МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
НАЦІОНАЛЬНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
імені М.П. ДРАГОМАНОВА

Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису

МОРОЗОВА ДАР'Я СЕРГІЇВНА

УДК 261.6+261.5+23

ДИСЕРТАЦІЯ

БОГОСЛОВСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ АНТІОХІЙСЬКОЇ ШКОЛИ ТА РОЛЬ ЇЇ СПАДЩИНИ У РОЗВИТКУ СЛОВ'ЯНСЬКИХ КУЛЬТУР

09.00.11 – релігієзнавство; 09.00.14 – богослов'я

Подається на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук.

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей, результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело _____ Д. С. Морозова

Науковий консультант: ЧОРНОМОРЕЦЬ Юрій Павлович, доктор філософських наук, професор.

Київ – 2021

АНОТАЦІЯ

Морозова Д.С. Богословська антропологія Антіохійської школи та роль її спадщини у розвитку слов'янських культур. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук за спеціальностями 09.00.11 – релігієзнавство; 09.00.14 – богослов'я. Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова Міністерства освіти і науки України. – Київ, 2021.

Дослідження розглядає дві тісно пов'язані теми: антропологічну думку Антіохійського патристичного осередку та її роль у розвитку слов'янських культур і, насамперед, Київської традиції. У вступному І розділі підсумовано наукову літературу щодо Антіохійської школи, обґрунтовано методологію, окреслено мультикультурний ландшафт, у якому формувалася школа. Стислий історичний нарис формування школи зіставляє іманентний погляд антіохійців на власний інтелектуальний родовід із поглядами провідних патрологів. Показано, що самі антіохійські богослови доби розквіту школи (IV-V ст.), на відміну від частини дослідників, вірили в континуальність свого осередку. Їхня постійна орієнтація на позицію діячів, яких вони вважали своїми попередниками – від апп. Петра і Павла, св. Ігнатія і св. Феофіла аж до свтт. Мелетія, Флавіана, а потім і Золотоуста – сама по собі була формотворчою для їх думки.

Мета дослідження визначена з урахуванням наукової проблеми, актуальності обраної теми та стану її дослідження і полягає у філософсько-релігієзнавчому та богословському аналізі специфіки богословської антропології Антіохійської патристичної школи та досліджені її впливу на Київську богословську традицію.

Об'єктом дослідження є твори Антіохійської школи патристики, а також твори середньовічних і ранньомодерних діячів Київської школи.

Предметом дослідження є антіохійські антропологічні погляди та соціальні стратегії, їх формування, розвиток і вплив на Київську традицію.

Наукова новизна дослідження полягає у тому, що в ньому вперше цілісно розглянуто антропологічну думку Антіохійського патристичного осередку в контексті культури пізньої античності, а також вперше простежено вплив цієї думки на Київську богословську традицію.

Новизна результатів дослідження розкривається у таких положеннях:

Уперше:

- реконструйовано автобіографічний наратив Антіохійської школи і продемонстровано його значення для конструювання ідентичності сирійських халкідонітів, які виводили свою традицію від апостолів Петра і Павла та ототожнювали себе з осередками мелетіан та іоанітів;

- виявлено, що розташування антіохійцями образу Божого поміж видимим і невидимим у людині було спрямовано, з одного боку, на піднесення ролі тілесності та, з іншого боку, на уникнення сексизму та інших негативних наслідків буквального матеріалізму;

- показано, що врівноважена антіохійська еклезіологія, позначена відносною рівноправністю та гармонійним співіснуванням мирян і чернецтва, спиралася на збалансовані уявлення про співвідношення людської та ангельської природ;

- зіставлено головні педагогічні парадигми, притаманні Антіохійській школі, – платонічну парадигму міста-фортеці і аристотелічну парадигму палімпсесту – і продемонстровано, що сусідство цих парадигм дає змогу сполучати ідеали самозаглиблення та відкритості до інших, які досі протиставляються в сучасній гуманітарній науці;

- виявлено етичні наслідки домінування ідеї свободи у антіохійській антропології: радикальний протест проти рабства, контекстуалізацію монархічної влади та інших форм підкорення, наголос на незнищенній внутрішній свободі особистості;

- розглянуто глибоко відмінне від античної дихотомії праці та дозвілля антіохійське інтегральне бачення праці, яке утворювало концептуальне

підґрунтя для єднання всієї християнської громади – фізичних працівників і теоретиків – у літургійному служінні;

- вказано, що соціологічна думка Феодорита Кирського позначена «капіталістичною поетикою», разюче відмінною від добре відомої науці «комуністичної поетики» Іоана Золотоуста;

- показано, що в культурі Антіохії як мегаполісу на межі конкуруючих імперій гостинність фігурувала як центральна християнська чеснота;

- досліджено терапію депресії у листуванні Феодорита Кирського і на її прикладі показано вплив скептичної психотерапії на антіохійську антропологію, який полягав, зокрема, у зваженому ставленні до страждання і спробах зробити його помірним (μετριοπαθεία) за допомогою низки специфічних методів словесного лікування;

- висунуто гіпотезу, що непропорційно велика увага слов'ян до спадщини Антіохійської школи може пояснюватись ранньою хвилею християнізації слов'янських теренів сирійськими місіонерами, яку обстоює Г. Лурьє;

- прослідковано вплив антіохійської христології на *Слово про Закон і Благодать* митр. Іларіона, який виявився у питомо халкідонському акценті на двоїстості природ Христа, увазі до Його дитинства, наголосі на зростанні в Ньому Благодаті;

- виявлено, що послідовна залежність слов'ян від Антіохійської традиції заклала основи для київського християнського гуманізму;

- окреслено вплив антіохійської агіографії на давньокиївський образ святості, зокрема, на прикладі *Житія* преп. Феодосія Печерського, в якому помічено не властиві іншим школам антіохійські комуністичні мотиви, а також апологія читання, яку слов'яни асоціювали із Золотоустом;

- продемонстровано, що богословське підґрунтя дебатів між старообрядцями та новообрядцями становила боротьба (гіпер)інтерпретацій антіохійської спадщини;

- виявлено тривалий вплив антіохійської гомілетики на усну культуру слов'ян і доведено, що він відбився, зокрема, на українському фольклорному культі «рахманів», пізньому відгомоні літератури про Александра Македонського, який зберігся принаймні до середини XX ст.;

- прослідковано, що статут Львівського братства, затверджений Антіохійським патріархом Йоакимом Дау, позначений такими характерними рисами антіохійської еклезіології, як рівноправність монахів і мирян, мирянoправність, увага до сімейного життя;

- доведено свідому підтримку свт. Димитрієм Тупталом маргіналізованих традицією ідей Антіохійської течії, його довіру історіографії антіохійських діофізитів, співзвучність його євхаристійного богослов'я з літургійною думкою антіохійців;

- виявлено вплив ідей про шлюб Золотоуста на етичний ригоризм Стефана Яворського у відстоюванні християнських ідеалів шлюбу, що спричинився до латентного конфлікту митрополита з Петром I;

- показано центральне місце антіохійської спадщини у перекладах преп. Паїсія Величковського, яке становить разючий контраст його версії філокалічного відродження із грецькою проалександрійською *Філокалією* колівадів. Виявлено, що євхаристійне богослов'я Антіохії послідовно розкрите у компілятивному творі Паїсія на користь частого Причастя, який мав на меті радикальну зміну богослужбових практик;

- продемонстровано антіохійське коріння християнського епікуреїзму Григорія Сковороди та його радикального акценту на свободі людини.

Уточнено:

- розуміння антіохійських поглядів на співвідношення статей і доведено, що сексизм, приписуваний антіохійцям дослідниками, в дійсності походив із новозавітних Павлових Послань і був докорінно переоцінений екзегетами цієї школи, понад усе, в Золотоустовій концепції «звільнення доброчесністю»;

- місце антіохійської спадщини в ранньому українському друкарстві, показано, що там не просто домінували твори Іоана Золотоуста, а й відігравали провідну роль психотерапевтичні ідеї Антіохії;

- уявлення про лінгвістичні знання Симона Тодорського, доведено, що «халдейська» мова в його арсеналі була класичною сирійською, мовою Едесько-Нізібінської і почасти Антіохійської шкіл патристики.

Набуло подальшого розвитку:

- дослідження впливу мультикультурного середовища на формування антіохійської патристичної думки, показано, що звичка мислити у подвійній чи потрійній системі координат сприяла неоднолінійності думки школи та схильності до ділення на партії;

- розпочате Е. Шором вивчення соціальної мережі Антіохійської школи, і продемонстровано, що Антіохійська соціальна мережа конструювалася на основі історичних наративів, які виводили її з апостольських часів;

- осмислення комуністичних поглядів Золотоуста, показано фундаментальну відмінність його нерепресивної, рустикальної, родиноцентричної комуністичної утопії від інших історичних різновидів комунізму;

- вивчення антіохійської концепції смерті і доведено, що містичний матеріалізм спонукав до осмислення смерті не як звільнення душі від «темниці» тіла, а як сну, що розділяє дві катастази тілесного життя – до гробу і після воскресіння;

- дослідження антіохійської концепції депресії як атюмії; виявлено кардинальну відмінність цього діагнозу від євагріанської концепції депресії як акедії, доведено, що ці негативні антропологічні описи передбачають протилежні антропологічні ідеали;

- розгляд впливів антіохійської христології, антропології, етики, космології та екології на середньовічну слов’янську писемність; на низці

прикладів показано постійну і різнобічну залежність філософії слов'ян від думки Антіохійської школи.

Ключові слова: богослов'я, богословська антропологія, спілкування, ідеал людини, ідеал сім'ї, візія жінки, соціально-політичний ідеал, християнський гуманізм, Антіохійська школа, Київська традиція.

SUMMARY

Morozova D. S. Theological anthropology of the School of Antioch and the role of its heritage in the development of Slavic cultures. – Thesis on the rights of the manuscript.

The dissertation for a scholarly degree of the Doctor of Philosophy (09.00.11 – Religious Studies; 09.00.14 – Theology). National Pedagogical Dragomanov University, Ministry of Education and Science of Ukraine, Kyiv, 2021.

The study examines two closely related topics: the anthropological thought of the Antiochian patristic center and its role in the development of Slavic cultures and, above all, the Kyivan tradition. The uniqueness of Antiochian philosophy is due to its specific focus on the combination of material and speculative realities. Unlike most other branches of Christian thought, the Antiochians were not prepared to devalue the physical by elevating the spiritual. This complex stereoscopic vision has been called "mystical materialism". It prompted Antioch theologians to study in depth the practical aspects of human life, such as physiology, family life, sociology, economics, ecology. Their consideration of these realities in the light of the biblical worldview includes many fresh and fruitful intuitions that have been underestimated in the past and are still awaiting proper philosophical development.

The purpose of the study is determined taking into account the scholarly problem, the relevance of the chosen topic and the state of its research and consists in philosophical, religious and theological analysis the specifics of theological anthropology of the patristic School of Antioch and its influence on the Kyivan theological tradition.

The object of research is the written heritage of the School of Antioch, as well as the works of medieval and early modern figures of Kyivan tradition.

The subject of the research is Antiochian anthropological views and social strategies, their formation, development and influence on the Kyivan tradition.

The scholarly novelty of the study lies in the fact that it for the first time comprehensively considers the anthropological thought of the Antiochian patristic center in the context of the culture of late antiquity, and also for the first time traces the influence of this thought on the theological tradition of Kyiv.

The novelty of the results of the study is revealed in the following provisions:

- the autobiographical narrative of the School of Antioch was reconstructed and its significance for the construction of the identity of the Syrian Chalcedonites was demonstrated;

- it was found that the Antiochians placed the image of God between the visible and the invisible in man in order to elevate the role of corporeality, on the one hand, and to avoid sexism and other negative consequences of literal materialism, on the other hand;

- it is shown that the balanced Antiochian ecclesiology, marked by the relative equality and harmonious coexistence of the laity and monasticism, was based on balanced ideas about the relationship between human and angelic natures;

- the main pedagogical paradigms used in the School of Antioch - the Platonic paradigm of the fortress city and the Aristotelian paradigm of a palimpsest – are compared; it is demonstrated that the proximity of these paradigms allows to combine the ideals of the attention to oneself and the openness to others;

- the ethical consequences of the dominance of the idea of freedom in Antiochian anthropology are revealed: these are radical critics of slavery, the probematization of monarchical power and other forms of subjugation, the emphasis on the inalienable internal freedom of the individual;

- Antiochian integral vision of labor is considered; its difference from the ancient dichotomy of work and leisure is shown; it is proved that this formed the conceptual basis for the unity of the whole Christian community in liturgical service;

- it is pointed out that Theodoret of Cyrrhus's sociological thought is marked by "capitalist poetics", strikingly different from the "communist poetics" of John Chrysostom;

- it is shown that in the culture of Antioch as a metropolis on the border of competing empires, hospitality figured as a a central Christian virtue;

- The therapy of depression in the correspondence of Theodoret of Cyrrhus is studied; this case study shows the influence of skeptical psychotherapy on Antiochian anthropology;

- G.Lourie's explanation of the enormous role of Syrian theology in Cyrillic world by the early wave of Christianization of the Slavic lands by Syrian missionaries is developed;

- the influence of Antiochian Christology on the metr. Hilarion of Kyiv is traced;

- it was shown that the consistent dependence of the Slavs on the Antiochian tradition laid the foundations for Kyivan Christian humanism;

- the influence of Antiochian hagiography on the ancient Kyivan image of holiness is outlined, in particular, on the example of the Life of St. Theodosius of Pechersk;

- it was demonstrated that the debate between the Old Believers and the New Believers was based on the struggle of interpretations of the Antiochian heritage;

- the uninterrupted influence of Antiochian homiletics on the oral culture of the Slavs till Early Modern age is revealed;

- it is traced that the statute of the Lviv Brotherhood, confirmed by the Patriarch of Antioch Joachim, is marked by such characteristic features of Antiochian ecclesiology as equality of monks and laity, peace, attention to family life;

- the conscious support of Antiochian tradition by St. Dymytriy Tuptalo is analyzed;

- the influence of Chrysostom’s ideas about the marriage on Stefan Jaworski is analyzed; it is suggested that his defence of these ideals led him to the latent conflict with Peter I;

- the central place of the Antiochian heritage in the translations of St. Paisius Velychkovsky is proved; his version of *Philokalia* is assessed in contrast with the Greek *Philokalia* on this point;

- the Antiochian roots of Hryhoriy Skovoroda's Christian Epicureanism, as also of his radical emphasis on human freedom are demonstrated.

Updated:

- understanding of Antiochian views on the interrelations between the sexes is reconsidered;

- the place of the Antiochian heritage in the early Ukrainian printing is reviewed;

- the data about the Aramaic languages, studied by Simon Todorsky, is reassessed, it is proved that the "Chaldean" language in his arsenal was classical Syriac.

Further developed:

- study of the influence of multicultural environment on the formation of Antiochian patristic thought, it is shown that the habit of thinking in a double or triple framework contributed to the diversity of Antiochian thinking and the school’s tendency to divide into parties;

- Adam Shor's study of the Antiochian social network is continued, and it was demonstrated that Antiochian identity heavily depended on the historical narratives that derived it from the apostolic times;

- Chrysostom’s communist views were further investigated, and the fundamental difference of his kind of communist utopia from other historical versions of communism was analyzed;

- the study of the Antiochian concept of death was continued;

- the investigation of the Antiochian idea of depression as *athumia* was developed; the cardinal difference of this diagnosis from the Evagrian concept of depression as *akedia* is revealed;

- the research of the influences of Antiochian Christology, anthropology, ethics, cosmology and ecology on the medieval Slavic literature was continued.

Key words: theology, theological anthropology, communication, human ideal, family ideal, vision of a woman, socio-political ideal, Christian humanism, School of Antioch, Kyivan tradition.

СПИСОК ОПУБЛІКОВАНИХ ПРАЦЬ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Монографія

1.Морозова Д.С. «Покажи мені людину». Антропологія Антіохійської школи та її спадщина у Київській традиції: монографія. – Київ : Дух і літера, 2020. – 560 с.

Статті у фахових виданнях України

2.Morozova D. (2019). Melos of the Undivided Church. Notes on the Interchurch Researches of Early Music. *Схід,* 163, 83-89.

3.Морозова Д.С. (2020). Антіохійська школа та її педагогічні метафори. *Мультиверсум, Vol.*1, No 2, 188-201.

4.Морозова Д.С. (2020). Боротьба візантійських шкіл в українській містичній антропології: Григорій Сковорода і Паїсій Величковський. *Мультиверсум, Vol 1, No 1*, 57-69.

5.Морозова Д. С. (2019). Двоперстя і діофізитство. Спадщина Антіохійської школи у розколі XVII ст. *Гілея: науковий вісник,* 145(2),103-107.

6.Морозова Д. С. (2013). Європейський словник філософій. Семінар-презентація 3 тому. *Філософська думка,* 4, 122-128.

7.Морозова Д. С. (2011). Мысль о Боге: между буквами и нотами. Феноменология гимна в антифоне с обзором подходов. *Вісник Харківського національного університету ім. В.Н.Каразіна,* 950 (спецвипуск №2: *Koinonia*), 279-311.

8.Морозова Д. С. (2018). Невидима присутність антіохійської христології у теоестетиці Дж.П.Мануссакіса. *Практична філософія,* 4, 132-138.

9.Морозова Д. С. (2013). «Покриті Святим Духом». До проблеми еклезіології Макаріївського корпусу. *Філософська думка - Sententiae*, спецвипуск 4, 181-193.

10.Морозова Д.С. (2019). Рахманський великдень. Культ індійських вільнодумців у українському фольклорі. *Практична філософія*, 74, 172-183.

11.Морозова Д.С. (2021). Семітська школа християнської патристики. *Освітній дискурс*. *збірник наукових праць*, 30 (1), 60-68.

12.Морозова Д.С. (2020). Сирійський роман про сщмч. Климента Римського та його рання слов'янська версія. *Українське релігієзнавство*, 91, 45-65.

13.Морозова Д. С. (2019). Сирійські джерела антропології Йоана Екзарха. *Гілея*, 146, 90-94.

14.Морозова Д. С. (2018). Смерть у антропології Антіохійської школи. *Науковий вісник НУБіП України. Гуманітарні студії*, 295,135-142.

15.Морозова Д.С. (2019). Тіло як музичне знаряддя. Літургійний матеріалізм Антіохійської школи. *Практична філософія,* 71, 152-157.

16.Морозова Д.С. (2020). Український Золотоуст. Свт. Димитрій Туптало і антіохійська спадщина. *Філософська думка*, 1, 93-101.

17.Морозова Д.С. (2020). Учні Петра і Павла. Конкуренція апостольських традицій у Антіохії. *Практична філософія*, 75, 173-178.

18.Морозова Д.С. (2020). Чи був свт. Іоан Золотоуст комуністом? *Науковий часопис НПУ ім. М. Драгоманова. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія*, 42 (55), 10-19.

Статті в іноземних наукових виданнях

19.Morozova D. (2020). Greek Theological Terminology in the Dictionary of Untranslatables. Historical Perspective and Translation Attempt. *Moderni Vedi, 5*, 90-97.

20.Morozova D. (2015). La riconciliazione nella chiesa: San Clemente Romano. Comunita di Bose – Edizioni Qiqajon, 147-163.

21.Morozova D. (2020). Melosul Bisericii nedivizate. Note asupra cercetărilor interconfesionale de muzică veche. *Studia Oecumenica*, 12: *Muzica on spaţiul liturgic Interferenţe cultural*, 105-122.

22.Morozova D. (2010). *One Air to Breathe*: The Church and the Individual in the Macarian Writings. *Pro Oriente, 35*: *Heiligkeit und Apostoliczität der Kirche*, 285-302.

23.Morozova D. (2019). Providence of God and Freedom of Man in Theodoret of Cyrrhus' *De providentia*. Between Pelagians and Augustinians. *Pro Oriente, 42: Pronoia. Die Vorsehung Gottes,* 163-173.

24.Morozova D. (2020). The Antiochian Background of the Liturgical Theology of Fr. N. Afanasiev. *Moderni Vedi*, 3, 88-94.

25.Morozova D. (2013).Theodoret of Cyrus and Leo the Great: "In Different Languages" on the Same Salvation. *Pro Oriente, 37*: *Für uns und für unser Heil. Soteriologie in Ost und West*, 245-257.

