальне”, і вже на IV ст. воно посідає відповідне місце у церковному законодавстві, хоча до кінця не було визначеним його місце у церковній “ієрархії”, і не маємо так багато загальноцерковних документів, які б торкалися цього питання. І, наприклад, на зламі I-II тисячоліть, ми в різного рангу соборах маємо стільки ж постанов, які стосувалися чернецтва, скільки й щодо подружжя. А те, що про життя у дівстві маємо пізніші згадки (мається на увазі в законодавстві), ніж про статеве співжиття, є наслідком того, що перше, у тодішні часи, фактично ніхто не заперечував, а щодо другого – виникали численні підозри як проти чогось “нехристиянського” навіть і в деяких церковних колах. Саме тому подружжя потребувало захисту, навіть на юридичному рівні, набагато раніше ніж те ж чернецтво, якому лише треба було “корекції” від деяких пересад.

Окрім того, можемо зробити ще один висновок, що у Церкві I тисячоліття існувала свідомість таїнственності чернецтва, що воно не просто, користуючись сучасними розрізненнями, “сакраменталія”, але Таїнство, сакраментум. І хоча навіть у Східній Церкві, в результаті історичного розвитку, на законодавчому рівні це

²³⁷ Петр Малков. *Под Главою – Христом. Статьи*. Москва: Православный Свято-Тихоновский Богословский Институт, 2000, с. 146.

розуміння втратилося, проте у церковній свідомості воно існувало, і далі продовжує існувати. Наприклад, під час сучасних гонінь комуністичного режиму, коли молоді ченці запитували старця Нектарія Оптинського, чи на допиті признаватися, що вони монахи, він сказав, що безсумнівно, адже “відректися від монашества – це відректися від другого хрещення, а значить, і від Христа²³⁸”. А в деяких підручниках догматичного богослов'я сучасних православних авторів, чернецтво входить у число Св. Тайн²³⁹.

Також можна дати однозначну відповідь на те питання, яке було дано у вступі: чи чернецтво це є “щось”, що має своє органічне місце у Церкві чи просто “наріст” пізнішого походження, який довелося поступово “інкорпорувати” у церковний організм? Відповідь буде такою: монашество – “онтологічно” притаманне Церкві, особливо Східній, і з того часу, коли воно вийшло із “затінку” мучеництва, чернецтво, незважаючи на численні “недотягнення” його поодиноких членів, а навіть і деяких монаших спільнот, успішно відіграє роль “солі землі”. А ця кількість різних законодавчих актів, як загальноцерковних, так і внутрішніх (“Типікони”²⁴⁰), лише підтверджує цю думку, вказуючи на багату правотворчу традицію іночества.

Можна зробити ще один висновок: чернецтво на Сході завжди розумілося (за виключенням часу “західного полону східного богослов'я²⁴¹”) як стан, відмінний від мирянського і клирицького. І, особливо, дуже цінним є те, що, як вище згадувалося,

²³⁸ Див. у: Митрополит Вениамин (Федченков). *Встречи со святыми*. Москва: Издание Сретенского монастыря, 1999, с. 201-202.

²³⁹ Наприклад, у владыки Илариона, епископа Виденского і Австрійського РПЦ (див.: Иларион (Алфеев). *Таинство веры*, с. 144).

²⁴⁰ Між іншим, можна зауважити, що в цей час, як відомо багато монастирських уставів, то, так-би мовити, “подружніх уставів” практично не відомо, за виключенням славнозвісного “Домострою”.

²⁴¹ Цим терміном окреслюють період XVII-XIX ст., коли більшість східних богословів користувалися підходами і напрацюваннями схоластичного католицького богослов'я, при чому не рідко переймаючи не лише понятійний апарат цієї традиції, а й саме її богослов'я.

таке розуміння зберіг ККСЦ, де у 399 каноні сказано, що миряни це ті, “що не мають висвячення і не належать до чернечого стану²⁴²”.