26.Morozova D. (2020). Syriac Friends of St. Theodoret of Cyrrhus in the Ukrainian Synaxarion of St. Dymytriy Tuptalo. *Acta Universitatis Carolinae. Theologica*, 10 (2), 55-68.

27.Морозова Д.С. (2018). Антиохийские корни европейского словаря гостеприимства. *Фонарь Диогена: Международный антропологический журнал,* 3-4, 40-59.

28.Морозова Д.С. (2019). Сюжет пляски царя Давида в византийской патристической экзегезе. ხელისუფლება და საზოგადოება (ისტორია, თეორია, პრაქტიკა), 20, 145-156.

Розділ у іноземній монографії

29.Morozova D. (2015). Alexander Glagolew. In *Zeugen für Gott. Glauben in kommunistisher Zeit* (ss. 25-41). Aschendorff Verlag.

Статті в українських наукових виданнях

30.Морозова Д. С. (2015). Антиохийская школа и Киевская академия: общение через века. В *Общение-Communio-Koinonia. Истоки, пути осмысления и воплощения* (сс. 151-167). Київ: Дух і літера.

31.Морозова Д. С. (2014). Багатокореневі слова та багатокореневе мислення. *Мова: класичне – модерне – постмодерне,* 1, 111-120.

32.Морозова Д. С. (2017). Божа скинія: про один антіохійський образ людської гідності. *Гідність. Довіра. Милосердя* (сс. 79-91). Київ: Дух і літера.

33.Морозова Д. С. (2013). Блаженный Феодорит Кирский: Голос антиохийской совести и свидетельство от всех концов земли. *Свидетельство: традиции, формы, имена* (сс. 161-193). Київ: Дух и литера.

34.Морозова Д. С. (2016). В мирі зі своїм тілом і в мирі з тілом Христа. Антіохійська перспектива. *Правда. Пам'ять. Примирення* (сс. 132-143). Київ: Дух і літера.

35.Морозова Д. С. (2015). «Краснима летери» о святых Киевской академии: преп. Паисий Величковский и его библиотека. *Труди Київської Духовної Академії*, 23, 157-170.

36.Морозова Д. С. (2015). Преп. Никодим Святогорец и преп. Паисий Величковский о практике частого причащения. *Афонское наследие,* 1-2, 366-374.

37.Морозова Д. С. (2012). Точность богословия младенцев (по византийской гомилетике). В *Детство в христианской традиции и современной культуре* (сс. 167-176). Київ: Дух и литера.

38.Морозова Д. С. (2015). Упразняти (Καταργεω). В *Європейський словник філософій. Лексикон неперекладностей* (Т.1, сс. 426-430). Київ: Дух і літера.

39.Морозова Д. С. (2014). 1025 лет перевода. В *Предание и перевод* (сс. 357-377). Київ: Дух і літера.

40.Морозова Д. С. (2010). Чесність перед минулим. В Я. Пелікан. *Виправдання традиції*. (сс. 116-121). Київ: Дух і Літера.

41.Морозова Д. С. (2017). Преп. Паїсий Величковський на перехресті богослужбових традицій XVIII ст. *Афонское наследие*, 5-6, 286-300.

ЗМІСТ

Вступ 19

Розділ 1. Забута столиця та її школа 31

1.1. Багатогранно про Багатолюдну. Історія проблеми і методологія 32

1.2 Контекст розвитку школи 55

1.3 Учні Петра і Павла: школа очима антіохійців 64

1.4. Антіохійська соціальна мережа 101

Висновки до першого розділу 110

Розділ 2. Homo Antiochenus: антропологія у метафорах і переказах 113

2.1. Образ Божий: поміж видимим і невидимим 114

2.2. «Земні ангели» і «люди, що на землі» 143

2.3. Діти і дорослі 169

2.4. Раби і вільні 195

2.5. Робітники і співці 214

2.6. Гості й господарі 254

2.7. Лікарі і пацієнти: терапія депресії 270

2.8. Мертві і живі 293

Висновки до другого розділу 314

Розділ 3. Роль Антіохійської школи у розвитку середньовічних слов'янських культур 323

3.1. Безпосередній сирійський вплив на слов'ян? 324

3.2. Сирійське християнство у візантійській обкладинці 331

3.3. Антіохійська екологія в освіті слов'ян: Шестоднев Іоана Болгарського 344

3.4. Антіохійська святість гостює у Києві 352

3.5. Антіохійський внесок в уяву киян 364

3.6. Антіохійський діофізитизм у суперечках про двоперстя 374

Висновки до третього розділу 384

Розділ 4. «Дух свободи внутрь нас родить». Антіохійська спадщина в українському бароко 387

4.1. Антіохія і доля Київської митрополії 388

4.2. Задзеркальні подорожі: Павло Алепський і Василь Григорович-Барський 395

4.3. Початки українського сходознавства: Іван Мазепа та Симон Тодорський 403

4.4. Золотоуст переходить на українську 412

4.5. Повернення до джерел євхаристійної етики: свт. Димитрій Туптало і Стефан Яворський 417

4.6. Дух свободи, що віє з Антіохії. Григорій Сковорода і Паїсій Величковський 438

Висновки до четвертого розділу 457

Висновки 460

Список використаної літератури 470

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Богословська антропологія Антіохійської школи актуальна для сьогодення тим, що вона є давньою і невід'ємною, але значно маргіналізованою складовою християнської традиції. З одного боку, до формування цієї антропології долучалися відомі отці Церкви – сщмч. Ігнатій Богоносець, свт. Феофіл Антіохійський, свт. Іоан Золотоуст, блж. Феодорит Кирський тощо. Вона за правом належить до Передання, авторитетного для понад мільярду вірян Православної, Римо-Католицької, Греко-Католицької і, почасти, Орієнтальних Церков. Відповідно, вона століттями впливала на духовність всього християнського світу. З іншого боку, через низку політичних і культурних причин Антіохійська думка ніколи не домінувала ані у Візантії, ані на Заході, а після доби Соборів була практично витіснена з інтелектуального життя Європи.

Освічених візантійців не влаштували в антіохійському світовідчутті саме ті риси, які зумовлюють його оригінальність у контексті своєї доби і його наріжність у контексті постсучасної антропології. Пильна увага антіохійців до матеріального, тілесного, дочасного суперечить поширеному уявленню про традиційне християнство. І справді, ця увага лишалася незрозумілою сучасникам і набула актуальності лише в світлі антропологічного повороту XX ст. Потужний акцент Антіохійської школи на гідності кожної людини, гідності, яка не обмежується ані фізичним тілом, ані душею, ані інтелектом, але охоплює усі ці сфери, також звучав у певному дисонансі з ученням інших шкіл про *невидимий* образ Божий. Але ці ідеї мають набути новий резонанс у посттоталітарну добу, коли масова дегуманізація і винищення цілих категорій людства змусили замислитись над апріорною цінністю кожного людського життя – як духовного, так і фізичного.

Унікальність антіохійської філософії зумовлена її специфічним фокусом на поєднанні матеріальної та умоглядної реальностей. На відміну від більшості інших напрямів християнської думки, антіохійці не були готові знецінювати фізичне, підносячи духовне. Це складне стереоскопічне бачення

не дарма було названо *містичним матеріалізмом*. Воно спонукало антіохійських богословів заглиблено вивчати практичні сторони людського життя, як-от фізіологія, сімейне життя, соціологія, економіка, екологія тощо. Їх розгляд цих реалій у світлі біблійного світогляду включає чимало свіжих і плідних інтуїцій, які явно були недооцінені в минулому і досі чекають належної філософської розробки.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертаційне дослідження виконано у межах науково-дослідної роботи кафедри богослов'я та релігієзнавства факультету філософської освіти і науки Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова відповідно до наукової теми «Розбудова академічного богослов'я в умовах освітніх трансформацій в Україні» (U 0117U004903).

Мета дослідження визначена з урахуванням наукової проблеми, актуальності обраної теми та стану її дослідження і полягає у філософсько-релігієзнавчому та богословському аналізі специфіки богословської антропології Антіохійської патристичної школи та досліджені її впливу на Київську богословську традицію.

Відповідно до поставленої мети, визначаються такі **дослідницькі завдання**:

- прослідкувати еволюцію дослідницьких підходів до Антіохійської школи та запропонувати методологію, ефективну на сьогоднішньому етапі вивчення цього осередку богословської думки і християнської культури;

- оглянути культурний контекст розвитку школу та структуру її соціальної мережі;

- проаналізувати уявлення Антіохійського осередку про власну інтелектуальну генеалогію, приділяючи увагу ролі автобіографічних наративів у конструюванні антіохійської ідентичності;

- дослідити антіохійське розуміння образу Божого в людині як підстави людської гідності;

- зіставити підходи антіохійських богословів до різних способів життя – чернечого і сімейного – та розглянути сусідство монахів і мирян у Антіохії у перспективі поглядів цієї школи на співіснування ангельської та людської природ;

- окреслити антіохійський підхід до феномену дитинства та проаналізувати головні педагогічні парадигми Антіохійської школи;

- розглянути антіохійську концепцію свободи у її співвідношенні з ідеями рабства, внутрішніх залежностей, природи, долі, Провидіння;

- оцінити підходи антіохійських мислителів до праці і дозвілля та дослідити в цій перспективі антіохійське соціологічне бачення Літургії;

- простежити погляди Антіохійської школи на дихотомію своє/ чуже та прослідкувати їхні підходи до гостинності, досліджуючи вжиток полісемічної категорії ξένος у екзегетичних творах антіохійців;

- дослідити психотерапевтичні стратегії антіохійських мислителів на прикладі терапії депресії (як ἀθυμία) у листуванні Феодорита Кирського;

- прослідкувати, як послідовний містичний матеріалізм Антіохійського осередку відбивається в осмисленні явища смерті;

- підсумувати попередні дослідження щодо шляхів знайомства слов'ян із сирійським християнством;

- оцінити вибіркові приклади впливу антіохійської христології, антропології, етики, космології та екології на середньовічну слов'янську писемність;

- розглянути прикладу впливу антіохійської агіографії на антропологічні ідеали Київської церкви, на уяву киян та на пізньосередньовічні дебати щодо обрядів;

- дослідити парадигматичні приклади дипломатичних, церковних та культурних зв'язків між Київською митрополією та Антіохійським патріархатом у Ранньомодерну добу;

- окреслити шляхи знайомства діячів ранньомодерної України зі спадщиною Антіохійської школи;

- виявити вплив антіохійської антропології у творах богословів межі XVII-XVIII ст. свт. Димитрія Туптала і Стефана Яворського;

- порівняти роль антіохійської спадщини у творчості та освітній діяльності містичних філософів середини XVIII ст. преп. Паїсія Величковського і Григорія Сковороди.

Об'єктом дослідження є твори Антіохійської школи патристики, а також твори середньовічних і ранньомодерних діячів Київської школи.

Предметом дослідження є антіохійські антропологічні погляди та соціальні стратегії, їх формування, розвиток і вплив на Київську традицію.

Теоретико-методологічні засади дослідження. Дисертаційне дослідження виконане на межі історичного богослов'я, патристики та культурології з урахуванням результатів попередніх досліджень. Здійснюючи дослідження, автор дотримувався загальних принципів академічного дискурсу – об'єктивності, позаконфесійності, неупередженості та світоглядного плюралізму. Теоретичну базу дослідження складають оригінальні грецькі тексти авторів Антіохійської школи – сщмч. Ігнатія, свт. Феофіла, свт. Євстафія, свт. Іоана Золотоуста, Діодора Тарсійського, Феодора Мопсуестійського, Несторія, блж. Феодорита Кирського, преп. Іоана Дамаскіна, преп. Анастасія Синаїта та ін., а також окремі переклади антіохійських творів, що збереглися сирійською та давньогрузинською. Друга частина дослідження спирається на оригінальні пам'ятки середньовічної слов'янської писемності та ранньомодерної української літератури.

Концептуальне та методологічне підґрунтя роботи становлять напрацювання провідних дослідників патристичного та сучасного богослов'я. На ракурс дослідження вплинули розробки таких сучасних патрологів і богословів як А. Гарнак, М. Глубоковський, В. Екземплярський, А. Картошов, Г. Флоровський, І. Меєндорф, П. Каніве, Я. Пелікан, Дж. Квастен, Д. Веллес-Гедріл, Я. Паппадояннакіс, В. Меєр, Е. Шор, Дж. П. Мануссакіс.

У вивченні антіохійської антропології автор спирався на методологічні парадигми, розроблені Я. Пеліканом, П. Рікером, С. Аверинцевим, Р. Хейзом,

Н. Райтом, Е.Шором. В основу методології дослідження було покладено низку парадигм із галузей богослов'я, історії та культурології. Це, зокрема, теорія соціальних мереж, уже успішно застосована до вивчення Антіохійської школи Е. Шором. Відмовляючись від претензій на синхронічну вичерпність соціології, автор розширює діахронічний розріз дослідження, яке у Шора охоплює лише IV-V ст., щоб окреслити генеалогічну мережу антіохійської школи. Крім того, це методи історії традиції, наративної теології та теорії метафори, які досі систематично не були докладені до нашого предмету.

Наукова новизна дослідження полягає у тому, що в ньому вперше цілісно розглянуто антропологічну думку Антіохійського патристичного осередку в контексті культури пізньої античності, а також вперше простежено вплив цієї думки на Київську богословську традицію.

Новизна результатів дослідження розкривається у таких положеннях:

Уперше:

- реконструйовано автобіографічний наратив Антіохійської школи і продемонстровано його значення для конструювання ідентичності сирійських халкідонітів, які виводили свою традицію від апостолів Петра і Павла та ототожнювали себе з осередками мелетіан та іоанітів;

- виявлено, що розташування антіохійцями образу Божого поміж видимим і невидимим у людині було спрямовано, з одного боку, на піднесення ролі тілесності та, з іншого боку, на уникнення сексизму та інших негативних наслідків буквального матеріалізму;

- показано, що врівноважена антіохійська еклезіологія, позначена відносною рівноправністю та гармонійним співіснуванням мирян і чернецтва, спиралася на збалансовані уявлення про співвідношення людської та ангельської природ;

- зіставлено головні педагогічні парадигми, притаманні Антіохійській школі, – платонічну парадигму міста-фортеці і аристотелічну парадигму палімпсесту – і продемонстровано, що сусідство цих парадигм дає змогу

сполучати ідеали самозаглиблення та відкритості до інших, які досі протиставляються в сучасній гуманітарній науці;

- виявлено етичні наслідки домінування ідеї свободи у антіохійській антропології: радикальний протест проти рабства, контекстуалізацію монархічної влади та інших форм підкорення, наголос на незнищенній внутрішній свободі особистості;

- розглянуто глибоко відмінне від античної дихотомії праці та дозвілля антіохійське інтегральне бачення праці, яке утворювало концептуальне підґрунтя для єднання всієї християнської громади – фізичних працівників і теоретиків – у літургійному служінні;

- вказано, що соціологічна думка Феодорита Кирського позначена «капіталістичною поетикою», разюче відмінною від добре відомої науці «комуністичної поетики» Іоана Золотоуста;

- показано, що в культурі Антіохії як мегаполісу на межі конкуруючих імперій гостинність фігурувала як центральна християнська чеснота;

- досліджено терапію депресії у листуванні Феодорита Кирського і на її прикладі показано вплив скептичної психотерапії на антіохійську антропологію, який полягав, зокрема, у зваженому ставленні до страждання і спробах зробити його помірним (μετριοπαθεία) за допомогою низки специфічних методів словесного лікування;

- висунуто гіпотезу, що непропорційно велика увага слов'ян до спадщини Антіохійської школи може пояснюватись ранньою хвилею християнізації слов'янських теренів сирійськими місіонерами, яку обстоює Г. Лурьє;

- прослідковано вплив антіохійської христології на *Слово про Закон і Благодать* митр. Іларіона, який виявився у питомо халкідонському акценті на двоїстості природ Христа, увазі до Його дитинства, наголосі на зростанні в Ньому Благодаті;

- виявлено, що послідовна залежність слов'ян від Антіохійської традиції заклала основи для київського християнського гуманізму;

- окреслено вплив антіохійської агіографії на давньокиївський образ святості, зокрема, на прикладі *Житія* преп. Феодосія Печерського, в якому помічено не властиві іншим школам антіохійські комуністичні мотиви, а також апологія читання, яку слов'яни асоціювали із Золотоустом;

- продемонстровано, що богословське підґрунтя дебатів між старообрядцями та новообрядцями становила боротьба (гіпер)інтерпретацій антіохійської спадщини;

- виявлено тривалий вплив антіохійської гомілетики на усну культуру слов'ян і доведено, що він відбився, зокрема, на українському фольклорному культі «рахманів», пізньому відгомоні літератури про Александра Македонського, який зберігся принаймні до середини XX ст.;

- прослідковано, що статут Львівського братства, затверджений Антіохійським патріархом Йоакимом Дау, позначений такими характерними рисами антіохійської еклезіології, як рівноправність монахів і мирян, мирянoправність, увага до сімейного життя;

- доведено свідому підтримку свт. Димитрієм Тупталом маргіналізованих традицією ідей Антіохійської течії, його довіру історіографії антіохійських діофізитів, співзвучність його євхаристійного богослов'я з літургійною думкою антіохійців;

- виявлено вплив ідей про шлюб Золотоуста на етичний ригоризм Стефана Яворського у відстоюванні християнських ідеалів шлюбу, що спричинився до латентного конфлікту митрополита з Петром I;

- показано центральне місце антіохійської спадщини у перекладах преп. Паїсія Величковського, яке становить разючий контраст його версії філокалічного відродження із грецькою проалександрійською *Філокалією* колівадів. Виявлено, що євхаристійне богослов'я Антіохії послідовно розкрите у компілятивному творі Паїсія на користь частого Причастя, який мав на меті радикальну зміну богослужбових практик;

- продемонстровано антіохійське коріння християнського епікуреїзму Григорія Сковороди та його радикального акценту на свободі людини.

Уточнено:

- розуміння антіохійських поглядів на співвідношення статей і доведено, що сексизм, приписуваний антіохійцям дослідниками, в дійсності походив із новозавітних Павлових Послань і був докорінно переоцінений екзегетами цієї школи, понад усе, в Золотоустовій концепції «звільнення доброчесністю»;

- місце антіохійської спадщини в ранньому українському друкарстві, показано, що там не просто домінували твори Іоана Золотоуста, а й відігравали провідну роль психотерапевтичні ідеї Антіохії;

- уявлення про лінгвістичні знання Симона Тодорського, доведено, що «халдейська» мова в його арсеналі була класичною сирійською, мовою Едесько-Нізібінської і почасти Антіохійської шкіл патристики.

Набуло подальшого розвитку:

- дослідження впливу мультикультурного середовища на формування антіохійської патристичної думки, показано, що звичка мислити у подвійній чи потрійній системі координат сприяла неоднолінійності думки школи та схильності до ділення на партії;

- розпочате Е. Шором вивчення соціальної мережі Антіохійської школи, і продемонстровано, що Антіохійська соціальна мережа конструювалася на основі історичних наративів, які виводили її з апостольських часів;

- осмислення комуністичних поглядів Золотоуста, показано фундаментальну відмінність його нерепресивної, рустикальної, родиноцентричної комуністичної утопії від інших історичних різновидів комунізму;

- вивчення антіохійської концепції смерті і доведено, що містичний матеріалізм спонукав до осмислення смерті не як звільнення душі від «темниці» тіла, а як сну, що розділяє дві катастази тілесного життя – до гробу і після воскресіння;

- дослідження антіохійської концепції депресії як атюмії; виявлено кардинальну відмінність цього діагнозу від євагріанської концепції депресії як акедії, доведено, що ці негативні антропологічні описи передбачають протилежні антропологічні ідеали;

- розгляд впливів антіохійської христології, антропології, етики, космології та екології на середньовічну слов'янську писемність; на низці прикладів показано постійну і різнобічну залежність філософії слов'ян від думки Антіохійської школи.

Теоретичне значення дослідження. У дисертації розпочато інтегральне культурологічно-богословське дослідження антропології Антіохійської патристичної школи та її впливу на Київську богословську традицію. Різні аспекти містичного матеріалізму грекомовних сирійських християн осмислено на тлі пізньоримської культури, у контексті думки різних шкіл християнської патристики. Показано значення богословських здобутків Антіохійської школи для сучасної філософії. Продемонстровано, що антіохійська спадщина сприяла формуванню в Київській традиції своєрідного християнського гуманізму. Отримані результати утворюють підґрунтя для широкого спектру дальших досліджень антіохійської думки та ролі її спадщини в українській культурі.