Щодо інших тем, наприклад: співвідношення чернецтва і Тайни Покаяння, то вони потребують ґрунтовнішого дослідження. Але, на мою думку, нас може спіткати тут не одна несподіванка, коли деякі, як ми вважаємо загальноприйнятті речі, виявляються не такими вже й загальнопринятими.

Також у висновку я би хотів звернути увагу на ці Церкви, які перебувають на перетині лінії Схід-Захід, і самі будучи східними за походженням, відчували довгий час (і надалі відчувають) потужні впливи своєї західної сестри. Це – східні Церкви, що у сопричасті з Апостольським Престолом Риму, а також їхнє діюче законодавство – Кодекс Канонів Східніх Церков.

Щодо ККСЦ, то він, загалом, намагається дотримуватися “східних” норм. Зокрема, це позначається на тому, що типологізуючи види богопосвяченого життя, він “ставить на перше місце характерне для Сходу монастирське чернецтво²⁴³”, а також наголошує на тому, що чини і згромадження не є монастирями, а їхні члени – монахами²⁴⁴. Але, з другої сторони, теж потрібно вказати на такі колізії, у які входить східний Кодекс із східною традицією. Зокрема, трудностю для ККСЦ у даному випадку є те, що він пробує втиснути у рамки західної традиції, де монашество пішло шляхом “спеціалізацій” (тобто одні займаються харитативною діяльністю, інші – контемпляцією і т. д.) все східне чернецтво, яке не ступило на шлях такої сегрегації. Тому у ККСЦ все чернецтво нелатинської традиції виглядає мовби найбільш строгим, схильним до контемпляції чином, проте, цілком у дусі звичаїв Латинської Церкви. Окрім того, у тлумаченні на Кодекс, можемо знайти три необхідні вимоги, згідно яких

²⁴² ККСЦ, Кан.399.

²⁴³ Петер Сабо. Східне церковне право та дисциплінарний порядок Східних Католицьких Церков//*Сопричастя* 4 (2000), с. 40.

²⁴⁴ Див.: ККСЦ, Кан.504 §1 і §2.

можна розпізнати чернецтво. Це: “а) сталий спосіб спільного життя; б) життя в інституті, схваленому Церквою; в) вірними-християнами, що повністю посвячують себе Христові через публічні обіти послуху, чистоти і убожества²⁴⁵”. І в цих вимогах, особливо у першому пункті, криється певна несподіванка, а саме: ті східні монахи, які б жили не у спільноті, просто-напросто не є ніякими монахами. Тому відразу постає дилема: куди ж зараховувати ченців-анахоретів? Як бачимо, вищезгадані умови-дефініцію зведено лише до кеновійного чернецтва, як єдино-можливого способу іночеського подвигу в Східних Католицьких Церквах. Але, з другої сторони, Кодекс припускає, що можуть існувати пустельники, що є “членами монастиря свого права”, описуючи їхні особливості в розділі про “Монахів та інших ченців”²⁴⁶.

Другою проблемою ККСЦ є те, що він втискає у рамки “Сходу” різні традиції, такі як коптійську, візантійську, східно і західносірійську, які різняться між собою так, як наприклад: візантійська і латинська. А наслідком того є витворення штучної, т.з. “східної” традиції, якої в реальності не існувало²⁴⁷. У результаті, чернецтво, передбачене ККСЦ, носить на собі лише відпечаток візантійської традиції, “інкультурованої”, як я уже згадував, до вимог Західної Церкви.

Ще є одна проблема, яка виникає із самої природи ККСЦ. Адже, хочемо ми цього чи ні, цей Кодекс є для Католицьких Церков. А монашество тут все-таки не є таїнством та, згідно загальної opinio, не відбиває на людині якоїсь особливої “печаті”. Дуже чудово це ілюструє §1 та §2 одного із канонів²⁴⁸, де сказано, що в небезпеці смерті кожен ієрарх, а навіть і будь-який священик, може диспензувати від такої “перешкоди” як “довічний прилюдний обіт чистоти” та уділити екс-ченцеві Таїнство

²⁴⁵ *A Guide to the Eastern Code*, p. 347.