Практичне значення отриманих результатів. Знання засад антіохійської антропології має першорядне значення для самоусвідомлення українських Церков, їхніх пошуків автентичного християнського етосу та розбудови солідарних відносин між вірянами різних конфесій. Дослідження може бути використаним для розробки курсів для спеціальностей «релігієзнавство», «богослов'я», «культурологія». Матеріали дослідження можуть бути використані у викладацькій діяльності при підготовці курсів та підручників із таких дисциплін як «Релігієзнавство», «Богослов'я», «Патрологія», «Історичне богослов'я», «Культура Візантії», «Українська культура». Отримані в дисертаційній роботі результати можуть отримати

подальше осмислення в дисертаційних дослідженнях і монографіях релігієзнавчої та богословської спрямованості.

Особистий внесок здобувача. Дисертація є оригінальним дослідженням, висновки та положення наукової новизни автором здобуті самостійно. Кандидатська дисертація «Тема людини та довкілля у візантійській аскетичній словесності» була захищена 26 жовтня 2010 р. у спеціалізованій раді Національної музичної академії України імені П.І. Чайковського, її матеріали у тексті докторської дисертації не використовуються.

Апробація результатів дослідження. Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук пройшла апробацію на засіданнях кафедри богослов'я та релігієзнавства факультету філософії та суспільствознавства Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова. Основні ідеї та положення дисертаційної роботи, її результати та висновки у формі доповідей були оприлюднені на понад 40 наукових заходах, зокрема:

- *Міжнародних науково-практичних конференціях і семінарах:* Міжнародні Кирило-Мефодіївські читання «У відповідальності за створіння. Культура та освіта перед лицем екологічних викликів» (Мінськ, 26-28 травня 2011); Міжнародний богословський семінар "Religion and the Church as a Challenge to Modernity: Germany and Ukraine" (Київ, 29 травня – 4 червня 2012 та Мюнстер, 28 червня – 5 липня 2012); Міжнародна конференція *Успенські читання* (Київ, 24-27 вересня 2012); Міжнародний патристичний колоквіум "*For Us and For Our Salvation*. Soteriology in East and West" (Угорщина, Естергом, 3-5 жовтня 2012); Міжнародна конференція «Plus d'un langue : La traduction philosophique de francais en russe, par comparaison avec la traduction en ukrainien» (Франція, Treilles, 13 – 18 травня 2013); Київський літній богословський інститут (25 – 27 червня 2013); Міжнародна конференція «Читання з історії та культури Давньої Русі» (Київ, 10-13 жовтня 2013); Міжнародна конференція *Успенські читання* (Київ, 15-18 вересня 2013);

Міжнародна конференція «Блаженні миротворці» (Італія, Бозе, 2 – 5 вересня 2014); Міжнародна конференція *Успенські читання* (Київ, 21-24 вересня 2014); Міжнародна конференція «Русь і Афон. Тисячоліття духовних і культурних зв'язків» (Чернігів, 28-29 листопада 2014); Київський літній богословський інститут (19 липня - 1 серпня 2015); Міжнародна конференція *Успенські читання* (Київ, 22-25 вересня 2015); Київський літній богословський інститут (17 по 30 липня 2016); Міжнародна конференція *Успенські читання* (Київ, вересень 2016); Міжнародна конференція *Успенські читання* (Київ, вересень 2017); Міжнародний патристичний колоквіум «Pronoia in East and West» (Польща, Варшава, 31 серпня -3 вересня 2017); Київський літній богословський інститут «Свобода. Авторитет. Служіння» (28 червня - 11 липня 2017); Міжнародний патристичний колоквіум «Friends and Opponents. How the Church Fathers used to write about their friends and opponents» (Словаччина, Братислава, 20 – 21 вересня 2018); Міжнародний патристичний колоквіум "Imago Dei" (Львів, 12-14 вересня 2019); Міжнародна наукова конференція «Святість людського життя: даність і перспективи» (Луцьк, 30 травня 2019 р.); ІІ Міжнародна богословська конференція «Церква і публічна сфера: любов у дії» (Львів, 2-4 травня 2019 р.) та ін.

- *Всеукраїнських науково-практичних конференціях, семінарах, круглих столах тощо:* Всеукраїнський семінар «Біблійний сюжет про танок царя Давида» (Київ, 15 січня 2012); Науковий семінар «Європейський словник філософій: Перекладацький поворот» та презентація ІІІ тому Словника (Київ, 31 січня 2013); Науково-освітній семінар «Діалог в епоху секуляризму» (Одеса, 25 – 27 червня 2013); Всеукраїнська наукова конференція «Унезалежнення православних та його вплив на релігійно-церковне і суспільно-політичне життя сучасної України» (Київ, 15 квітня 2019 р.) та ін.

Публікації. За результатами дослідження опубліковано 41 одноосібну працю, із них одна монографія, 17 статей у вітчизняних наукових фахових виданнях, 10 статей у зарубіжних наукових журналах, 1 розділ у зарубіжній

колективній монографії, розділ в іноземній монографії, 12 статей в інших наукових виданнях.

Структура й обсяг дисертації. Структура дисертації зумовлена логікою дослідження, що випливає з його методології, мети та завдань. Робота складається зі вступу, чотирьох розділів, висновків, списку використаних джерел та літератури. Загальний обсяг роботи становить 505 сторінок, із них 469 сторінок основного тексту. Список використаних першоджерел налічує 114 пунктів, із них 98 давніми мовами. Список вторинної літератури налічує 517 найменувань, із них 421 іноземними мовами.

РОЗДІЛ І
ЗАБУТА СТОЛИЦЯ ТА ЇЇ ШКОЛА

Антіохійська патристична школа є водночас дуже давнім і дуже новим предметом вивчення: вона здавна привертає увагу вчених, але останнім часом характер цієї уваги почав разючо змінюватись, змінюючи й наші уявлення про місто, де народилося слово «християни». Перш ніж перейти безпосередньо до тих смислів, які вкладали у це слово антіохійські мислителі, у цьому вступному розділі ми стисло підсумуємо сучасний стан знань про Антіохійську школу, дещо детальніше торкнемося її власних уявлень про свою історію та ідентичність, а також оглянемо цей осередок як соціальний і культурний феномен.

Підрозділ І.1 присвячений огляду літератури, означенню основних підходів до Антіохійської школи, їхніх переваг і обмежень. Ми спробуємо показати, чому недостатня увага до антіохійської антропології робить неповними наші уявлення про традиційне християнство загалом, а також обговоримо методи, потрібні для заповнення цієї лакуни. У підрозділі І.2 буде розглянуто контекст формування Антіохійської богословської школи — строкате культурне тло Столиці Сходу. Підрозділ І.3 є спробою реконструювати «автобіографію» Антіохійської школи, тобто її іманентні погляди на власну історію, які ми проаналізуємо у світлі зовнішніх джерел. Нарешті, в підрозділі І.4 обговоримо концепцію соціолога Едема Шора, який розглядає Антіохійську школу як соціальну мережу. Цей синхронічний погляд на Антіохію доби христологічних суперечок доповнить діахронічний підхід попереднього підрозділу.

1.1. Багатогранно про Багатолюдну. Історія проблеми і методологія

«Багатолюдною» (πολυάνθρωπος) Антіохія була названа[1] не лише за кількість її населення, а й за його різноманітність. Відповідно, вона становить інтерес для цілої низки царин гуманітарного знання: класичних студій та сирології, юдаїки та візантійської патрології, історії, культурології, релігієзнавства тощо.

Хоча автори Антіохійської школи відомі європейським вченим і видавцям віддавна — щонайменше від часів Ренесансу — вони залишаються на диво незнайомими загалу. Звісно, майже жоден огляд християнської патристики не обходиться без оцінки цьому осередку, а деяким із його авторів присвячена велика література. І все ж тривалі намагання низки впливових патрологів представити всю історію святоотцівської думки як монолітне передання, що прямо і неухильно веде від пророків і апостолів до золотих куполів сучасності, увінчалися успіхом: багатоманіття патристичного передання злилося в очах сучасника в одну єлейну пляму. Завдяки цьому ефекту, найсміливіші сучасні теологи часто не впізнають у своїх новітніх ідеях відлуння старої добре забутої патристики — не в останню чергу, антіохійської. Адже виразний і неповторний смак її думки, її «нескромний» акцент на людському єстві, дуже часто виводилися за дужки як завада гармонійному «консенсусу отців» (*consensus patrum*). Буквально в останні десятиліття, коли на очах оновлюється патристичний інструментарій і кардинально змінюються дослідницькі завдання, на зміну тим чи іншим партійним уявленням про Антіохію приходить більш складне, неоднозначне і незаангажоване бачення школи.

Непомічена академія. Наука XIX — XX ст. (і православна духовність низки останніх століть) навчила нас сприймати візантійську теологію майже

[1] Імператором Юліаном (*Misopogon* 342).

виняткова крізь призму елліністичної і платонічної за натхненням Александрійської школи. Її дискурс досі вважається провідною філософською мовою грекомовного християнства, її засадничі поняття стали для нас віхами і критеріями усієї інтелектуальної культури Візантії. Це концептуальне решето модерної патристики, беззаперечно, має вагомі підстави; проте через нього вислизають непоміченими інші формати мислення та інші типи світовідчуття, які також існували у грекомовній культурі. Тому Антіохійська школа довгий час розчаровувала патрологів — від Володимира Лосського і Роуена Гріра до Клаудіо Морескіні та інших — як *недостатньо александрійська*. Це методологічне прийняття александрійської оптики за критерій для всіх інших оптик породило декілька підходів до антіохійської спадщини, які важко назвати адекватними. Антіохійську школу або 1) звинувачують у єресі та/або поверховості, або 2) штучно «підтягують» до александрійських стандартів, підкреслюючи її елліністичний вимір коштом ігнорування її сирійської специфіки[2], або 3) просто підводять під спільний знаменник з іншими школами.

Чимало науковців пильно відстежують особливості антіохійського мислення — однак часто лише для того, щоб затаврувати їх як єресь. Інші ж навпаки схильні максимально не помічати антіохійської специфіки. У численних описах патристичної антропології картина, заснована на ідеях яскравих платоніків — свт. Григорія Нисського, преп. Максима Сповідника тощо, між іншим доповнюється окремими штрихами з творів свт. Іоана Золотоуста та інших антіохійців [напр. Неллас 2011]. Навіть спеціальні дослідження антропології свт. Іоана Золотоуста постійно наголошують на тотожності його поглядів із ідеями інших отців Церкви [напр. Ζήσης 1971]. Такий виклад виходить із апріорі існування єдиного і досить монолітного

[2] Сюди можна віднести намагання німецької Religionsgeschichteschule вказати впливи гностичного міфу на богослов'я Ігнатія Богоносця [Schlier 1929; Bartsch1940] чи прагнення віднайти в Ігнатії місток між юдеохристиянами єсейського напряму і гностиками-докетами [Corwin 1960]. Альберт Швейцер навіть казав про «еллінізацію християнства Ігнатієм» [Schweizer 1998, p.343].

святоотцівського бачення людини, де внески окремих мислителів відмінні лише незначними акцентами. Ідея «святоотцівського консенсусу» — в усьому, аж до другорядних антропологічних питань — дорог*а* православним богословам тим, що підсилює враження богонатхненності якщо не всієї патристики, то її переважної частини. Проте цей благий намір в результаті призводить до знеособлення окремих отців і втрати відчуття специфіки кожної школи, яку вона виборювала в запеклих полеміках і яка дозволила їй зробити неповторний внесок у Передання Церкви. З цієї причини, патристичні огляди часто ретушують значні розбіжності поміж школами, ведучи мову про «патристичну антропологію» там, де слід казати про «патристичні антропології». З богословського погляду, це ототожнення богонатхненності з одностайністю вимагає одноманітності від Автора різноманіття.

Антіохія у патрології XX — XXI ст. Класифікувати погляди на склад і межі Антіохійської школи допомагає корисна (хоч і не вичерпна) схема Ричарда Перхе [Perhai 2015, pp. 33-44].

- **Історичний підхід** (у Перхе: «broad approach») зараховує до Антіохійської школи усіх церковних діячів IV — V ст., вихованих у районі Антіохії (іноді й значно ширше). Цей підхід є найбільш традиційним і, водночас, найбільш інклюзивним. Він може включати до Антіохійської школи навіть самостійну в богословському відношенні плеяду каппадокійських богословів, біографія яких пов’язана з Антіохією[3].

- **Екзегетичний підхід** («centrist approach») вважає антіохійцями усіх, хто вживав історичний метод тлумачення Святого Письма. Таке визначення певним чином укорінене у давніх джерелах, бо вже перський мученик IV ст. Бархадбешабба «протиставляє апостольську школу Антіохії — юдео-елліністичній школі Філона Александрійського, де Писання

[3] Цей підхід представляють F.W. Farrar (1886), L.Berkhof (1950), R.P.C. Hanson (1970), M.F.Wiles (1970). Квастен, дотримуючись цього підходу, однак розрізняє «антіохійських» та «малоазійських» авторів [Quasten 1984, p.132].

“пояснювали алегорично, на шкоду історії”». Цей підхід уже виключає з лав Антіохійської школи каппадокійців із їх переважно алегоричною екзегезою[4].

- **Догматичний підхід** («narrow approach») окреслює межі школи на підставі її богословських поглядів. Цей підхід сам по собі також укорінений у традиції: зокрема, антіохійці Лукіан, Золотоуст і Феодорит зазначали, що родовід святих визначається не географією, а однодумністю[5]. Однак на практиці представники цього підходу часто схильні оцінювати вчення Антіохії крізь лінзи її опонентів, передусім, крізь анафеми соборів 431, 546 та 553 рр[6]. Такий фільтр залишає в рамках Антіохійського осередку самих лише «несторіан» (суворих діофізитів): Несторія, Діодора Тарсійського, Феодора Мопсуестійського та іноді Феодорита Кирського. Натомість такі характерні антіохійські діячі, як-от Золотоуст, опиняються за межами школи — мірою відповідності їхньої думки Ефесько-Халкідонським канонам ортодоксії. Екзегетичні ж особливості школи дослідники цього напряму схильні нівелювати, акцентуючи на подібності александрійської *алегорії* та антіохійської *типології* (або *theoria*). Зокрема, для Дональда Ферберна, «панівна теологічна ідея» постає рушієм, що тягне за собою «візочок» екзегетичної методології[7]. У цій перспективі специфіка Антіохії неусувно зводиться до її «єретичності»[8].

---

[4] [Wallace-Hadrill 1982, p.64; Perhai 2015, p. 35]. Цей підхід простежується у Ch. Kannengieser (2007) та видавців *Ancient Christian Commentary on Scripture,* T. C. Oden (2005), R.E.Heine (1984) і [Nassif 1996, p. 345-346]. Квастен розмірковує у цій логіці, коли пов’язує з Антіохійською школою низку прибічників історичного тлумачення з інших місць: Евферія Тіанського, Ішо’дада Мервського, Юліана з Екланума і Касіодора.

[5] Золотоуст коментував таким чином відповідь сщмч. Лукіана на допиті, *In Lucianum mart.* 3: PG 50.521; Феодорит казав так про преп. Петра, галата, який обрав Антіохію своєю вітчизною, знайшовши в ній однодумців (*Hist. relig.*9. 3.)

[6] Насамперед, [Behr 2011] та Jaroslav Brož (2002).

[7] [Fairbairn 2007]. Тому коли Ферберн у статті 1997 р. «The Puzzle of Theodoret’s Christology» року аналізує «підозрілі» христологічні висловлювання Феодорита і доводить їх ортодоксальність, він, за власною логікою, виводить його за межі Антіохійської школи. Див. також [Morozova 2013, p.164]

[8] Відомий православний патролог о. Джон Бер відверто кепкує над зацікавленням своїх колег Антіохійською школою, яке в його очах дорівнює захопленню несторіанством: «симпатія до всього антіохійського, дуже часто зрозуміла у категоріях… упереджень XX ст. і протиставлена всьому александрійському… спирається на опозицію екзегези: *theoria* vs. *алегорія*» [Behr 2011, p.ix]. Оскільки ж сам*е* це розрізнення екзегетичних методів Бер

Яскравим прикладом непомічання Антіохійської школи є впливова *Історія патристичної філософії* Клаудіо Морескіні 2004 р., де Александрійській школі відведено цілий розділ, а Антіохія просто не згадується як така[9]. Серед «грецьких філософів IV-V ст.» тут представлений сирієць Феодорит, найбільш характерний «простими шкільними повторами неактуальних вчень»; поруч із 40 сторінками про свт. Кирила, йому відведено 6 сторінок [Морескини 2011].

Натомість Йоганес Квастен, дотримуючись широкого історичного підходу, відводить богословам Сирії близько 250 сторінок[10]. Розмову про Антіохійську школу він починає з Арія і його супротивника Євстафія[11]. Але акцентуючи на тісному зв'язку аріанства з Антіохією, він все ж наполягає на тому, що ядро школи становлять представники нікейської ортодоксії Діодор, Феодор, Золотоуст і Феодорит [Quasten 1986, esp. p.302, 397, 401, 424ff, 536].

Екзегетичний підхід, обстоюваний самим Ричардом Перхе, визначає межі школи за більш-менш формальними критеріями, тобто не залежить від суто релігійних преференцій, пов'язаних із суб'єктивним розумінням «єресі» та «ортодоксії». Це робить «антіохійські студії» універсальними, підносячи їх над «партійними» оцінками різних Церков та їх академічних прихильників. Однак вадою «центристського підходу» є його цілковите зосередження на екзегетиці та ігнорування філософської своєрідності Антіохійської школи (яка зовсім не обов'язково має дорівнювати її «несторіанству»).

Уся полеміка лишає враження, що поміж двома бурхливо обговорюваними площинами — екзегетикою і догматикою — чогось бракує. Очевидно, що жодна цілісна і органічна система поглядів не може

вважає застарілим, будь-яку підтримку антіохійської думки він розглядає як засновану на анахронізмах. У відповідь на цей виклик, інші патрологи відшліфовують розрізнення між *theoria* vs. *алегорія* [напр. Perhai 2015, p.38].

[9] При тому, що в солідному томі знаходиться місце і для каппадокійців, і для Газької школи, яку далеко не кожен посібник розглядає окремо.

[10] Причому сюди входить не лише західна Сирія, а й Кіпр (підпорядкований Антіохії до III Вселенського Собору), і Єрусалим тощо.

[11] Попередніх антіохійських авторів він розглядає окремо, в різних рубриках.

обмежуватися лише цими двома речами: специфікою віросповідання і технологією роботи зі священним текстом. Догматика не може ширяти в повітрі, або спиратись виключно на техніку інтерпретації; у здорової людини те й інше органічно випливає з її загальних світоглядних настанов та філософських принципів. Власне, цю лакуну намагалися заповнити окремі мислителі російської еміграції, до яких ми перейдемо далі, а також провідний американський біблеїст та історик християнства Ярослав Пелікан, який визначає антіохійський підхід за його специфічною *метафорикою*.

Пелікан звертається до специфіки антіохійської думки передусім у контексті христологічних дебатів кін. IV-V ст. Головними героями його оповіді про цю полеміку є такі контрастні персонажі, як, з одного боку, Аполінарій Лаодикійський і свт. Кирило Александрійський — та, з іншого боку, Феодор Мопсуестійський і Несторій. При цьому Пелікану вдається лишатися уважним і доброзичливим до кожної зі сторін[12]. Догматичні розбіжності партій вчений пояснює відмінністю засадничих новозавітних метафор, на які вони спираються[13]. Ще одною особливістю його методу є розгляд догматичних позицій партій на тлі літургійного богослов'я (переважно, спільного для них).

Класифікація Перхе стосується лише складу Антіохійського осередку, але не менш заплутаним є й питання хронологічних рамок школи: їх то обмежують IV-V століттями, то поширюють від апостольських часів до арабського завоювання Сирії, ба й далі. Сучасні західні дослідники (як-от J. Behr, A. Shor, R. Perhai) зазвичай розуміють під «Антіохійською школою» лише декілька поколінь богословів, причетних до христологічних дебатів V ст. Утім, більш традиційний підхід простежує цю течію далі вглиб віків, стверджуючи наявність спадкоємності між численними поколіннями

[12] Водночас, прагнення оцінювати події зсередини не позбавляє Пелікана природної для нього позиції західного дослідника Східної Церкви, для якого центральними діячами Вселенських Соборів є латинські богослови. Так, у його описі Халкідону ніхто інший, як св. Лев Великий постає інтелектуальним лідером, що долає обмеження Александрії та Антіохії, – погляд, лише почасти слушний [Пеликан 2009, т.1, с.243-254].

[13] Детальніше див. підрозділ І.3.

богословів Антіохії. Уже в 1866 р. німецький патролог Генрих Кін пов'язував заснування Антіохійської школи зі свт. Феофілом (II ст.) і простежував цю традицію аж до переміщення школи в Едесу, розділяючи її на чотири періоди[14]. Микола Сагарда, виділяючи в розвитку школи добу розквіту, розділяв її на два періоди: від початку IV ст. до 360-х і далі до середини V ст. [Сагарда 1910, с.482-485]. Ричард Хенсон називав засновниками Антіохійської екзегетичної традиції до-нікейських богословів Лукіана та Павлина (III ст.) [Hanson 1962]. Низка вчених простежує коріння школи навіть ще раніше — у творах богослова межі I-II ст. сщмч. Ігнатія Богоносця [див. Саврей 2012, с.41, 44]. Цей, так би мовити, континуальний підхід до хронології Антіохійської школи, як правило, сприймає епоху христологічних дебатів як певне ядро школи, чи її доби акме.

Окремо слід відзначити підхід Адольфа фон Гарнака, лютеранина, народженого на території Російської імперії, професора низки німецьких університетів, церковного історика і ліберального богослова. У своїх лекціях з догматики 1889 р. Гарнак оцінював святоотцівську традицію переважно в категоріях «забуття буття» (як сказав би М. Гайдеггер) — однак робив виняток для Антіохійської школи, здається, значно більш зрозумілої йому. Якщо оригеністів та інших платоніків надмірне благоговіння перед Св. Письмом спонукало до його алегоричної інтерпретації, то антіохійці вперто намагалися не втрачати дотик до людської історії Ісуса та Його учнів. «Тверезі екзегети з критичною жилкою, споріднені у своїй філософії з Аристотелем», антіохійці, на думку вченого, іноді бачили в Ісусі лише «богонатхненну людину», «радше Того, хто довершує людство, ведучи його шляхом пізнання та аскези до нового стану», аніж «Того, відновлює й преображує». Проте саме вони «зберегли для Церкви образ історичного Христа в той час, коли вона в своїх догматах дедалі більше віддалялася від Нього». Як оригенізм, так і антіохійство Гарнак називає творчими, «науковими» підходами, протиставляючи їх некритичному

[14] [Kihn 1866; Сагарда, Сидоров 1998, С.139].

традиціоналізму більш популярних течій. Утім, із плином часу і «оригенівська, і, надто, антіохійська екзегеза були відсунуті на задній план» зрілого візантійського світогляду, і «ясність антіохійського розуміння людяності Христа залишалася недосяжною» [Harnack 1909]. Такий погляд на Антіохію, можливо, не віддає належне її укоріненню в спільній вселенській традиції та досить міцним зв'язкам із іншими школами — зате він унаочнює автентичні точки дотику між Антіохійською школою і ліберальною реформаційною теологією (випадковість чи невипадковість якого вимагає спеціальних широких досліджень [пор. Papp 2016]).

Антіохія у кириличній патрології. У кириличній науці, з різних причин, які ми розглянемо далі, завжди було особливе бачення антіохійської школи, не лише в плані оцінок, а й методологічно. Слов'янські читачі від самих початків християнізації ставились до сирійського богослов'я зі значно більшим захопленням, аніж греки[15]. У XVII-XVIII ст. це доволі ірраціональне благоговіння поступово стало породжувати у деяких діячів — починаючи з Димитрія Туптала, Симона Тодорського, Паїсія Величковського тощо — жвавий науковий інтерес[16]. Трохи згодом це зацікавлення почало відбиватися й на академічних програмах. Вже в перших курсах патристики професорів Київської Академії[17] (30-40 років XIX ст.) фігурують такі антіохійські богослови, як сщмч. Ігнатій Богоносець і свт. Іоан Золотоуст[18]. У курсі 1845 року В. Аскоченський, зокрема, нюансовано і неоднозначно розглядав внесок Феодорита Кирського, підносячи його заслуги, хоча й визнаючи, що «можливо, він і справді був неправославним у вченні»[19]. На межі XIX-XX ст. проф. К. Попов відрізняв «крайніх» антіохійців — Діодора і Феодора — від

[15] Див. Розділ III.
[16] Див. Розділ IV.
[17] Див. їх огляд у статті [Черноморец, Бурега 2013], доступній онлайн: https://www.religion.in.ua/main/history/11286-patrologiya-v-kievskoj-duxovnoj-akademii-1841-1923.html
[18] Курси о. М. Монастирьова (Фонд 160, №43.) і Н.І. Щегольова (Фонд 160, №2647).
[19] Відповідно, лекція про Феодорита входила не до блоку «Отців Церкви», а до блоку «Письменників церковних». В. Аскоченский, *Записки по Патрологии*, т.3. Киев. (Фонд 160, рукопись №388).

поміркованого Золотоуста, також приділяв значну увагу догматичній специфіці Феодорита і уважно простежував боротьбу довкола халкідонської догматики у V — VI ст.[20] Очевидно, його лекції запалювали уяву студентів, які присвятили антіохійцям цілу низку дисертацій[21]. Наступник Попова, видатний патролог М. Оксиюк у своєму курсі теж розрізняв «представників здорової антіохійської екзегетики» і радикальні «ухили від начал» цього напряму[22]. У Київський академії було написане одне з перших у світі спеціальних досліджень про Діодора Тарсійського [Фетисов 1915]. Примітно, що його автор, свящ. Микола Фетісов, провівши деякий час у експериментах на кшталт обновленства, згодом повернувся до РПЦ і закінчив життя як мученик у Бутові (+1938).

На початку XX ст. у КДА діяв блискучий поліглот о. Анатолій Грисюк, майбутній митрополит Одеський і Херсонський, який провів багато часу на Близькому Сході, збираючи матеріали для свого нарису сирійського чернецтва [Грисюк 1911]. Разом із гебраїстом сщмч. Олександром Глаголевим вони опікувались численними студентами з Антіохійського патріархату, надихаючи їх досліджувати історію своєї Церкви[23].

Загалом, у Синодальний період патрологія була для богословів Російської імперії певною інтелектуальною шпаринкою, що давала змогу, не виходячи за рамки ортодоксії, міркувати про християнство «здорової людини», по суті, дуже далеке від навколишнього церковного життя. Утім,

---

[20] У курсі Попова антіохійська течія не фігурує як школа аж до сер. V в. Відповідно, студенти I курсу дізнавалися від нього тільки про александрійський, малоазійський, африканський осередки – і про окремих антіохійців (Татіана, Ігнатія, Феофіла, Серапіона, f.13-14v.; 16-16v.)

[21] Г. Кандиларов, 1883, дис. 906: «Богословие св. Иоанна Златоустого, как представителя антиохийского богословского направления»; Л. Твердохлебов, 1886, дис. 1024: «Феодорит Кирский, его участие в борьбе Церкви с несторианством и евтихианством»; Л.Ефремович, 1887, дис. 1066: «Епископ Кирский Феодорит, как богослов»; К. Терлецкий, 1888, дис. 1130: «Евстафий, еп. Антиохийский и его творения»; И. Самбикин, 1892, дис. 1273: «Св. Афанасий, патриарх Антиохийский, и его творения»; В. Логгинов, 1894, дис. 1372: «Богословие св. Игнатия, епископа Антиохийского» (Інститут рукопису НБУВ, фонд 160).

[22] Судячи за розгорнутими програмами, Діодору, Феодору, Золотоусту і Феодориту відводилось десь по цілій лекції, Фонд 160, рукопис № 1768, f. 3-6.

[23] [Сухова 2102; Морозова 2015a].

святоотцівське прикриття іноді не спрацьовувало — особливо тоді, коли вчені знаходили підспудний вплив патристики у «неблагонадійних» церковних рухах сучасності. Так, професор Василь Екземплярський у блискучій статті 1912 р. розглянув впливового антиклерикала Лева Толстого як вірного учня свт. Іоана Золотоуста. Хоча сам граф не усвідомлював своє антіохійське коріння, фактично він втілював етику Золотоуста значно послідовніше, аніж офіційна Церква Синодальних часів [Экземплярский 1912]. Ця витівка обернулася звільненням вченого з лав Київської академії, куди він зміг повернутися лише в 1917 р.

Російські патрологи, зокрема, в еміграції, також нерідко відгукувалися про Антіохію як пристрасні вболівальники чи бодай допитливі дослідники. Важливу роль тут грала Санкт-Петербурзька академія. Її професор Василь Болотов заглиблено і різнобічно висвітлював богослов'я Антіохійської школи у його самобутності та, водночас, спорідненості з іншими школами (особливо з Александрійською). 1898 року Болотов, знавець сирійської, перської та низки інших східних мов, як перекладач брав участь у спробі приєднання несторіан до Православної Церкви.

1890 року 27-річний студент тієї ж академії Микола Глубоковський у двотомній магістерській дисертації, яка й дотепер лишається незамінною працею, розглянув специфіку Антіохійської думки через біографію і твори її провідного виразника Феодорита Кирського. Прижиттєві й посмертні поневіряння богослова, на його думку, виражали ставлення візантійців до антіохійської спадщини загалом [Глубоковский 1890]. У 1905-1918 роках патрологію в Санкт-Петербурзькій духовній академії викладав видатний український богослов, випускник КДА, Микола Сагарда. У своєму курсі лекцій він не згадував Антіохійську академію — але лише тому, що про неї розповідав студентам його брат Олександр [Сагарда 2004, с. V]. Сам же М. Сагарда у низці програмних праць оцінював Антіохійський осередок як один із автентичних виразів православного богослов'я, цілком рівноправний Александрійському і споріднений із ним [Сагарда 1907; Сагарда 1910, с.480;

Сагарда 1998]. «Тверезий, раціональний історичний реалізм» антіохійців, заснований на біблійному і, водночас, аристотелічному, ґрунті, доповнює неоплатонічний і містичний підхід александрійців. Примітно, що Сагарда підкреслював не лише антіохійську буквальну екзегезу, а й антіохійську увагу до антропології, до відповідного природі, до «людської свободи і самостійності» [Сагарда 1910, с. 465].

Одесит Георгій Флоровський, засуджуючи «крайнощі» Феодора Мопсуестійського і Несторія та дещо недооцінюючи глибину філософії Золотоуста, все ж загалом був переконаний у православності ядра Антіохійської школи [Флоровский 2006b, с.282]. Історик одним із перших протиставив «антропологічний максималізм» антіохійців «антропологічному мінімалізму» александрійців [Флоровский 2006a, с.4], однак вважав екзегетичні методи двох шкіл переважно компліментарними [Флоровский 2006b, с.282]. З ним погоджувався і Кипріан Керн [Керн 1950].

Водночас, Володимир Лосський явно зневажав антіохійський осередок як «школу буквалізму в екзегезі», що буцімто «часто втрачала з виду присутність вічності в історії», уявляючи історію «надто людською» [Лосский 1972a, с.170]. З цієї причини у його викладі патристична антропологія обходиться зовсім без Антіохії[24]. Натомість, Антон Карташов у своєму драматичному огляді історії Вселенських Соборів (приблизно цього ж часу) гаряче вболівав за Антіохійську школу, захоплюючись її «біблійно-історичною ґрунтовністю (*почвенностью*)», «наївним реалізмом» її христології та її антропологічним оптимізмом: «Проти дуалістичної зневаги до матерії і плоті й проти фаталізму, що віднімав у людини свободу волі, антіохійці захищали свободу і людину як борця зі злом та мужнього подвижника-аскета» [Карташев 2002, с.241].

[24] У відповідній лекції свого курсу догматики Лосський цілком зосереджується на християнських платоніках – Григорії Нисському та Максимі Сповіднику [Лосский 1972a, с. 155-157]. Щоправда, у його *Нарисі містичного богослов'я Східної Церкви* (1944) побіжно згадано впливового для антіохійців Іринея Ліонського з його ідеєю богообразності людського тіла [Лосский 1972b, с. 61].

Як у Екземплярського, так і у Лосського, а надто у Карташова дослідження антіохійської філософії виходять далеко за межі суто патристичних студій, перетворюючись на певні світоглядні маніфести (із різними знаками). Мабуть, щонайдалі в цьому напрямі просунувся Карташов, який розглянув усю російськомовну гуманітаристику XIX — XX ст. крізь призму христологічних полемік Ефесько-Халкідонської доби. «Несторіанством» у цій версії поставало безоглядне піднесення людської природи, культури і цивілізації як самодостатніх цінностей, а «монофізитством» — спіритуалізм та песимістичний погляд на людину, суспільство і культуру. У цій перспективі, до «несторіан» були віднесені ранній М.Гоголь, Ф.Достоєвський (разом із його персонажем, старцем Зосимою[25]), М.Федоров, В. Розанов, Д. Мережковський; до «монофізитів» — пізній Гоголь, К. Леонтьєв, М.Бердяєв. На думку Карташова, Ф. Бухарєв найпослідовніше дотримувався халкідонського балансу божественного і людського, тоді як В. Соловйов і С. Булгаков, маючи подібне прагнення, все ж відступили від цієї рівноваги, спокусившись гностичними ідеями софіології і «всеєдності»[26]. У сучасності подібне бачення Халкідонського догмату розвивають Дж. П. Мануссакіс, О. Давидов та інші богослови – утім, вже не в патристичному контексті.

Можна погоджуватись чи не погоджуватись із висновками згаданих вчених, але важко не помітити особливість їхніх методів. Сьогодні цей підхід сміливо можна назвати культурологічним. Цей інтегральний погляд прагне заповнити лакуну, про яку йшлося вище, — лакуну між догматикою та екзегетикою. Адже антіохійська філософія аж ніяк не зводилася до відповідей на два питання: «скільки природ?» і «чи припустиме алегоричне читання?».

[25] Прототипом його називають то преп. Амвросія Оптинського, то свт. Тихона Задонського, то преп. Зосиму Верховського, то інших діячів Церкви.

[26] Ця спокуса виражається у спробі софіологів уявити плавний і поступовий перехід поміж Богом і створінням, «поміж Сущим і ніщо». Патролог накреслює гностичне походження цієї «еономанії» [Карташев 2006, с. 355-363]. Можна погодитись із ним, що халкідонська теологія відмовляється від пастельної палітри неоплатонізму, вдаючись до сміливих «фовістичних» поєднань непоєднуваного.

Обираючи предметом дослідження, наприклад, антропологію, легко переконатися, що виразне і своєрідне світовідчуття антіохійців впливало як на її розуміння засадничих текстів, так і на її богослов'я. У цих богословських пошуках різні антіохійські діячі приходили до різних висновків, то вдаючись до синтезу із іншими школами, ба й цілком покладаючись на їхнє бачення, то радикально відстоюючи свою унікальність — але підґрунтя цих висновків у всіх них було спільним. Це підґрунтя досі великою мірою лишається для нас *terra incognita* через брак власне історико-філософських досліджень Антіохійської школи — та й інших патристичних шкіл, якщо казати про вітчизняну науку.

Останні десятиліття принесли українській науці низку потужних історико-філософських розвідок у царині патрології. Це, зокрема, дослідження Юрія Чорноморця та Євгенії Чорноморець у галузі візантійського неоплатонізму[27], о. Олега Кіндія в галузі александрійської педагогіки[28]; о. Тараса Хомича в галузі ранньохристиянської літератури[29], о. Кирила Говоруна в галузі пізньо- та поствізантійського ісихазму[30] тощо. Одними з перших ластівок української патристичної сирології є роботи Марії Горячої[31], м. Ігнатії Гаврилик[32] та Владислава Водька[33]. Однак ці розвідки досі вельми нечисленні, адже інтерес до патрології у сучасній Україні лише починає відроджуватись[34]. Це відродження вимагає залучення нових тем, нових питань і, не в останню чергу, нової методології.

Методи. Буквально в останні роки підхід до Антіохійської школи змінюється на очах завдяки новаторським методам її вивчення, нерідко

---

[27] [Ю.Чорноморець 2007; Ю.Чорноморець 2010; Ю.Чорноморець 2011; Є.Чорноморець 2019 тощо].
[28] [Kindiy 2008]
[29] [Khomych 2014]
[30] [Говорун 1998; Hovorun 2014]
[31] [Horyacha 2012; Горяча 2019]
[32] [Гаврилик 2020]
[33] [Водько 2020]
[34] Свідченням цього є, зокрема, утворення в 2019 р. Українського патристичного товариства.

запозиченим із інших галузей гуманітарії. Янніс Пападоянакіс, Венді Мейер, Джессіка Райт, Крістін Шепардсон, Кріс Де Вет та інші вчені докладають до патристичних творів такий нетривіальний інструментарій, як-от методи культурної географії, історії медицини, психоаналізу, критики ідеологій, ґендерної критики тощо. Цей новий тип уваги до антіохійців виявляє менш відомі грані їхньої думки, історії та соціальних відносин, нюанси їхнього зв'язку з античними філософськими школами, іншими релігійними громадами тощо. Наша тема також вимагає застосування методів, нетрадиційних для класичної патрології. Адже ми збираємось розглянути антропологію не як одну з галузей систематичного богослов'я, а радше як частину світогляду антіохійських християн, вираженого у множині наративів, метафор, концепцій. Це дослідження антропології як частини життєвого світу антіохійців лежатиме на перехресті богослов'я і культурології, на перетині таких методів як історія традиції, дослідження наративів, теорія метафори, теорія соціальних мереж. Лише останній із цих методів було послідовно докладено до Антіохійської школи — у праці Шора (її стислий реферат читач може знайти у розділі I.4). Решту зі згаданих підходів ми збираємось застосувати до цього осередку чи не вперше.

Наративи і метафори. Катаклізми XX ст. поставили гуманітарію перед жорстким питанням про смисл її існування. Навіщо потрібні наука і культура, якщо їх мова здатна обслуговувати антилюдські режими, підпасовуючись під потреби актуальних ідеологій? Висловлений Теодором Адорно сумнів, що після Освенциму можливо писати вірші[35], поширився на всю культуру і задав тон епохи постмодерну, визначивши її недовіру до усякого людського слова. Ця підозра була особливим чином спрямована проти теології, якнайтісніше пов'язаної із довірою Логосу. Але на практиці виклик постмодерну спричинив справжнє оновлення богословської мови, коли,

[35] Цю думку Адорно озвучив у працях 1951 і 1966 років.

відкинувши чималу частину попереднього інструментарію, теологія звернулася до категорії *оповіді* [Філоненко 2018].

Постання у 1980-ті «наративної теології» відповідає ширшим тенденціям сучасної гуманітарії, де поняття наративу отримало нове аналітичне значення [Hauerwas 1997, p.1-21]. Вже у 1968 р. Ханна Арендт розглянула оповідь як питомо гуманітарний модус висловлювання: «Оповідання розкриває сенс того, що інакше залишилося б нестерпною чергою голих випадковостей. (…) Геній справжньої віри (...) народжується з оповідання (…) Оповідь розкриває сенс і при цьому не впадає в похибку, намагаючись цей сенс визначити». Таким чином, оповідь — єдиний слушний спосіб окреслити унікальний досвід, дати визначення конкретній людині [Арендт 2008, с.135-136].

На богословські дослідження вплинули також роздуми Поля Рікера, який переніс центр ваги у гуманітарії з пошуків «об'єктивної», «позаконтекстуальної» точки зору на конкретні взаємини даного читача з даним текстом та його наративами. Замість притаманного для «герменевтики підозри» зривання масок і допитів тексту про його об'єктивність, Рікер ставить зовсім інше питання: що в цьому тексті звертається особисто до мене? Дискурс, для Рикера, — це не стільки те, що промовляють люди, скільки те, що промовляється *до людей* [Ricoeur 1970, p. 29-30].