²⁴⁶ Див.: ККСЦ, Канн.481-485.

²⁴⁷ Див.: Суттнер. *Християнство Востока и Запада*, с. 319.

²⁴⁸ Див.: ККСЦ, Кан.796 §1 і §2.

подружжя. І це логічно, адже Таїнство (тобто подружжя) є, в принципі, чимось важливішим ніж просто “богопосвячене життя”.

Загалом, я ставив перед собою завдання просто показати деякі основні штрихи розвитку монашества, та відображення цього процесу у церковних канонічних джерелах. Тому, знову ж таки, наголошу на тому, що праця є лише маленьким вкладом у дослідження цієї широкої проблематики і може стати тільки поштовхом до подальших, більш ґрунтовніших досліджень. Лише тоді, ми зможемо зробити кінцеві висновки. Окрім того, я прагнув, щоби ця робота не була просто “канонічно-історично-неактуальною”, але несла хоча б якусь користь для зрозуміння чернецтва, показала його розуміння Божим людом у наш час. Саме з цим пов’язані численні відклики до сучасного стану монашества як в Православній, так і в Католицькій Церквах, до його візії в діючому законодавстві Церкви. Я б дуже хотів, щоби всі ми, знаючи один про другого розуміли – ми потрібні один-одному, і в нас одна мета – прямувати, щоби “Бог був усім у всьому²⁴⁹”!

²⁴⁹ I Кор. 15; 28.

Бібліографія

1. Джерела

1. Бенешевичъ В. Н.. *Каноническій сборникъ XIV титуловъ*. С.-Петербургъ, 1905, XIII+334+101 с.
2. Джероза Ліберо. *Церковне право*. Львів: Свічадо, 2001, 332 с.
3. *Документи Другого Ватиканського Собору*. Львів: Свічадо, 1996, 757 с.
4. *Древніе иноческіе уставы* (собранные епископом Теофаном). Москва, 1892, 653+VIII с.
5. Іван Павло II. *Богосвячене життя. Апостольське післясинодальне повчання*. Львів: Місіонер, 1997, 168 с.
6. *Кодекс Канонического Права*. Москва, 1997, 276 с.
7. *Кодекс Канонів Східних Церков*. Рим: Видавництво ОО. Василян, 1993, 845 с.
8. *Конституції Чину Св. Василя Великого. Устав-Правила-Правильник*. Рим: Головна управа ЧСВВ, 2002, 344 с
9. Павлов А. С. *Курс церковного права*. Санкт-Петербург: Лань, 2002, 384 с.
10. Пентковский А. М. *Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси*. Москва: Издательство Московской Патриархии, 2001, 432 с.
11. Пѣвцовъ В. Г., протоіерей. *Лекції по церковному праву*. С.-Петербургъ: Типо-литографія с.-петербургской одиночной тюрьмы, 1914, 242 с.
12. Поспішіл Віктор Д. *Східне Католицьке Церковне Право: згідно з Кодексом Канонів Східних Церков*. Львів: Свічадо, 1997, 614 с.
13. *Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского*. Москва: Отчий дом, 2001, т. I-II, 652+643 с.
14. Суворов Н. *О церковныхъ наказаніяхъ. Опытъ изслѣдованія по церковному праву*. С.-Петербургъ: Типографія и хромофотографія А. Траншеля, 1876, 337 с.

15. *Устав канонической жизни Украинской Православной Церкви*. [Киев]: Издательский отдел УПЦ, 1995, 39 с.
16. Устав Русской Православной Церкви//www.mospat.ru (18 червня 2004).
17. Цыпин Владислав, протоиерей. *Церковное право*. [Москва]: Круглый стол по религиозному образованию в РПЦ, 1996, 442 с.
18. *Dokumenty Soborów Powszechnych*. Kraków: Wydawnictwo WAM-Księża Jezuiti, 2003-2005, t. I-II-III-IV, 400+680+680+1000 s.