Ніколас Райт знайшов цей підхід цілком придатним для богослов'я. На очах сучасного гуманітарія усе те, що досі вважалося вікном або телескопом, поволі виявляється кривим дзеркалом; наші джерела більше не дають безпосереднього дотику до суті речей, які вони описують. Однак це не має засмучувати богослова: адже слова досі сполучають нас як із автором, так і з його адресатами [Wright 1992, p. 50]. Тобто вони є нашим дотиком до людей і спільнот минулого: у їхньому свідченні про їхній досвід життя у вірі й полягає історична правда біблійно-богословських студій. Цей підхід дуже нагальний і для патрології: якщо, наприклад, Іоан Золотоуст поєднує в своїй оповіді певних діячів Церкви, патролога має цікавити не так питання, наскільки це

відповідає дійсності, як питання, що с*а*ме означала для Золотоуста та його читачів гадана солідарність цих діячів.

Таким чином, властива постмодерну недовіра до «вічних істин» і «поглядів, необумовлених позицією» спонукала численних богословів перейти від претензій на універсальність до роботи з «оповідями» Св. Письма і Передання. Для Н. Райта, осердя монотеїстичної віри становлять не так догмати, приписи чи систематичні уявлення, як *історії*, *символи* та *спосіб життя* «народу Божого». Власне, Райт продовжує жест Серена К'єркегора, який ще у XIX ст. закликав відійти від «Бога філософів», навертаючись до «Бога Авраама, Ісаака і Якова». Цей жест фігурує у Райта як нова увага до «базової історії Ізраїлю» — історії спасіння Богом свого народу через усе нових діячів — Авраама, Мойсея, Давида тощо — які з плином часу утворювали усе нові кульмінації цього основного наративу. Отже, оповіді про праведників минулого — не якісь «моралістичні байки чи побожні легенди», а втілення світогляду, яким живе спільнота [Райт 2013, с.282-293]. Іншими незамінними елементами світогляду є символи (у юдаїзмі це, насамперед, Храм, Земля і Тора). Із засадничими історіями та символами вірян постійно пов'язував особливий — ба й «контркультурний» — спосіб життя, який вирізняв їхню громаду серед сусідніх народів [Райт 2013, с.293- 317; пор. Пелікан 2011, с. 348-353].

Ця увага до біблійних наративів, успадкованих подальшими екзегетичними традиціями — юдейськими та християнськими, дозволила відновити практично втрачені зв'язки між богослов'ям і новозавітними студіями [Barclay 2002, p.133]. Особливе значення це має для патристики, що в ній біблеїсти довго вбачали лише пізніше перекручення біблійного Одкровення. Наративна теологія демонструє ту спільну канву Святого Письма і значної частини святоотцівського мислення, якою є священні оповіді.

Першою ластівкою у цій галузі стала дисертація Ричарда Хейза *Віра Ісуса Христа*[36]. Хейз виступає із сильною заявою, що аргументація Павла полягає не в чому іншому, як у його особливій історії про Ісуса[37]. Ніколас Райт іде далі й висуває сміливу гіпотезу, що наративна структура Нового Завіту, включно з Павловими посланнями, посутньо є дуже узагальненою юдейською історією, в центрі якої опиняється Ісус [Wright 1992; Barclay 2002, p. 134].

Вивчення богослов'я через призму історіографії включає його в цілісний контекст культури, розглядаючи догматичні формулювання як вияв ширших культурних тенденцій, як маніфести суспільних і навіть політичних рухів. Адже, як зазначає Райт, «історія вивчає світогляди (*worldviews*), умонастрої (*mindsets*), цілі, наміри й мотивації» окремих людей і цілих суспільств. Для цього їй доводиться досліджувати

їхні символи, властиву їм поведінку, літературу і, насамперед, ті історії, які вони явно чи приховано оповідають. Суспільства і культури розкривають нам свої світогляди у створюваних ними культурних артефактах — від банкнот до автобусних квитків, від хмарочосів до поїздів метро, від посуду до поезії; від храмів до сувоїв Тори, від військових емблем до надгробків, від гімназій до амулетів. Символи утворюють систему тлумачення, решітку, що через неї люди сприймають, яким бути світу і як їм бути у ньому [Wright 1992, p. 112].

Ці слова нарешті пояснюють, навіщо теології культурологічні окуляри: адже саме культурологія здатна відтворити чи переосмислити світогляд

---

[36] *The Faith of Jesus Christ: An Investigation of the Narrative Substructure of Galatians 3:1–4:11*. На одному уривку з Послання до галатів автор демонструє, що наративні елементи не просто ілюструють «ідеї» Павла, а становлять незводиму і незамінну «суть» його проповіді [Hays 1983, p. 47]. Звертаючись до Аристотелевих категорій, Хейз пояснює, що рефлексивний дискурс Павла втілюється у цій наративній підструктурі, як думка (διάνοια) виражається в розповіді (μύθος).

[37] [Keiser 2013, p.81]. Історію Павла про віру і послух Ісуса Хейз розглядає як «наративну підструктуру», що є частиною більшої історії, яка простягається від Адама до есхатона [Hays 1983, p. 267-268].

суспільства за його автобусними квитками, чоботами і надгробками. Культурологічна методологія у богословській царині виявляє тісне взаємопроникнення теології і повсякденного життя. «Свята, звичайні способи подолання проблем, ритуали, пов'язані з народженням, настанням зрілості, шлюбом, смертю — усе це діяльність, у якій характерна поведінка і символи нероздільно злиті» [Wright 1992, p. 112].

Примітно, що дослідження цих провідних протестантських біблеїстів сучасності приводять їх до першорядного акценту на категоріях, питомих для патристичної екзегези і, м'яко кажучи, не характерних для класичного реформаційного читання Писань, — передусім, категорії *традиції* і категорії *Церкви*. Історія Павла, на погляд Хейза, є еклезіоцентричною: він «проводить біблійний текст через фільтр свого досвіду сприйняття Божого діяння — створення Церкви» [Хейз 2011, с. 143]. У Павловому вжитку старозавітних наративів про Авраама, Агар і Сару, про Ізраїль у пустелі тощо Хейз бачить *прообразний* зв'язок між народом Божим і Церквою [Хейз 2011, с. 120-169; Горбенко 2017, с.51]. Власне, це ствердження *типологічного* (прообразного) читання Павлом писань Першого Завіту солідарне з екзегетичними інтуїціями Антіохійської школи, яка вдавалася до методу *типології* саме тому, що вважала його іманентним для Біблії. Тут варто знов підкреслити, що Антіохійська школа, з її послідовно буквальними, історичними і типологічними тлумаченнями, є, напевно, найближчою до реформаційної герменевтики серед усіх патристичних осередків.

Водночас, наративна теологія постає мостом поміж царинами наукового пізнання. Український богослов Олександр Філоненко оцінює наратив як важливу ланку, що заново пов'язує два типи епістеми, роз'єднані розвитком модерної науки, — природничу і гуманітарну [Филоненко 2018]. Ця теза заснована на роздумах лауреата нобелевської премії Іллі Пригожина, що розглядав наукову космологію як наратив:

Сучасна наука в цілому стає все більш наративною (…) У попередній ідеології науки унікальні події — чи то зародження життя, чи зародження

Всесвіту — мали майже антинауковий вигляд... Сьогодні, однак, ми краще розуміємо, яким чином елемент оповіді (або елемент події) входить у наше бачення природи.

Таким чином історія науки на наших очах перестає бути історією відчуження, як її характеризував Фрейд[38]. Це має першорядне значення для досліджень Антіохійської школи, антропологія якої побудована на натурфілософсько-гуманітарному читанні космогонічних наративів Писання.

Важливим конструктивним елементом антіохійської антропології є *метафора*. Часто саме метафорика — а не безпосередньо догматичні формули — ставала головною площиною філософських і богословських дебатів поміж школами (зокрема, в галузі антропології)[39]. Розібратися в цих перипетіях допомагають напрацювання *теорії метафори* — потужного руху в гуманітарії, починаючи принаймні з 70-х років. Поль Рікер був одним із перших, хто звернув увагу на утворюваний метафорою «надмір смислу», який неможливо передати дискурсивним висловлюванням. Завдяки цьому надміру смислу метафора може поставати ключем до тексту в цілому, або «текстом в мініатюрі» [Ricoeur 1970, p. 46]. Дальші дослідження теорії метафори — логічні, лінгвістичні, літературознавчі — всебічно розглянули метафору як механізм сполучення несполучуваного, що встановлює поміж елементами висловлювання *незворотний* зв'язок. Метафора — мінімально раціоналізований і, водночас, максимально когнітивно навантажений елемент тексту — постійно привертала увагу психоаналітиків. Цей троп найбільш наочно виражає логіку безсвідомого, що воно, згідно з Жаком Лаканом, структуроване як мова[40].

Таким чином, герменевтика XX ст. відмовилась протиставляти «догматичний зміст» тексту та його «риторичні прикраси» на кшталт метафор

---

[38]Г. Блюменберг також прагнув уникнути полярності між мовою науки і мовою теології, розглядаючи історію науки як історію засадничих метафор [Prigogine, 1989, p.398-399].

[39] Див. підрозділ І.3.

[40] За цією логікою, означник і означуване метафори легко обмінюються властивостями в обох напрямах, спричиняючи обертання метафори, яке часто спостерігається у патристиці.

[напр. Блуменберг 2000]. Розробки теорії метафори, безперечно, спонукають досліджувати метафору як носій найтонших і найважливіших богословських та філософських інтуїцій патристичних авторів. Оскільки богословські метафори — яскравий приклад «глибоких метафор», що є засадничими для ідеологічної ідентичності [Lakoff 1980], без їх вивчення важко розібратись у відносинах конкуруючих релігійних дискурсів. Висока «удільна вага» метафор у патристичних текстах поєднує останні з біблійними текстами. За спостереженням Хейза, текст Павла «побудований на алюзіях. Його (наративне) підґрунтя та контекст великою мірою приховані від нас; вони імпліцитні, а не експліцитні» [Hays 1983, p. 234][41].

Методи наративної теології та теорії метафор ми застосуємо у І Розділі, щоб окреслити «автобіографію» (чи то «автобіографії») Антіохійської школи, а в ІІ Розділі — щоб розібратися, яким чином біблійні наративи та метафори вплинули на формування антіохійської антропології.

Метод історії традиції. Підхід протестантських біблеїстів Р. Хейза та Н. Райта до вивчення Біблії у багатьох відношеннях співзвучний методу історії традиції, запровадженому згаданим уже Ярославом Пеліканом. Пеліканове читання Біблії крізь призму традиції надихається глибоким переконанням про «первинність того, що “Бог сказав”, щодо писаного слова, навіть писаного слова Бога» [Пелікан 2011, с. 46][42]. Це стосується не лише Святого Письма: чимало ключових для європейської культури висловлювань, які породжують із століття в століття все нові герменевтичні відкриття — включно зі словами Сократа і словами Ісуса — в якомусь сенсі «потрапляли до книги випадково, як муха до бурштину» [Пелікан 2011, с.37]. Усвідомлення, що голоси усного передання незмінно оточують усякий письмовий виступ і передують йому, як

[41] Тому цей текст відсилає до «мережі непояснених припущень і алюзій» [Hays 1983, p. 1]. Барклей проблематизує і уточнює цей підхід, вводячи поняття «патерну» (конкретної форми, в якій Павло оповідає євангельську історію) [Barclay 2002, p.133]

[42] Наприклад, Псалтир, добре відомий богословам як джерело доказів для різних доктрин, все ж є збірником пісень, які століттями співали, перш ніж записати в книгу, а записали лише для того, щоб їх могли співати нащадки [Пелікан 2011, с. 46].

зізнавався сам Пелікан у передсмертних мемуарах, привело цього лютеранського історика Реформації до православ'я [Pelikan 2005].

Вальтер Беньямін описував історію як ангела, який стрімко летить спиною вперед, звернувшись обличчям до свого минулого [Беньямин 2000]. Цю інтуїцію поділяв і Пелікан, для якого кожна культура вибудовує себе у ретроспективному погляді на власну традицію. З погляду Пелікана, ніщо не описує будь-яку епоху краще, ніж її власний опис Христа [Пелікан 2015]. Тому для розуміння інтелектуального осередку слід вивчити його наративи щодо власної історії: спадкоємність школи — особливо, усвідомлена — постає одним із важливих ключів до її ролі. Більше того, дослідження власної традиції має терапевтичну роль і дає змогу перейти від історичного детермінізму до вільного діалогу зі своїм минулим, до якого вчений закликав у книзі *Виправдання традиції* [Пелікан 2010].

Фактично, в тому ж руслі — незалежно від Я. Пелікана — просувався і Сергій Аверинцев (1937-2004), у фокусі досліджень якого була, зокрема, і ранньовізантійська Сирія. Серед іншого, Аверинцеву належить спостереження, що в контексті спільної культурної традиції філософські системи здатні відтворюватись «самі собою» через століття забуття: наприклад, завдяки впливу псевдо-Діонісія і християнського неоплатонізму загалом, у творах київського книжника XI ст. можуть бути імпліковані містичні системи Плотіна і Прокла, яких він ніяк не міг читати безпосередньо. Вивчення цих впливів може бути зайвим для «арифметики», але воно є необхідним для «алгебри» гуманітарних наук [Аверинцев 2006, с.548-549]. Ця «алгебра безконечно малих», як ми покажемо у III і IV Розділах, простежується не лише в неоплатонічній традиції, а й у антіохійській спадщині Київської традиції.

У рамках нашого дослідження, метод історії традиції, по-перше, дає змогу окреслити історичну тяглість Антіохійської школи, визначити її хронологічні межі та переосмислити заплутане питання про склад цієї школи.

По-друге, він є незамінним для виявлення та аналізу філософської спадщини Антіохійської школи у пізніших культурах.

Соціальні мережі і патристика. У потужній монографії 2011 р.[43] Едем Шор плідно докладає до патристичного матеріалу сучасні соціологічні методи, розглядаючи Антіохійську школу як певну історію учнівства, мережу зв'язків між наставниками і послідовниками. На відміну від інших давніх академій, християнська школа Антіохії залишилася в історії не як інституція, архітектурна споруда чи хоча б сад, у якому навчались філософи, а саме як споруда з *живих каменів* — учителів і учнів, людські стосунки між якими, фактично, були її єдиним «цементом».

Шор спробував подолати академічний бар'єр між істориками доктрини та істориками римського суспільства[44]. Його дослідження залучає сучасні соціологічні методи, особливо теорію соціальних мереж (*social network theory*), яка дає змогу аналізувати особисті відносини. Віровчення досі розглядалося окремо від культурних і соціальних чинників, тому Шор вперше інтегрував «доктрину в соціальний і культурний аналіз» [45]. Таким чином йому вдалося методами *hard science* продемонструвати існування Антіохійської богословської школи як тривалої і щільної мережі соціальних відносин.

Звісно, як зауважує сам Шор, формальними методами соціології важко зафіксувати невловні міжособистісні стосунки — особливо, описуючи соціальні мережі віруючих, що включають, поруч із живими людьми, також Бога, померлих святих, ангелів чи навіть демонів [Shor 2011, p.11]. Для світського соціолога статус цих істот може не відрізнятися від «уявних

---

[43] Shor A. M. *Theodoret's People. Social Networks and Religious Conflict in Late Roman Syria. Transformation of the Classical Heritage.* – University of California Press, 2011. – 360p.

[44] На думку Шора, 50 років тому більшість богословів виходили з базового припущення, що учасники христологічних полемік виборюють богословську істину; натомість більшість істориків, навпаки, припускали, що вони змагаються за символічну владу в суспільстві.

[45] Доти цього ніхто не робив, хоча останнім часом дослідження Вселенських Соборів V ст. набувають дедалі більше ознак культурологічного підходу (*culture studies*): в об'єктиві опиняються «проповідницькі (ecclesiastical) ресурси, соціальний бекграунд духовенства, відносини поміж кліриками і ченцями, роль єпископів у римському суспільстві» [Shor 2011, p.9].

друзів», — але для спільноти, згуртованої спадщиною певних святих, ці, так би мовити, невидимі учасники комунікації відіграють засадничу формотворчу роль. Намагаючись заповнити цю лакуну, Шор балансує на межі соціологічної та літературознавчої методології.

Відмовляючись від претензій на синхронічну вичерпність соціології, ми розширимо діахронічний розріз дослідження (яке у Шора охоплює лише IV-V ст.), щоб окреслити *генеалогічну мережу* антіохійської школи. Але перехід від церковноісторичних *фактів* до *оповідей* про ці факти та персоналії вимагає докладання у патристичний царині методів «наративної теології», про які йшлося вище.

Дослідження початку XXI ст. відкрили нову сторінку в реконструкції образу Антіохійської школи, досі дуже мало знайомого читацькому загалу. Це й намагання перейти від партійних та емоційних оцінок до більш систематичного аналізу, від чужорідних критеріїв — до критеріїв, іманентних самій школі. Це й нові спроби осягнути Антіохійську школу як інтелектуальний рух (замість уваги до окремих постатей цього руху). Це й увага до досі не досліджуваних вимірів антіохійської думки — як-от психотерапевтичні, соціальні, освітні погляди, зв’язки з громадськістю і навіть кризовий менеджмент.

Утім, таких першопрохідницьких досліджень поки що дуже мало, а їх авторів можна перелічити по пальцях. З цієї чи інших причин вони не відповідають на низку важливих питань. Досі дуже мало уваги приділено філософії Антіохії, яка традиційно цікавить дослідників або своєю екзегетикою, або своєю христологічною доктриною. Зокрема, дуже мало висвітленою лишається антропологія Антіохійської школи. Бракує нових осмислень Антіохійської школи в діахронічному вимірі (бо для сучасних новаторських студій більш властивим є синхронічний підхід).

Окрім цього, дослідження Антіохійської школи відкриває безконечні можливості методологічних експериментів. Теорія соціальних мереж була успішно застосована до вивчення Антіохійської школи Е. Шором. Натомість,

методи історії традиції, наративної теології та теорії метафори ми спробуємо докласти до цього предмету чи не вперше.

1.2 Контекст розвитку школи

Хоча витоки юдаїзму і християнства найчастіше асоціюються із буколічними сценами, обидва від самого початку були «переважно урбаністичними рухами, вуличними й космополітичними» [Meeks 1978, p.1]. Своєрідність Антіохійської школи великою мірою зумовлена унікальною атмосферою мегаполіса, в якому вона розвивалась — міста множинних народів, мов і релігій. Антіохія на Оронті (нині м. Антакья в Туреччині, округ Хатай) — один із провідних культурних та освітніх осередків античності — відіграла незрівнянну роль у формуванні життєсвіту християнської Церкви. Саме у Столиці Сходу була започаткована широка місія серед язичників, відбувся *екстасіс* християнського руху із надр еллінізованого юдаїзму, виник феномен «необрізаного християнства» (gentile Christianity). Утім, ця емансипація не поклала край жвавій комунікації між християнами, юдеями та язичниками, яка ще багато століть формувала обличчя Антіохійської школи. Тож перш ніж звернутися до цієї взаємодії, побіжно оглянемо ландшафт, що її уможливив.

Унікальна роль Антіохійської школи визначається її розташуванням на перехресті світів — грецько-римського Заходу і семітського Сходу. Антіохійська академія — це *грекомовна сирійська* школа патристики, тобто осередок, де богословські й світоглядні інтуїції однієї культури виражали мовою і категоріями зовсім іншої культури. З одного боку, Антіохія була одним із головних центрів *сирійського* християнства, поруч із Едесою і Нізібіном, принаймні до 637 р. З іншого боку, Антіохія, поруч із Константинополем та Александрією, була й одним із головних центрів Східної Римської імперії. Вона завжди розглядалася і розглядала себе у подвійній системі координат, мислила одночасно у двох контекстах. Сирологи та орієнталісти часто (недо)оцінюють грекомовну Антіохійську школу як суто

елліністичне явище — на відміну від сирійськомовної Едесько-Нізібінської школи. Утім, за грецькою мовою і класичною риторикою авторів Антіохійської школи стоять суто семітські способи осягнення дійсності і філософські настанови, разюче відмінні від усіх інших течій патристики [Barnard 1963, p.196].

Антіохія, як і Александрія, — грецьке місто, засноване елліністичними завойовниками на чужій землі. Обидва мегаполіси визначалися дуже гетерогенним в етнічному та релігійному плані населенням, однак стосунки між етнічними групами осмислювалися в них по-різному. Александрія замислювалася як багатомовне місто, де коптська та інші місцеві мови сусідували з офіційною грецькою, — але в результаті місцеві християни, по суті, всотали умонастрій грецької культури всіма фібрами своєї душі. Навіть у творах неосвічених єгипетських ченців, що опиралися всякій цивілізації, без труда прочитуються ідеї античних класиків. Натомість у офіційно монолінгвістичній Антіохії сирійська мова отримала статус *non grata*. «Освіченими вважали лише тих, хто володів грецькою і міг насолоджуватись п'єсами Менандра й Еврипіда» [Дюрант 1997, с.584] —це загальноімперське правило в Антіохії діяло досить жорстко. Проте для сирійських християн нерідко ця поверхова «грецька культура була не більш ніж прикриттям, всередині якого вистигала реакція на чужий світогляд» [Чекаль 2014].

Заснована Селевком I Нікатором, Антіохія на Оронті на початку нової ери стала третім за розміром містом імперії, після Константинополя і Александрії[46]. Розташування на перехресті морських і сухопутних торгових шляхів, що сполучали Середземноморсько-Месопотамський напрям (Захід-Схід) із Фінікійсько-Малоазійським (Південь-Північ), забезпечило місту процвітання. Постійні хвилі міграції та бурхлива торгівля утворили тут п'ятимовне[47] «мозаїчне середовище, де можна було щодня зустріти релігійну,

[46] Вона перевершувала за розміром навіть Рим у Авреліївих мурах [Campbell 1934, p.201]
[47] Основними мовами Антіохії Шор називає: грецьку, арамейську/сирійську, вірменську, арабську, гебрайську [Shor 2007, p.6, 209 (#31)].

етнічну й лінгвістичну різноманітність» [McCollough1984, p.7; пор. Barnard 1963, p.196]. Від свого заснування у 331 р. до н.е. аж до остаточного занепаду в 1268 р. давня Антіохія була локусом поєднання багатьох культурних світів — сирійського, гебрайського, греко-римського, іранського, східнохристиянського, латинського і арабського. На відміну від багатьох міських центрів імперії, Антіохія стрімко зростала і в ранньовізантійську добу, коли її населення досягло 150-200 тисяч [Статакопулос 2014, с. 316].

Звісно, таке принадне місто на кордоні ворожих імперій — Риму та Ірану — постійно потерпало від воєнних нападів[48] і врешті-решт таки загинуло від них. Але в часи розквіту Римської імперії така локація була перевагою: Антіохія пишалася статусом пристановища для царських військ і навіть «зимівлі імператорів», які (не лише з цієї причини) були в ній частими гостями та охоче збагачували її красу і велич[49] [Sandwell 2007, p.36]. Розкішні вілли сусідували тут із численними язичницькими храмами, християнськими церквами та синагогами, а обсяжні портики та криті колонади, дозволяючи прогулюватись за будь-якої погоди, забезпечували «якнайприємнішу властивість міст (…) — суспільний зв'язок і об'єднання»[50]. Головні події міського життя розгорталися на острівці посеред Оронту, де були розташовані царський палац (Кесаріон), головний іподром, форуми, терми й театри — а також у мальовничому й оповитому міфами передмісті Дафн*е*. «Вишуканий вінець Сходу»[51] принаджував прочан і туристів, ремісників і комерсантів, лікарів і пацієнтів, студентів і викладачів, а також безліч любителів видовищ і розваг[52]. Столицю Сходу повсюдно звали Красунею (ἡ καλή), — але вона мала славу доволі легковажної красуні[53]. Місцеві єпископи докладали чимало зусиль, щоб їхні слухачі навчилися відрізняти швидкоплинну принадність

[48] Лібаній, Or. 15 R. 16.
[49] Лібаній, Or. 11, 177-180: [Norman 2000, p.42-43].
[50] Лібаній, Or. 11, 213: [Norman 2000, p.50]
[51] Так називав Антіохію Амміан Марцелін (*Res gestae,* 22.9.14).
[52] Юліан, Mis. 342B-364B.
[53] Саркастично натякаючи на моральний занепад Рима, Ювенал казав, що тепер Оронт впадає в Тибр (Sat. iii.62) [Barnard 1963, p. 195].

Антіохії від її істинної краси, яка сяє не в спорудах з каменю, а в серцях її праведників[54]. Словом, «Антіохія втілювала усе найкраще (і, можливо, усе найгірше), що могла запропонувати еллініcтична культура, сперечаючись навіть із Афінами» [McCollough 1984, p.6].

Двовір'я чи багатовір'я? Релігійну обстановку в пізньоантичній Антіохії описують як типову для Близького Сходу мішанину культів, де кожна нова хвиля культурних впливів залишала помітні відбитки, дедалі ускладнюючи ландшафт. Язичництво, юдаїзм і гностицизм, які століттями конкурували тут одне з одним і з християнством, самі не були монолітними чинниками, а представляли певне накладання світоглядів. На зміну ранній загальносемітській концепції *ба'ала,* «володаря» певного місця, прийшов місцевий сирійський пантеон, згодом еллінізований, а потім і латинізований. При цьому архаїчний титул *ба'ал* не втрачав актуальності в подальші епохи, і, можливо, вплинув навіть на місцеве християнське богослов'я[55].

Упродовж IV ст. велика частина населення, включно з елітою, навернулася до християнства [Sandwell 2007, p.44]. Любов антіохійців до Христової віри у цей час із гіркотою засвідчив такий відомий її гонитель, як Юліан: «Христа ж ви любите і приймаєте містохранителем замість Зевса і бога Дафни й Каліопи»[56]. Утім, мистецтво, побут, календар, розваги жителів Антіохії свідчать радше про складну взаємодію християнства з язичництвом, ніж про однозначне заміщення новою вірою старої. Безперечно, в Антіохії мав місце феномен, відомий сучасним етнографам як «двовір'я», точніше, складний багаторелігійний синкретизм. Навіть через півтораста років після офіційної заборони ідолянства там досі діяли святилища богів[57] і широко

[54]Золотоуст, *Ad Popul. Ant.* 17.3

[55] Вплив давньої концепції Ба'ала вбачають навіть у осмисленні Єдиного Бога деякими антіохійськими проповідниками, як-от Севіром [Wallace-Hadrill 1982, p. 14-27].

[56] Юліан далі цитує антіохійське конспіративне прислів'я: «Ані Хі, – кажете ви, – ані Каппа ніколи не завдавали місту шкоди»; хтось із місцевих видав йому значення цих грецьких літер, з яких починаються імена Христа і попереднього імператора Констанція (Mis., 357c).

[57] Лише два язичницькі храми були зруйновані християнами; решта, щоправда, прийшли в занепад і часто використовувались як аудиторії тощо.

відзначалися язичницькі свята[58]. Тож, коли антіохійські отці Церкви, полемізуючи з релігією «еллінів», виявляли знання її найтонших нюансів, це зовсім не був якийсь антикварний інтерес[59].

Іншим постійним чинником богословської думки антіохійців було сусідство з Персією та вплив маніхейства, що поширювалося звідти по всій Сирії. Провідні антіохійські мислителі — Діодор, Феодор, Феодорит — присвячували себе завзятій боротьбі з дуалізмом і фаталізмом, обстоюючи свободу і гідність людини, а також реальність людської природи у Христі. Можливо, це сусідство зумовило і несприйняття антіохійцями Августинової теорії про передвизначення, байдужої іншим візантійцям [Болотов 1918].

Однією зі сфер, де візантійська культура особливо невіддільна від культури античної, була освіта. В Римській імперії Антіохія мала славу провідного осередку гуманітарної пайдеї. Тут діяла низка приватних шкіл та славетна муніципальна школа, керована у IV ст. блискучим язичницьким ритором Лібанієм [Norman 2000, p.66; Sandwell 2007, p.35]. Вона мала низку кафедр різних профілів, але спеціалізувалася на вивченні мов — грецької та латини, софістиці, юридичному красномовстві (Лібаній, Or. 31). У строкатому натовпі студентів-філологів замішувалися й майбутні лідери сирійської Церкви, зокрема, улюблений учень Лібанія свт. Іоан Золотоуст[60]. Хоча школу Лібанія ніяк не можна ототожнити з патристичною школою Антіохії, ці дві інституції не були безвідносні одна до одної.

Мейнстрім візантійської філософії засновувався на декількох християнських версіях платонічної думки – насамперед, це середній платонізм

---

[58] Зокрема, Вакханалії, Календи, Маюми з нічними виставами на джерелах Дафне [Sandwell 2007, p.42-43]

[59] Ще у V ст. язичницька партія Антіохії була достатньо потужною, щоб купно з християнами-діофізитами повставати проти прихильного до монофізитів імператора Зенона [McCollough 1984, p.10].

[60] За переказом, на смертному одрі Лібаній зізнавався, що волів би бачити Іоана своїм наступником, якби його не «вкрали» християни. Сам же Золотоуст хвалив простоту християнської манери викладу, однак його проповіді видають чудове володіння стилем вчителя, який наслідував Другу софістику і ретельно відроджував класичне красномовство V ст. до н.е. [Sandwell 2007, p.55].

Оригена, інших александрійців та каппадоківців, а також неоплатонізм Ареопагіта і дальшої традиції [Чорноморець 2010]; але Антіохія є винятком із цього правила. Якщо у філософському плані Александрійську школу досить вичерпно характеризує вказівка на її зв'язок із платонізмом, то Антіохійська школа досі лишає дослідників розгубленими. «Родючий Півмісяць» був родовищем мислителів практично всього діапазону античних шкіл, а отже, родовищем низки філософських синтезів[61]. Парадоксальним чином, серед антіохійських богословів вплив античної філософії найбільш помітний у Феодорита Кирського, який доклав чимало зусиль до критики цієї філософії (або *Терапії еллінських хвороб*[62], як він сам це назвав). Позичивши у Платона деконструктивний метод, Феодорит будував свою аргументацію на логіці Аристотеля, сприймаючи обох класиків через призму їх неоплатонічних коментаторів. При цьому характерно, що Платон цікавив антіохійців не як містик, а радше як апологет створення світу єдиним Деміургом. Золотоуст, Феодорит та їхні соратники також охоче користувались психотерапевтичними досягненнями різних античних шкіл — насамперед, епікурейців і скептиків[63].

Юдеї Столиці Сходу. Міжрелігійна взаємодія у пізньоримській Сирії не обмежувалася язичниками і християнами — їхніми постійними співбесідниками були юдеї: «Майже в кожному місті можна було побачити християн та юдеїв, які жили поруч у будинках, оздоблених фігурами з античної язичницької міфології» [McCollough 1984, p.24]. За повідомленням Йосифа Флавія, євреї мешкали в Антіохії від самого її заснування, отримавши від Селевка I права громадянства в нагороду за участь у його військових

[61] Вже на межі II – I стт. до н.е. Антіох із Аскалона, очоливши Платонову академію, прагнув синтезу академічного, перипатетичного і стоїчного вчень. У подальшому сирійці тлумачили і Платона (Нуменій з Апамеї, Ямвліх з Хадкіди), і Аристотеля (зокрема, Миколай Дамаський). Учень Плотіна Порфирій з міста Тир (III ст.) уславився своїм платонічним тлумаченням логіки Аристотеля [Wallace-Hadrill 1982, p.96-116].
[62] Ελληνικών θεραπευτική παθημάτων (SC 57).
[63] Див. підрозділ II.7.

кампаніях[64]. Щонайменше, вони мали статус *колегії*, що забезпечував їм право на релігійну самобутність [Kraeling 1932, p.131-132, 137; Zetterholm 2003]. Юдейська громада Антіохії постійно поповнювалась мігрантами до космополітичного торгового міста[65] і на IV ст. стала одним із трьох основних осередків юдаїзму в Римській імперії[66]. Хоча історія антіохійського єврейства знала свої чорні сторінки, як-от погроми 40 і 69-70 рр. н.е., місцева діаспора не зупинялася у розвитку і не мала жодних ознак гетто. На відміну від Александрії і Рима, де єврейські поселення обмежувались визначеними кварталами, тут юдеї жили повсюдно, обіймали різноманітні посади і входили в усі стани [Kraeling 1932, p.133; Meeks 1978, p.6; Schwemer 2012, p.438].

Очевидно, в релігійному плані антіохійська діаспора не була монолітною, відбиваючи розділення, властиві юдаїзму пізньої античності. Побожність юдеїв діаспори мусила відрізнятися від побожності палестинських юдеїв, причому громади різних течій радше за все збиралися окремо [Zetterholm 2003, p.97]. У численних синагогах міста (напевно, їх було від 20 до 30) могли гуртуватися прибічники різних вчень чи навіть «сект» [Eng 2018, p.268, 270]. Очевидно, деякі з цих громад, сприйнявши від апостолів звістку про прихід Месії, і стали першими осередками християнства у Столиці Сходу.

Те, що Лука називає антіохійською Церквою (ἐκκλησία), по суті, було «Синагогою, яка складалася переважно з євреїв, що увірували в Ісуса» [67]. Месіанський рух учнів Ісуса (*Jesus movement*) попервах виглядав просто як

---

[64] Філон, *Ant. Jud.*, 12.119; *Contra Apian.*, 2.39; *Шкалім* 6.50a. Це повідомлення ставлять під сумнів, бо громадянство у державі Селевкідів імперії передбачало обов'язкове поклоніння імперським богам.

[65] Квітучі єврейські громади сусідували з християнськими громадами також і в інших містах Північної Сирії – особливо, в Апамеї, Алеппо, Ієраполі [McCollough, p.22-23].

[66] За різними даними, у римський період вона сягала від 5% до 13% населення цього мегаполісу [Bridge 2017]. Передмістя Дафне (анахронічно) фігурувало в 2 Книзі Маккавеїв (4:33) і в рабиністичній літературі як місце зустрічі Навуходоносора з Синедріоном. Імператор Юліан вирішив перенести свою резиденцію до Антіохії, зокрема, через велику місцеву єврейську діаспору, розраховуючи на її підтримку [Meeks 1978, p.28].

[67] Книга Діянь (11:15) прямо вказує, що перші проповідники в Антіохії *не звістували слова нікому, крім юдеїв*.

один із «інноваційних виявів юдаїзму», поруч із «еллінізованим юдаїзмом» [Zetterholm 2003, p.90-93]. Навернені апостолами учні прийняли Ісуса як *виповнення Закону* [Пелікан 2015, с.21-36], але продовжували дотримуватися приписів Закону. Ця ситуація тривала доти, поки *мужі деякі з Кіпру та з Кірінеї,* прибувши до Антіохії, не почали благовістити також і грекам, із яких чимало *навернулось до Господа* (Діян. 11:20-21). Масове навернення язичників до Христа, безперечно, було підготоване століттями присутності в Антіохії юдейської діаспори, до якої місцеві язичники часто виявляли симпатію [Downey 1961, p.272-4].

Отож, християнський рух Антіохії деякий час об'єднував навернених євреїв (Jesus-believing Jews), навернених язичників (Jesus-believing Gentiles) і т.з. «богобійних» язичників, близьких до синагоги (σεβόμενοι[68]). Хоча вчені часто уявляли Антіохію як парадигму об'єднаної поліетнічної Церкви, реалістичніший вигляд має картина численних домових церков, відносно незалежних одна від одної, де віруючі гуртувалися за етнічними, мовними, соціальними або іншими ознаками [Donahue 1978].

До певного часу така множинність не перешкоджала відчуттю єдності всієї антіохійської Церкви — зокрема, завдяки спільним трапезам. Ця практика не викликала питань, поки якісь учні, *що з Юдеї прийшли*, не стали навчати, що без обрізання і дотримання усіх приписів Закону неможливе спасіння. Між апостолами Петром і Павлом вибухнула суперечка з цього приводу, що завершилася Апостольським собором 51 р. Собор дозволив язичникам долучатися до Церкви без обрізання, зміни національності та дотримання юдейського Закону (Діян. 15). Ці події стали каталізатором «розділення шляхів» (*parting of the ways*) між юдеями та християнами. Однак останнім часом цей процес уявляють радше як розділення шляхів між обрізаними і необрізаними *християнами* [Zetterholm 2003; Meeks 1978, p.16].

---

[68] Ймовірно, цей термін позначає «язичників, які (тією чи іншою мірою) вшановували Бога юдеїв, але при цьому не ставали прозелітами» [Левинская 2008, т.2, с.103]. На думку Цеттергольма, Яків сприймав усіх християн із язичників за парадигмою «богобійних», у чому він розійшовся з Павлом [Zetterholm 2003, ch.4].

Попри весь драматизм цього розділення шляхів і навіть антиюдейські випади проповідників[69], антіохійські християни з язичників все ж продовжували тісно — ба й надто тісно (на думку єпископів) — контактувати з юдейськими громадами. Очевидно, саме з цієї причини екзегеза антіохійських богословів видає спорідненість із рабиністичною традицією тлумачення Святого Письма, а подекуди й безпосередньо залежить від неї[70].

Зв'язок між Завітами, для антіохійців, часто забезпечував апостол Павло, учень Гамаліїла, *фарисей, і син фарисея*, як він сам себе називав (Діян. 23:6). Усі провідні інтуїції цієї школи спираються на інтерпретацію його Послань, на основі яких антіохійці розмірковують, зокрема, про співвідношення юдейської традиції та християнства[71]. Конкуренція між антіохійськими християнами та юдеями не могла затінити паралелізм між двома еллінізованими семітськими громадами ревних читачів гебрайського Писання, одна з яких перебувала в очікуванні Машіаха (євр.) / Мшіха (сир.) / Месії (гр.) — а друга вже свідчила про Його прихід.

Отже, Антіохійська школа патристики сформувалася в одному з головних центрів пізньоантичного світу, найпершому локусі масштабної зустрічі християнства з язичницьким світом. Євангельська проповідь, принесена сюди апостолами та їхніми учнями, одразу була звернена до багатомовної аудиторії, що мала різний релігійний бекграунд — юдейський, язичницький, гностичний тощо. Однак Антіохійська Церква так і не стала «плавильним котлом»: у ній формувалася нова складна єдність численних

---

[69] Підходи до вивчення цієї проблеми окреслені у: [Mayer 2020].

[70] Наприклад, свт. Феофіл Антіохійський майже дослівно цитує Вавилонський та Єрусалимський Талмуди, пояснюючи, що Бог створив Єву з ребра Адама для уникнення багатобожжя. *Ad. Autol*. 2.28. [Zeegers-vander Vorst 1976] з посиланням на: Babli, Sanhédrin, IV, 5, 38a; Talmud de Jerusalem, Sanhédrin, IV, 9 (11). Послідовно «рабиністичну» екзегезу дослідники вбачають і у Феодора Мопсуестійського, який розв'язує суперечності біблійного тексту за допомогою своєрідного мідраша. Вчені вказують на явні паралелі між його коментарями та агадичними мідрашами на Створення світу; у катенах на Мф. 3:5 він дає точне посилання на Йосифа Флавія [Sed 1965]. Такий паралелізм незрідка простежують і в сирійськомовних богословів на кшталт Афраата напр.: [Koltun-Fromm 2000].

[71] «Де *збільшився гріх*? Там, де Закон. Якщо ж у юдеїв Закон, то там і *зарясніла благодать*. Адже тут євангелісти і апостоли і Глава спасіння, Христос». Діодор, *In Rom*. 5:20-21.

громад, що жили своїм життям (подекуди на невдоволення місцевих єпископів). Строкатість контексту, в якому формувалася Антіохійська школа, постійно відбивалася у нелінійності її думки, множинності підходів її учасників та схильності до розділення на партії, які, втім, могли діяти злагоджено у вирішальні моменти.

1.3 Учні Петра і Павла: школа очима антіохійців

Вираз «Антіохійська школа» найчастіше вживається у дискусіях щодо IV Вселенського Собору. Це не позбавлено сенсу, оскільки саме в цьому контексті якнайвиразніше виявилася своєрідність антіохійського світогляду, що вступив у колізію зі світоглядом Александрійської академії. Однак, зрозуміло, що «антіохійці» не впали на Халкідонський Собор з ясного неба. Вони були вихована місцевою християнською традицією. Наскільки міцною, тривалою і послідовною була ця традиція? Де її початки? До яких пір ми можемо простежити її? На ці важкі питання вчені дають дуже різні відповіді: якщо дехто обмежує Антіохійську школу кількома поколіннями доби розквіту (IV-V стт.), то інші обстоюють її тяглість від апостольських часів[72].