2. Допоміжна література

1. Алмазовъ А. *Тайная исповѣдь въ Православной Восточной Церкви*. Одесса, 1894, т. I, 596+IV с.
2. Алфеев, игумен Иларион. *Вы – свет мира*. Клин: Христианская жизнь, 2001, 319 с.
3. Алфеев, иеромонах Иларион. *Православное богословие на рубеже столетий*. Москва: Крутицкое Патриаршее Подворье, 1999, 426 с.
4. Алфеев, иеромонах Иларион. *Таинство веры. Введение в православное догматическое богословие*. Москва-Клин: Братство Святителя Тихона, 1996, 286 с.
5. Андрей, митрополит; Климентій, архимандрит. *Типікон*. Львів: Свічадо, 1996, 255 с.
6. Афанасьев Николай, протопресвитер. *Церковные соборы и их происхождение*. Москва: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2003, 208 с.
7. Бачиньскій, пралать Александеръ. *Право Церковне*. Львѳвъ: Библіотека богословска, 1900, 766 с.

8. Благое и легкое иго иноческого подвига. Предисловие издателей//Игумен Серафим (Кузнецов). *Мужской общежительный устав*. Москва: Издательство им. Святителя Игнатия Ставропольского, 2000, с. 3-25 с.
9. Бордонов Ж. *Повседневная жизнь тамплиеров в XIII веке*. Москва: Молодая гвардия-Палимпсест, 2004, 243 с.
10. Булетов Александр, диакон. О Маронитской Церкви//*Альфа и Омега* 4(22) (1999), с. 301-330.
11. Бунге, иеромонах Габриэль. *Скудельные сосуды*. Рига: Международный Благотворительный Фонд им. Александра Меня, 1999, 217 с.
12. Василий Великий, архієпископ Кесаріи Кападокійскія. *Творенія*. Санкт-Петербургъ: Издательство П. П. Сойкина, 1911, т. II, 530+VI с.
13. Вениамин, архиепископ Нижегородский и Арзамасский. *Новая Скрижаль*. Москва: Русский духовный центр, 1992, т. 2, 408 с.
14. Вениамин (Федченков), митрополит. *Встречи со святыми*. Москва: Издание Сретенского монастыря, 1999, 512 с.
15. Волконскій, свящ. кн. А. *Католичество и священное предание Востока*. Париж, 1933, IX+436 с.
16. Дверницький Орест, бр. ЧСВВ. Початки Східного монашества//*Преображення у Господі. Матеріали конференції монашества УГКЦ*. Львів: Свічадо, 2004, с. 1-15.
17. Евдокимов Павел. *Православие*. Москва: Библейско-Богословский Институт св. Апостола Андрея, 2002, 500 с.
18. Евдокимов Павел. *Этапы духовной жизни: от отцов-пустынников до наших дней*. Москва: Свято-Филаретовская Московская высшая православно-христианская школа, 2003, 229 с.

19. *Забутые страницы русского имяславия. Сборник документов и публикаций по афонским событиям 1910-1913 гг. и движению имяславия в 1910-1918 гг.* /Составители: А.М.Хитров; О.Л.Соломина/. Москва: Паломникъ, 2001, 526 с.
20. Исаак Сиринъ, авва. *Слова подвижнические.* Москва: Правило веры, 1993, 435+X+87 с.
21. Исаак Сирин, преподобный. *О божественных тайнах и о духовной жизни: Новооткрытые тексты* /Пер. с сирийского, предисловие, примечания и послесловие епископа Илариона (Алфеева)/. Санкт-Петербург: Алетейя, 2003, 256 с.
22. Иван Павло II. *Світло Сходу. (Апостольський лист).* [Львів: Місіонар, 1995], 63 с.
23. Иоаннъ, преподобный. *Лествица.* Сергіевъ Посадъ, 1908, XII+327 с.
24. Иоаннъ Златоустъ. *Творенія.* С.-Петербургъ: Изданіе С.-Петербургской Духовной Академіи, 1896, т. II, кн. I, 979 с.
25. *Конституція Згромадження Сестер Пресвятої Родини.* Львів, 1994, 104 с.
26. *Конституція і директиви Згромадження Сестер Служебниць Непорочної Диви Марії.* Рим-Торонто, 1982, 120 с.
27. Лакордер Анри Доминик. *Жизнь святого Доминика.* [Москва]: Истина и Жизнь, [1999], 288 с.
28. Лука (Войно-Ясенецкий), архиепископ “Я полюбил страдание...” *Автобиография.* Москва, 1998, 206 с.
29. Лурье В. М. [Иеромонах Григорий]. *Призвание Авраама. Идея монашества и ее воплощение в Египте.* Санкт-Петербург: Алетейя, 2000, 252 с.
30. Малков Петр. *Под Главою – Христом. Статьи.* Москва: Православный Свято-Тихоновский Богословский Институт, 2000, 264 с.
31. Мейендорф Иоанн. *Византийское богословие.* Москва: Когелет, 2001, 431 с.