Щоб окреслити діахронічний вимір Антіохійської школи, потрібно враховувати не лише «об'єктивні» зовнішні критерії, а й погляди самих антіохійців на свою історію — тобто наративи «ядра школи» щодо власної богословської генеалогії. Звісно, подібні історичні наративи неусувно «суб'єктивні»: вони виконували ідеологічне завдання, підносячи престиж школи і вказуючи на авторитетний фундамент її ідей, подекуди суперечливих для сучасників [Van Nuffelen 2019, p.245-246]. Водночас, саме з цієї причини подібні описи допомагають зрозуміти, на які богословські постаті та ідеали орієнтувалися антіохійці доби *акме*. Тому огляд наративів школи щодо її власної ідентичності є не менш обґрунтованим завданням, ніж деконструкція

[72] Детальніше див. підрозділ І.1.

таких наративів. Тож цей стислий вступний огляд є аж ніяк не спробою написати ще одну історію Вселенських Соборів[73] — а радше спробою подивитися на родовід Антіохійської школи очима діячів її «героїчних часів».

У діахронічному розрізі будь-яку інтелектуальну школу можна уявити як ланцюг, ланки якого утворені зміною поколінь. У цьому сенсі преп. Симеон Новий Богослов у XI ст. казав про «золотий ланцюг» (χρυσῆ ἅλυσις) святості, що, простягаючись через усі покоління, поєднує сучасну Церкву з апостольськими часами[74]. У писаннях Антіохійської школи образ духовної спадкоємності часто фігурує і в буквальному сенсі безпосереднього наставництва, і в переносному значенні книжного навчання. З одного боку, тут ми зустрічаємо відданих учнів, які за десятиліття монашого послуху уподібнюються духовним отцям не лише способом життя, а й обличчям, голосом, манерою розмови, неначе воскові відбитки печаті[75]. З іншого боку, антіохійці також любили уважно вдивлятись у обличчя праведників давноминулих часів, прагнучи якомога точніше закарбувати в собі риси їх святості[76]. Звісно, таке наслідування вже не могло мати тієї «фотографічної» достовірності, якою хвалилися безпосередні учні святих; і все ж алюзії на тему стародавніх образів святості часто були не позбавлені претензій на «генетичну» спадковість. Саме вони дають нам змогу простежити якщо не об'єктивну тяглість Антіохійської школи, то принаймні її *уявлення* про власну інтелектуальну історію, що самі по собі були формотворчими для усіх, хто сприймав їх всерйоз.

Витоки богословської школи. Терени римської Сирії[77] часто фігурують у новозавітних писаннях. Ісус особисто проповідував у *землях*

---

[73] Бажаючим ознайомитись із цією історією можна порадити такі уважні до Антіохійської школи огляди як: [Флоровский 2006a, Флоровский 2006b, Карташев 2002, Пеликан 2009, McCollough 1984, Shor 2011] тощо.

[74] *Cap.3*, 4: SC 51b, 81. Буквальне розуміння цієї метафори безпосереднього учнівства в усі часи було привабливим для православних християн; але слід зазначити, що воно мало б виключати можливість появи «самородків» на кшталт преп. Паїсія Величковського.

[75] Улюблена метафора Феодорита Кирського. Напр. *Hist. eccl*. 5.27; Hist. relig. 5.6, 24.3, 30.7.

[76] Таку інтенцію постійно висловлює Золотоуст, заводячи мову про героїв Старого Завіту.

[77] Тобто приблизно сучасних Ливану і Сирії.

тирських і сидонських, де зцілив доньку язичниці-хананеянки (Мф. 15:21), а коли *чутка про Нього пішла по всій Сирії*, тамтешні жителі стали приводити до Нього в Галілею хворих, *і Він їх уздоровляв* (Мф. 4:24). Від самих початків становлення Церкви столиця Сходу мала настільки стратегічне значення, що там проповідувала ціла низка апостолів[78]. Не випадково Ісусові учні, зазнавши переслідувань у Єрусалимі, одразу подалися до Антіохії (Дії 11:19).

Провідними діячами цієї громади Новий Завіт називає, зокрема, Павла, Варнаву, Симеона Нігера (Дії 13:1). Згадка в цьому списку *Манаїла, вихованого з Іродом четвертовладником,* натякає, що участі в первохристиянському осередку не цуралась і еліта. За місцевим переданням, апостоли проповідували на алеї Сінгон біля Пантеону (Малала 242.11-12). Але основне життя християнських громад проходило в більш усамітненій атмосфері, у приватних оселях[79]. За переданням, Феофіл, безпосередній адресат Євангелія від Луки та Книги Діянь, подарував Антіохійській Церкві свій розкішний маєток [Downey 1961, p.277][80]. Завдяки своєму розташуванню в центрі мережі налагоджених комунікацій, Антіохія одразу стала одним із провідних осередків християнства у Римській імперії. Гуманітарна допомога, зібрана антіохійцями для постраждалої від голоду Єрусалимської громади (Діян. 11:28-29), поклала початок явищу християнської благодійності (цю «братолюбність в часи голоду» Золотоуст вважав одною з головних окрас Антіохії[81]).

---

[78] Можливо, першим із них став *неофіт Миколай з Антіохії* (Дії 6:5), один із перводияконів, який, очевидно, повернувся на батьківщину десь у 34-36 рр.

[79] «Ціла плеяда церков Антіохії виводила дату свого заснування від часів їх (апостолів) служіння. Апостольська базиліка… вважалась центральним місцем зустрічі й служіння перших учнів Христа в Антіохії. Величний монастир св. ап. Павла був розташований над гротом», де Павло проводив спекотні літні дні. Заснування кафедрального собору Антіохії приписували самому Петру тощо [Брюн 2017, с.106]. Перевірити ці передання неможливо, оскільки загарбники не залишили навіть слідів названих споруд.

[80] А над будинком самого ап. Луки була зведена церква на його честь, що теж не збереглася [Брюн 2017, с.106].

[81] *Ad. popul. Ant.* 17.3.

Антіохійці особливо пишалися тим, що в їхньому місті навчали, зокрема, **апостоли Петро[82] і Павло**[83], учнями яких вони себе вважали. Але з шануванням цієї двійці святих не все було безхмарно: саме у Столиці Сходу розпочався конфлікт між двома апостолами — перша значна полеміка між християнами, наслідки якої відчувалися протягом століть. Непорозуміння між «апостолом обрізаних» і «апостолом язичників» стосувалося способу долучення до громади новонавернених інородців — тобто, власне, закритості чи відкритості Церкви[84]. Єрусалимський собор апостолів 49 р.[85] обрав запропонований Павлом шлях інклюзивності, постановивши приймати язичників без обрізання і зміни національності (Діян. 15:1-31). В цьому жесті відкритості до світу Золотоуст вбачав ще одну окрасу Антіохії[86].

Єрусалимський собор зазвичай розглядали як вирішальний вододіл, що поклав початок «розділенню шляхів» (*parting of the ways*) юдаїзму і християнства[87]. Однак у новітніх дослідженнях цей процес постає радше як внутрішньо-християнське «розділення шляхів», у результаті якого «етнохристиянство» (*gentile Christianity*) відділилося від юдеохристиянства (*Jewish Christianity*). Адже рішення Собору були сприйняті не всіма християнами, і маргіналізований рух юдеохристиян (ебіонітів) не втрачав позицій у Сирії принаймні до IV ст. [88] Зрозуміло, що ебіоніти відкидали універсалізм Павла, натомість підкреслюючи свій зв’язок із Петром. Відповідно, універсалістам лишалося або категорично пристати на бік Павла,

---

[82] Пам'ять двох апостолів плекали різні рухи сирійського християнства. Шанування ап. Петра, пов’язане з культом його учня, св. Климента Римського, зафіксоване у апокрифічних Псевдо-Клементинах, що їх повязують із юдеохристиянською течією ебіонітів. Див. [Riddle 1886; Downey 1961, p.282; Paschke 1966; Jones 1982].

[83] Апостол Павло, близько 34 р. навернений явленням Христа на шляху до Дамаска (Дії 9:1-9), нинішньої столиці Сирії, вперше прийшов до тогочасної столиці Антіохії, очевидно, бл. 40 р.

[84] Завдячую цим влучним позначенням о. Кирилу Говоруну.

[85] За іншими даними, 51 р.

[86] *Ad. popul. Ant.* 17.3.

[87] Детальніше див. підрозділ І.2.

[88] Шанування ап. Петра, пов’язане з культом його учня, св. Климента Римського, зафіксоване у апокрифічних Псевдо-Клементинах, що їх пов`язують із юдеохристиянською течією ебіонітів.

відкинувши спадщину Петра, або вигладити пам'ять про чвару поміж двома стовпами віри (а разом із нею і сліди апостольського походження ебіонітів). Однак перше було б вкрай не вигідно для Антіохійської Церкви, а друге — неможливо.

Ідея, що засновником Антіохійської кафедри є сам Петро[89], століттями збурювала уяву сирійців, адже це ставило їхню Церкву ледве не вище від самого Рима[90]. Золотоуст підкреслював, що «Петрові, предстоятелю всієї вселенної, якому [Бог] вручив ключі неба, якому доручив керувати і порядкувати всім, Він велів провести тут тривалий час. Тож для Нього наше місто дорівнювало всьому всесвіту»[91]. У V ст. Феодорит щиро обурювався, що гордовитий архієпископ Александрії Діоскор «завжди і скрізь нагадує про престол блаженного Марка, хоча прекрасно знає, що мегаполіс (μεγαλόπολις) Антіохія має престол великого Петра, який був учителем і самого блаженного Марка і первоверховним у сонмі апостолів»[92]. Для Феодора Мопсуестійського ім'я Петра було символом Церкви як інституції[93]. Антіохійська базиліка св. Петра, «поруч із римською сестрою базилікою… була одним із двох головних храмів християнського світу»[94]. «Престол св. Петра», що зберігався у ній, являв наочний символ спадкоємності антіохійських архієпископів щодо «князя апостолів» [Брюн 2017, с.114].

---

[89] «Єпископом» Антіохії Петра вперше назвав Єроним; це іменування вважають анахронізмом, але воно окреслює функції Петра в Антіохійській громаді [Downey 1961, p.296]. Інше передання називає «першим єпископом», ба й «першим патріархом» (очевидний анахронізм) Антіохії Єводія (Євсевій *Hist. eccl*. 3.22.1, Малала, 246.20 etc) [Downey 1961, p. 284-285]. Ці суперечливі передання, здається, примиряють *Апостольські настанови* 7.26, за якими Петро висвятив Єводія, а згодом Павло висвятив його наступника Ігнатія.

[90] Це переконання лишалось актуальним принаймні до XVII ст. Див. підрозділ III.6.

[91] Золотоуст, *De S. Ignat. Mart*. 4: PG 50, 592.

[92] Лист. 86, написаний у 448 р. Флавіану Константинопольському, радше за все від імені Домна Антіохійського. Щодо ролі ап. Петра у писаннях Феодорита див. [Canivet 1972].

[93] У своїх *Катехітичних бесідах* (II) він цитує слова Христа до Петра (Мф.16:18), стверджуючи владу Петрових спадкоємців [Devreesse 1933, 428].

[94] «Головними реліквіями собору вважалися кафедра, жезл і вериги Симона-Петра» [Брюн 2017, с.114].

З іншого боку, багаторічна антіохійська місія Павла теж виразно закарбувалася в автобіографічних наративах школи. Саме з проповіддю Павла пов'язане приголомшливе свідчення Книги діянь про те, що *в Антіохії найперш християнами названо учнів* (Дії 11:26). На думку Золотоуста, саме це — а не архітектура чи привілеї — і становило найбільшу славу Антіохії, якої в неї не міг відібрати жоден цар: «цього не має жодне місто у всесвіті, навіть град Ромула. Ось чому вона (Антіохія) може сміливо позирати на всю вселенну»[95]. Не виключено, що назву «християни» викарбували місцеві римські спецслужби, збагнувши відмінність нового руху від добре знайомого юдаїзму[96], або антіохійські жартівники, які кепкували з нової секти[97], — але це іменування могли запровадити й самі учні [Bickerman 1949]. Вплив Павла як автора послань, від імені якого писали й інші місцеві богослови, великою мірою сформував школу [R.A. Norris 2008, p.13]. Постійні міркування над Павловими посланнями, до яких сирійці зверталися у кожній незрозумілій ситуації, лишалися візиткою школи протягом усього її існування. Зрозуміло, що богословам антіохійського осередку не кортіло жертвувати жодною частиною своєї спадщини — ані Петровою, ані Павловою.

Водночас, геть забути апостольську суперечку не дозволяли документи полеміки, включені у канон Нового Завіту: Діяння апостолів і Послання до галатів викладають перебіг конфлікту вельми імпульсивно, з позиції прибічників універсалізму. Екзегети дальших епох мусили якось дати раду цим провокативним свідченням. Свт. Іоанові Золотоусту спала щаслива думка представити задокументовану в Новому Завіті чвару поміж апостолами як благочестивий театр, розіграний мудрим Павлом і смиренним Петром для напоумлення присутніх юдеохристиян. Павло, звісна річ, удавано викривав лицемірство Петра, який у присутності юдеїв ухилявся від трапез із необрізаними. Беззаперечне прийняття цих доган Петром мало засвідчити

---

[95] *Ad. pop. Antioch.* 17.2: PG 49, 176-177.
[96] [Paribeni 1913; Downey 1961 p.275].
[97] Kidd, *History of the Church* 1.26.

юдеохристиянам правоту вчення, висловленого Павлом (але начебто властивого обом апостолам). Таким чином, апостоли постають благочестивими акторами, що розігрують сцену суперечки на благо глядачів[98]. Свт. Іоан цілком слушно посилався на 1 Послання до коринфян, де Павло закликає християн утримуватись від усяких розділень: *Бо все ваше: чи Павло, чи Аполлос, чи Кифа... ви ж Христові, а Христос Божий!* (1 Кор.3:21-23). Золотоустову версію стисло відтворює і Феодорит. Завдяки подібним інтерпретаціям визначального конфлікту, протиставлення двох традицій поступово втрачало гостроту, а культ обох первоверховних апостолів зливався в єдиний ореол слави Антіохії. Зрозуміло, що це давало Столиці Сходу неабиякі символічні переваги.

Продовження обох апостольських традицій антіохійці доби *акме* вбачали у постаті **св. Ігнатія Богоносця**. Учень апостолів, другий або третій єпископ Антіохії, письменник покоління «мужів апостольських», Ігнатій прийняв мученицьку смерть у Римі близько 116 р., дорогою написавши за два тижні сім *Послань* різним Церквам[99]. У цих листах Ігнатія обидва апостоли фігурують на рівних правах. «Не як Петро і Павло заповідаю вам, — пише єпископ. — Вони апостоли, а я осуджений; вони вільні, а я досі ще раб» (*Rom.*, 4)[100]. Гарячі вияви солідарності з обома апостолами явно були покликані примирити конкуруючі традиції. Не дарма Ігнатій згадував «святих і вірних… як між юдеїв, так і між язичників, поєднаних у єдиному тілі Церкви», водночас просячи привітати антіохійців із настанням миру[101]. Цього свідчення з вуст авторитетного святителя було більш ніж достатньо для подальших поколінь, щоб впевнено виводити свою спадщину від обох провідних учнів Христа.

Ігнатія іноді називають безпосереднім засновником Антіохійської школи. Адже у його творчості вже закладені риси, що стануть її типовими

---

[98] *In Gal*. 2.4; PG 61.640-641; див. також: [Морозова 2020a].
[99] [Schulze 1930, 47-48; Barnard 1963, p.193].
[100] «Ви втаємничені Павлом освяченим, засвідченим, гідним блаженства, біля ніг якого я волів би бути, коли прийду до Господа», – звертається Ігнатій до Павлових учнів (*Eph.*, 12). Водночас, у *Smyrn.* 3 ап. Петро фігурує як свідок воскресіння.
[101] *Smyrn.*, 1, 11, [див. Camelot 1958, p.44-52].

ознаками. Це акцент на реальності Воплочення Христа (проти докетів та інших дуалістів), центральна роль Євхаристії, сприйняття людини як оселі Творця. Власне, в Ігнатія впадає в очі типовий для семітського християнства антропологічний максималізм — містичний та оптимістичний погляд на людське єство як найдовершеніше Боже створіння. Його «послідовно інкарнаційне і сакраментальне» богослов'я було назване взірцем сирійського кафоличного християнства (Syrian Catholicism) [Barnard 1963, p.201].

Крім того, за лінгвістичними особливостями Послань Ігнатія дослідники висновують, що він був етнічним сирійцем, для якого рідною була арамейська мова, хоча він і писав грецькою [Дунаев 2003, с. 313]. Це важлива сполука в контексті Антіохійської школи, яка від самого початку була грекомовною і етнічно сирійською. Отже, Ігнатій не випадково мав ключову роль у «автобіографічних» наративах Антіохійської школи.

Одна з визначальних змін, принесених Ігнатієм, стосується характеру влади в Церкві. Саме в Антіохії на зламі I-II ст. відбувається перехід від первохристиянського служіння апостолів, пророків і вчителів до теперішньої потрійної ієрархії єпископів, пресвітерів та дияконів (*Trall.*, 3.1) [Camelot 1958, p.48]. У Посланнях Ігнатія, який підкреслював важливу роль єпископа в Церкві, ця реформа засвідчена чи не вперше [Byers 2018]. Адольф Гарнак (1910) припускав паралельне існування двох структур упродовж певного часу. Отже не дивно, що антіохійці акцентують на єпископському висвяченні Ігнатія ап. Петром[102]. Для Золотоуста це означало відповідність Ігнатія суворим новозавітним критеріям архіпастирства (*De S. Ignat. Mart.*). Називаючи себе «єпископом Сирії» (Рим. 2.2), Ігнатій, водночас, явно продовжував попередню традицію пророчого служіння: його послання дихають «пророчим містицизмом» у дусі ап. Павла[103].

[102] «Від десниці великого Петра благодать архієрейства (ἀρχιερωσύνης)прийняв». Феодорит, *Eran.*: [Ettlinger1975, s.95]

[103] Дослідники сумніваються, що цей дух довго лишався панівним у Антіохійській громаді [Downey 1961, p.294-295] – утім, як і в інших Церквах.

Навіть смерть Ігнатія в Римі Іоан представляє як дар з боку Столиці Сходу, яка надіслала «в західні краї» своє світило, щоб просвітити язичницьке місто (адже самі антіохійці «за благодаттю Божою, більше не мали потреби у жодних доказах, вже укорінившись у вірі»)[104]. Повернення мощей св. Ігнатія на батьківщину і поховання їх у Дафн*е* Золотоуст описує як віддачу римлянами боргу з лихвою — «із ще більшим блиском»[105]. Св. Ігнатій постає мостом між Римом та Сходом і у Феодорита, який слушно прокреслює через нього лінію традиції, що сполучає Петра з провідними вчителями II ст. Полікарпом Смирнським, Іринеєм Ліонським та Іполитом Римським[106]. При цьому Іриней, який ніколи не був у Сирії, мав настільки визначальний вплив на думку антіохійців, що розгляд їхніх ідей не може бути повним без врахування його внеску. У постійному звертанні антіохійців IV-V ст. до Ігнатія (та інших мужів апостольських) Роберт Грант вбачає важливу відмінність від александрійців, які «зазвичай не посилалися на авторитети старші за Нікейський Собор». Натомість, Антіохія завжди відчувала потребу у простеженні спадкоємності свого вчення. Наприклад, Феодорит обґрунтовує христологію своєї школи щонайменш десятьма цитатами з послань Ігнатія[107]. Взагалі, Ігнатій був єдиним з апостольських мужів, кого пізніші патристичні автори цитували саме як богословський авторитет (а не як історичне чи моральне джерело)[108].

Мучеництво Ігнатія Антіохійського у Римі поклало початок гонінням у самій Антіохії. Місцева громада вшановувала кількатисячний сонм

---

[104] Ὑμεῖς μὲν γὰρ τῇ τοῦ Θεοῦ χάριτι οὐδεμιᾶς ἐδέεσθε λοιπὸν ἀποδείξεως, ἐῤῥιζωμένοι κατὰ τὴν πίστιν· *In S. Ignat. Mart.* 4: PG 50, 593.

[105] *De S. Ignat. Mart*. 5: PG 50, 594. Згодом мощі св. Ігнатія були перенесені до базиліки ап. Петра, де їх бачив у 1052 р. Ібрагім ібн Юханна [Брюн 2017, с.114].

[106] У *Eran*., I, Феодорит наголошує, що Ігнатій, висвячений рукою Петра, писав до Полікарпа. Полікарп навчав Іринея, а Іриней – Іполіта (PG 83, 81A).