32. Мейендорф И, прот. *Православие в современном мире*. Нью-Йорк, 1981, 260 с.
33. Мень Александр, протоиерей. *Трудный путь к диалогу*. Москва: Фонд имени Александра Меня, 2001, 453 с.
34. Монашество//*Христианство. Энциклопедический словарь*. Москва: Большая Российская энциклопедия, 1995, т. 2, с. 148-166.
35. Мулен Лео. *Повседневная жизнь средневековых монахов Западной Европы. X-XV вв.* Москва: Молодая гвардия-Классик, 2002, 347 с.
36. Наконечний Дмитро. Єрусалимська Церква//*Слово* 2 (19) (2003-2004), с. 12-17.
37. Падовезе Луїджі. *Вступ до патристичного богослов'я*. Львів: Свічадо, 2001, 184 с.
38. Паисий Святогорец, схимонах. *Возвращение к Богу от земли на Небо*. Москва: Издательство имени Святителя Игнатия Ставропольского, 1997, 31 с.
39. Поспішил Віктор, свящ. Архимандрит//*Богословія* №XLI (1977), с. 236-246.
40. Романенко Елена. *Повседневная жизнь русского средневекового монастыря*. Москва: Молодая гвардия, 2002, 329 с.
41. Сабо Петер. Східне церковне право та дисциплінарний порядок Східних Католицьких Церков//*Сопричастя* 4 (2000), с. 23-51.
42. *Святогорский Устав церковного последования* (составитель: иеромонах Хризостом). Москва: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2002, 224 с.
43. Серафим (Кузнецов), игумен. *Мужской общежительный устав*. Москва: Издательство им. Святителя Игнатия Ставропольского, 2000, 336 с.
44. Серафим [Кузнецов], иеромонах. *Первый Всероссийский съезд монашествующих 1909 года. Воспоминания участника*. Москва: Издательство им. Святителя Игнатия Ставропольского, 1999, 367 с.
45. Сидоров А. И. *Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества*. Москва: Паломник, 1998, XIV+526 с.

46. Смирнов С. И., профессор. *Духовный отец в Древней Восточной Церкви*. Москва: Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 2003, 526 с.
47. Соколов И. И. *Состояние монашества в Византийской Церкви*. Санкт-Петербург: Издательство Олега Абышко, 2003, 462 с.
48. *Старец Ефрем Катунакский*. Москва: Русский Хронографъ, 2002, 286 с.
49. Суттнер Эрнст. *Христианство Востока и Запада. В поисках зримого проявления единства*. Москва: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004, 319 с.
50. Фома Сплитский. *История Архиепископов Салоны и Сплита*. Москва: Индрик, 1997, 319 с.
51. Θεοδoρῆ Στυδῖτῆς, πρεποδοβνῆς. *Творенія*. С.-Петербургъ, [1908], т. 2, 876 с.
52. Хольц Леонард, OFM. *История христианского монашества*. Санкт-Петербург: Издательство Святого Хреста, 1993, 424 с.
53. Цыпин Владислав, протоиерей. О канонах с толкованиями епископа Никодима (Милаша)// *Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского*. Москва: Отчий дом, 2001, т. I, с. V-XIII.
54. *A Guide to the Eastern Code. A Commentary on the Code of Canons of the Eastern Churches* (Edited by George Nedungatt, S.J.). Rome: Pontificio Instituto Orientale, 2002, 976 p
55. *Apoftegmaty Ojców Pustyni. Tom 2: Kolekcja Systematyczna*. Kraków: Tyniec, 1995, 412 s.
56. Bartoszewski, o. Gabriel, OFMCap. *Spowiednik wobec braci zakonnych niekapłanów*// O. Joachim Roman Bar, OFMConv. *Przewodnik dla spowiedników zakonnic*. Warszawa: Komisja Episkopatu do Spraw Zakonnych, 1986, s. 72-76.
57. Bharanikulangara Kuriakose. *Particular Law of the Eastern Catholic Churches*. New York: Saint Maron Publications, [1996], 217 p.

58. Bishop Stephen Victor Chmiliar//www.catholic-hierarchy.org/bishop/bchmi.html
(15 лютого 2005).
59. Blet Pierre SJ. *Pius XII i druga wojna światowa w tajnych archiwach watykańskich*. Katowice: Księgarnia św. Jacka, 2000, 453 s.
60. Bunge Gabriel, OSB. *Acedia. Nauka duchowa Ewagriusza z Pontu o acedii*//Gabriel Bunge. *Ewagriusz z Pontu – mistrz życia duchowego*. Kraków: Tyniec, 1998, s. 163-306.
61. Carlo Cardinal Odiscalchi, S.J.//www.catholic-hierarchy.org/bishop/bodes.html
(13 липня 2005).
62. *Costituzioni dell'Ordine dei Frati Minori Conventuali*. Roma, 1975, 171 p.
63. Degórski Bazyli, OSPPE. *Kapłaństwo w monastycyzmie starożytnym*//*Vox Patrum* 24-29 (1993-1995), s. 233-245.
64. Dortel-Claudot Michel. *Kościół lokalny – Kościół powszechny*. Warszawa: Pax, 1977, 195 p.
65. Dybski Henryk, ks. *Monastycyzm w Palestynie i Syrii w świetle źródeł patrystycznych IV i V wieku*//*Vox Patrum* 42-43 (2002), s. 411-436.
66. Figiel Józef, SDS. *Początki monastycyzmu w Armenii (IV-V wiek)*//*Vox Patrum* 40-41 (2001), s. 99-110.
67. Gocłowski, ks. Tadeusz, CM. *Organizacja prawna Instytutów Zakonnych*// *Życie zakonne w strukturze Kościoła*. Rzym, 1979, s 165-183.
68. Hitti Philip K. *Dzieje Arabów*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1969, 691 s.
69. *Liturgy and Tradition. Theological Reflections of Alexander Schmemmann*. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1990, 157 p.
70. Nersoyan, archbishop Tiran. *Armenian Church Historical Studies*. New York City: St. Vartan Press, 1996, 459 p.

71. Olszewski Daniel. *Dzieje chrześcijaństwa w zarysie*. Kraków: Znak, 1996, 408 s.
72. Paweł VI. List Apostolski Motu proprio Ecclesiae Sanctae//*Życie Konsekrowane w dokumentach Kościoła od Vaticanum II do Vita consecrata*. Kraków: Alleluja, 1998, s. 51-60.
73. Ratzinger, kard. Joseph. *Sól ziemi: Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci*. Kraków: Znak, 1997, 245 s.
74. Wygralak, ks. Paweł. Potępienie bałwochwalstwa na synodach w Toledo (VI-VII wiek)//*Vox Patrum* 42-43 (2002), s. 475-486.
75. Žužek Ivan. *Understanding the Eastern Code*. Rome: Pontificio Instituto Orientale, 1997, 480 p.