[107] 6 – із *Smirn.,* 3 – *Eph.,* 1 – *Trall*.; імовірно, ці цитати були представлені антіохійцями на Соборі у Ефесі 431 р. На думку Гранта, менш зручним текстом для Феодорита було *Rom.*, яке цитували монофізити: Севір Антіохійський і александрійський патріарх Тимофій Елур. На поколінні Феодорита це шанування св. Ігнатія не скінчилося: зокрема, у VI ст. його цитував свт. Єфрем Антіохійський (PG 103. 997C).

[108] [Grant 1962, p.425-426, 428].

анонімних мучеників цього часу[109], а наступні століття поповнили сонм Антіохійських святих численними іншими мучениками, відомими на ім'я. Щорічні зібрання на їхніх могилах були вагомим чинником консолідації школи [Frank 2007].

Видатний мислитель Антіохійської школи II ст. **свт. Феофіл Антіохійський** — автор зовсім іншого характеру, аніж містичний і полум'яний пророк-мученик Ігнатій [Grant 1962]. Утім, його твори демонструють інші яскраві ознаки Антіохійської школи, як-от історицизм, любов до тлумачення Старого Завіту, відчуття континуальності між юдаїзмом і християнством, декотра залежність від юдейської екзегези тощо. Оскільки джерела називають Феофіла автором катехітичних гомілій, що не збереглися[110], логічно припустити, що він, як шостий єпископ Антіохії, очолював місцеву школу для катехуменів. Класики патрології Генріх Кін та Олександр Сагарда виводили Антіохійську школу саме від цього богослова[111].

Наступником Феофіла як на кафедрі Антіохії, так і в її училищі вважають **Серапіона** (+212), що був єпископом Столиці Сходу на межі II-III ст. Фрагменти його творів, що збереглися, засвідчують його антропологічний підхід у христології: критикуючи маркіонітський апокриф «Євангеліє від Петра», Серапіон підкреслював реальність людської природи Христа. Цей наголос на людяності Боголюдини (відчутний уже в *Посланнях* Ігнатія) згодом стане візиткою Антіохійської школи.

Розсадник єресей чи родовище православних догматів? У III ст., яке вважають добою становлення християнських шкіл (катехуменатів), у Антіохії також розвивається потужна школа для катехуменів. Коли в Александрії Ориген викладав своє вчення про чотири сенси Святого Письма, у Антіохії **Дорофей** і св. **Лукіан** (що згодом загинув як мученик), навпаки, зосереджувались на історичному розумінні Писань. Знавець гебрайської мови,

---

[109] Єдиною святою цього сонму, відомою на ім'я, є Дросида або Дросина. Золотоуст, *Laud. S. mart. Drosides* (PG 50.683-694); Малала, *Хронографія*, 277.9-10.
[110] Про це повідомляє Євсевій Кесарійський: *Hist. eccl*. 4.24.
[111] [Kihn 1866; Сагарда, Сидоров 1998, С.139]

Лукіан виправляв біблійні тексти, пошкоджені єретиками. Про устрій цієї школи нам нічого не відомо, але в IV ст. її учні утворили великий і різномастий «гурток лукіаністів». Гурток мав неоднозначну славу. З одного боку, Лукіанова школа славилася рівнем богословської освіти: «Бути лукіаністом — зауважує А. Спасський — на мові Східної Церкви означало не що інше, як бути людиною доброї освіти, людиною науки. Члени лукіанівського гуртка дбайливо займалися вивченням філософії Аристотеля, вправлялися у її критичних методах і славилися вправністю у діалектиці» [Спасский 1914, с.167]. З іншого боку, один із учасників гуртка значно зіпсував його репутацію.

Від IV ст. і аж до сьогодні деякі богослови плекають стереотип про Антіохію як батьківщину єресей. Адже з цієї школи вийшов такий одіозний «єресіарх»[112], як **Арій** (256-336), що вважав Сина Божого створінням, не рівним Творцеві. На лихо для Антіохії, сам Арій позиціонував себе як лукіаніста і звертався за моральною підтримкою до східних єпископів, у яких бачив співучнів[113]. Засуджений низкою Вселенських Соборів Арій кидав (і досі кидає) тінь і на свого вчителя, і на його гурток, і на всю подальшу Антіохійську школу[114]. Тож якщо на мові Сходу «лукіаніст» означало «освічена людина», то «бути лукіаністом на мові александрійських отців IV ст. означало бути особою сумнівного характеру» [Болотов 1918, т.4, с.2]. Ця

---

[112] Щоправда, 1 і 47 Правила свт. Василія Великого проблематизують усталене іменування аріан «єретиками». Власне «єретиками» Василій називав лише дуалістів-маркіонітів, які при хрещенні проклинали Бога Старого Завіту. Аріани же в принципі сповідували Бога Трійцею, розходячись із нікейцями лише в інтерпретації відносин поміж Її Особами, і хрестили в ім'я Св. Трійці. Тому вони підпадають під ту категорію інакодумців, яку свт. Василій іменував «розкольниками» (а сучасному розумінню «розколу» як церковно-адміністративного конфлікту у Василія відповідає радше поняття «самочинного зібрання», παρασυναγωγή). Дещо умовним вважають і саме поняття «аріани», див. [Sandwell 2007, p.3-33].

[113] Він з гордістю називав «спів-лукіаністом» (συλλουκιανιστὰ) Євсевія Нікомедійського (Феодорит, *Hist. eccl*. 1. 5). До них примикали також Марій Халкідонський, Феогній Нікейський, Євдоксій, Нумерій та інші антіохійські богослови, пов'язані з гуртком Лукіана [Сагарда 1910, с.482].

[114] Александрійський єпископ Олександр називав Лукіана учнем єресіарха Павла Самосатського і вказував, що він «впродовж багатьох років не мав спілкування з трьома єпископами», буцімто, через єретичність його поглядів, успадкованих згодом аріанами. (Цей лист Олександра наводить Феодорит у *Hist.eccl*. 1.4).

полісемія поняття «лукіаніст» відбиває подвоєння Антіохійської школи, одна частина якої обрала аріанське вчення, а друга — більш рівноправну тріадологію, яка невдовзі оформилась у нікейський догмат.

Антіохійці нікейського сповідання не були схильні судити про вчителя за частиною його численних учнів[115] і ніколи не відхрещувались від свого отця Лукіана. Такий запеклий ворог аріан, як Золотоуст, присвятив йому гомілію, де Лукіан постає парадигматичним мучеником: «Вчора хрестився Владика, а нині раб хреститься кров'ю»[116]. Цікаво, що ця проповідь, яка недвозначно виводить родовід Антіохійської школи з Лукіанівського гуртка, водночас переглядає саме поняття християнського родоводу: «Сказавши: я християнин, він пояснив цим і свою батьківщину, і родовід, і заняття, і все… Християнин має родичами і співгромадянами усіх святих»[117]. Виходячи з цих слів, Антіохійська школа має визначатися не так географічною чи етнічною спорідненістю, і навіть не так стосунками безпосереднього учнівства, як духовно-інтелектуальною однодумністю.

Якщо для александрійців Арій — найтиповіший *антіохійський* богослов, то для самих антіохійців він, насамперед, *александрійський* пресвітер. Оскільки цей богослов вперше виступив зі своїм вченням у Александрії, Золотоуст впевнено називає «єгипетські краї» джерелом цієї «хвороби»[118] — попри те, що сирійським учням Арія (Аецію, Євномію, Євзоію тощо) вдалося надовго перетворити Антіохію на свій осередок [Quasten 1986, p. 306]. Феодорит також вводить Арія у свою оповідь як александрійського проповідника (але не антіохійського студента)[119]. І, звичайно, антіохійці не могли забути, що саме їхній синод звернув увагу Нікейського Собору на цю єресь, а їхнє місто виховало провідних борців із аріанством, як-от свтт. Євстафій, Мелетій, Флавіан тощо [Sandwell 2007, p.38]. Виклик аріанства був

[115] Оскільки твори Лукіана не містять явних ознак аріанства, деякі патрологи навіть намагались розототожнити антіохійського екзегета та Арієвого вчителя.
[116] *In s. Lucianum martyrem* (PG 50, 519-526), виголошена 7 січня 387 р.
[117] *In s. Lucian.*: PG 50.521.
[118] *In s. Eustathium Antiochenum.:* PG 50, 597-606.
[119] *Hist. eccl*. 1.2.

одним із чинників звернення Антіохійської школи до буквальної екзегези, що давала змогу шукати в Писанні якомога точніші догматичні доведення нікейської віри [Сагарда 1910, с.480].

Одним із героїв антіохійської автобіографії є свт. **Євстафій** (+ раніше 337)[120], який нагородив Арія прізвиськом «Несамовитий». Як єпископ Столиці Сходу, він представляв її на Соборі в Нікеї, де було засуджено аріанство і проголошено вчення про єдиносутність Сина Отцеві. На І Вселенському Соборі Євстафій мав честь виступати першим і вітати Константина[121]. Однак той же Константин відправив його в заслання, щойно він був усунутий аріанським собором [Quasten 1986, p.302]. У похвальному слові свт. Євстафію Золотоуст нагадує про полеміку цього богослова з аріанством у самій Антіохії і за її межами: «не лише тут докладав він таке піклування, а й скрізь надсилав людей, які б навчали, переконували, радили, заступали шлях супротивникам». Це дає Іоанові нагоду поміркувати про вселенську місію єпископа — наразі, Антіохійського (!). І все ж вселенський вимір православного вчення не виключав особливого зв'язку Євстафія з його кафедрою: він, навіть «вирушаючи в заслання, хоча й покинув місто, але не залишив любові до вас»[122]. Таким чином, легко віддавши Арія александрійцям, Золотоуст зовсім не поспішає віддавати комусь свт. Євстафія[123]. Утім, як побачимо далі, шанування цього святого означало різні речі для різних антіохійських партій.

Період поміж першими Вселенськими Соборами (325 – 381) був дуже драматичним, але також і формотворчим для Антіохійської школи. Її провідні діячі послідовно ототожнювали себе з нікейською ортодоксією, і саме з найбільш творчою частиною цього великого руху — передусім із плеядою каппадокійських богословів. Саме в цьому русі борців із аріанством ми зустрічаємо тих антіохійців, які після смерті будуть затавровані як «учителі

---

[120] Феодорит, *Hist. eccl*. 1.4, 7, 8.
[121] Феодорит, *Hist. eccl*. 1.7.
[122] *In s. Eustath. Ant*.: PG 50, 597-606.
[123] Феодорит наводив уривки з його творів як безсумнівний для всіх авторитет. Догматичні твори Євстафія дійшли до нас тільки у фрагментах, які навів Феодорит у діалозі *Ераніст*. За цим текстом вони й опубліковані у PG 18.

несторіанства» [Quasten 1986, p.397]. Парадоксальним чином, ті, хто за життя переймалися, передусім, *тріадологічними* дебатами, ретроспективно були сприйняті як камені спотикання антіохійської *христології*.

Один із них, уродженець Антіохії **Діодор Тарсійський** (бл. 320–390) здобув класичну філософську освіту на батьківщині та в Афінах, імовірно, разом із Василієм Великим, Григорієм Богословом, а також майбутнім імператором Юліаном Відступником[124]. У Антіохії Діодор продовжив студії під проводом **Євсевія** (бл. 300–бл. 360), єпископа Емеси, якого паства намагалася вигнати за надто розумні проповіді[125]. Коли Юліан зійшов на престол і взявся за свій проєкт реставрації язичництва, Діодор і його друг свт. **Флавіан** (320–404), майбутній єпископ Антіохії, активно чинили йому опір, згуртовуючи християн нікейського сповідання. Ці двоє мирян (аріанський єпископ відмовлявся висвячувати їх) у 347–348 рр. проводили денні й нічні богослужіння на гробах мучеників, збираючи безліч вірян. Вірогідно, саме на цих службах виник антифонний спів, що поширився по всьому світу[126]. Діодор був засланий до Вірменії, а повернувшись, він став єпископом м. Тарс і взяв участь у II Вселенському Соборі.

Золотоуст згодом нагадував антіохійцям спосіб життя свого вчителя, Діодора: «Ви — свідки, як він проводив весь час, являючи життя апостольське, не маючи жодної власності, але отримуючи прожиття від інших і сам безперервно перебуваючи у молитві й служінні слова»[127]. У творах Феодорита Діодор фігурує як «велика скеля в океані»[128] і стовп нікейського православ'я. Мабуть, не менш красномовно свідчать про його роль і вишукані лайки з боку Юліана[129]. Очолений Діодором монастир Аскетерій, фактично, замінив для

---

[124] На їхнє співучнівство натякає лист Юліана до Фотина (PL 67, 621), але Фетісов ставить цей факт під сумнів [Фетисов 1915, с.17].
[125] Сократ Схоластик, *Hist. eccl.* 2.9.
[126] Феодорит, *Hist. eccl*. 2. 24; Роберт Тафт вважає, що тут Феодоритові можна довіряти, бо його відомості підкріплюються свідченнями Василія і Касіана [Taft 1993, p.169-170].
[127] Див. [Фестисов 1915, с. 445].
[128] *Hist. eccl*. 4.22.
[129] Імператор називав свого колишнього співучня «священником-чаклуном галілеян» і «вірним захисником селянської віри» [Quasten 1986, p.397].

місцевих нікейців богословську академію, ставши осердям Антіохійської школи[130].

Водночас, не вдовольняючись інертним збереженням букви нікейських догматів, антіохійці приєднувались до дерзновенних каппадокійських отців у їх сміливих пошуках богословської істини, періодично наражаючись на осуд не лише з боку аріан, але й з боку «ультраправославних» старонікейців, ревних шанувальників свт. Євстафія. Таким чином, коли позиції у тріадологічних дебатах стали вже більш ясними, антіохійські богослови — Діодор, свт. Флавіан, свт. Іоан Золотоуст, Феодор Мопсуестійський — прагнули провести розрізнення поміж своєю школою і аріанами різних напрямів (оміями, оміусіанами, аноміями), аполінаристами, але водночас і «гіперортодоксальними» старонікейцями-євстафіанами [Shor 2011, p.71].

У цьому вони були солідарні з каппадокійцями, але відрізнялися від них більш потужним акцентом на розрізненні двох природ Ісуса Христа — повноцінного Божества і повноцінного людства (діофізитізм). Таким чином, уже в добу тріадологічних дебатів антіохійці, виходячи зі свого антропологічного максималізму, закладали фундамент майбутнього халкідонського сповідання. В очах їхніх опонентів, однак, це виглядало як пролог несторіанської єресі: до цього ми повернемось трохи згодом.

Характерно, що із цього ж середовища сирійських борців із аріанством вийшов і **Аполінарій** (+390), який в очах подальших поколінь постав засновником єресі монофізитизму. Єпископ Лаодикії, видатний апологет нікейської ортодоксії і друг свт. Афанасія Александрійського, він був усунутий аріанським єпископом. Повернувшись на свою кафедру, Аполінарій виступив із власними ідеями[131], які вважають першою в історії *христологічною* єрессю. Адже невдовзі це вчення було засуджено низкою

[130] Сократ, *Hist. eccl*. 6.3; Созомен, *Hist. eccl*. 8.2.
[131] Феодорит, *Hist. eccl*. 5.3.

соборів, зокрема II Вселенським Собором (381)[132] і особисто свт. Григорієм Нисським (385). Таким чином, на відміну від гаданих «засновників несторіанства» Діодора і Феодора, Аполінарій був звинувачений у єресі вже за свого життя, а не посмертно [Quasten 1986, p.377]; цей критерій був істотним для Церкви щонайменш до V Вселенського Собору (553). Попри близкість його методології до антіохійської діалектики та екзегези, саме антіохійці найжорсткіше критикували його христологічне вчення, що вступало в небезпечний резонанс із поширеним на перських кордонах маніхейством [Сагарда 1910, с. 477; Болотов 1918]. Тим не менш, Аполінарій мав послідовників по всій Сирії і за її межами; згодом частина їх приєдналася до халкідонітів, інші — до монофізитів.

Отже, саме тому, що Столиця Сходу була батьківщиною низки єретичних рухів різного спрямування, її Церква мусила точно і оперативно реагувати на всі ці виклики з різних сторін. Завдяки цій яскравій інтелектуальній боротьбі Антіохія справді може бути названа родовищем православних догматів.

Розкол, що згуртував школу: Мелетіанська схизма. Хоч як дивно, кристалізації ядра Антіохійської школи посприяв тривалий і хаотичний розкол, що стрясав Церкву у 361–415 рр. — Мелетіанська схизма в Антіохії[133]. Вона розпочалася з вигнання аріанською владою **свт. Мелетія** (+381), який обійняв Антіохійську кафедру як ставленик напіваріан (омиїв), але несподівано виявив послідовно нікейську позицію[134]. Усунення свт. Мелетія розпочало тривалу кризу, коли за престол Антіохії сперечалися напів-аріани (омії), аполінаристи, євстафіани та мелетіани. «Взаємодія цих християнських груп та сам спосіб, у який вони таврували одні одних як єретиків, були наслідками складного процесу конструювання “ортодоксії”» у попередню добу [Sandwell 2007, p.45].

---

[132] 7 правило II Вселенського Собору веліло приймати їх миропомазанням.
[133] Не плутати з однойменною схизмою в Александрії.
[134] Див. Созомен, *Hist. eccl*. 4.28, 5.13.

Суворі прибічники Нікейського Собору, послідовники свт. Євстафія Антіохійського (+337), так і не повіривши у православність вигнаного Мелетія, у 362 р. поставили на його місце Павлина II. Прихід до влади імператора Феодосія дав змогу Мелетію повернутися в Антіохію, але основні храми виявились уже недоступними йому. Святитель став служити просто неба[135], закликаючи конкурента до мирного співіснування. Зокрема, Мелетій пропонував Павлину служити разом, обабіч кафедри єпископа, а на кафедру поставити Євангеліє – образ присутності Христа[136]. Павлин не прийняв пропозицію Мелетія об'єднати обидві нікейські партії під проводом того з єпископів, хто переживе іншого[137], — і помилився, бо свт. Мелетій помер раніше, просто під час очолюваного ним II Вселенського Собору (381 р.). Хоча новий Константинопольський архієпископ, свт. Григорій Богослов, одразу визнав Павлина «канонічним» єпископом Антіохії, він наштовхнувся на сильну опозицію. «Східні», зокрема, св. Іоан Золотоуст, гаряче підтримували покійного Мелетія та його наступника свт. Флавіана[138]. Римська й Александрійська Церкви довго не поділяли ентузіазму Золотоуста, і визнали Флавіана лише в 399 р., коли переконаний антіохійцями імператор заявив римському духовенству, що «він сам є Флавіан, і буде його адвокатом»[139]. Тим не менш схизма завершилася лише у 415 р., коли майже в кожній групі вже змінилося по декілька єпископів. Отже, десятиліття розколу стали черговим моментом розділення богословських течій Антіохії; але водночас вони

[135] З цієї причини мелетіан на Заході називали кампенсами (від campus, поле), див. [Фетисов 1915, с.5], із посиланням на 15 лист Єронима.
[136] Феодорит, *Hist. eccl*. 5.3.
[137] Таку версію висловлює Феодорит (*Hist. eccl*. 7, 5.3). Водночас, Сократ (*Hist. eccl*. 3.7, 3.9: GCS 1.197–99, 203–4) і Созомен (*Hist. eccl.* 7.11: GCS 4.314) передавали, що Павлин пристав на пропозицію Мелетія.
[138] Підкреслюючи духовний зв'язок Мелетія із його останнім православним попередником – загальношанованим свт. Євстафієм («той посіяв, а цей пожав», той заквасив, а цей замісив), Іоан порівнював їх із Мойсеєм та Аароном. Водночас, Золотоуст наполягав, що це саме «тісто» правильно замішує «мелетіанський» єпископ свт. Флавіан (який «з великою точністю зберігає риси попередника») *In S. Meletium*, 3.
[139] Феодорит, *Hist. eccl*. 5.23.

згуртували творчий мелетіанський осередок, з якого вийшли провідні діячі наступного покоління антіохійців.

За роки своєї діяльності в Антіохії Мелетій, за сприяння імператора і з допомогою Євсевія Самосатського, встиг поставити своїх прибічників на більшість єпархій Сирії: він призначив Діодора в Тарс, свт. Акакія у Верію, інших своїх однодумців — у Халкіду, Ієраполь, Апамею, Едесу, Карри, Доліхію, Кир. Серед послідовників Мелетія були проповідники, вчителі, світські лідери та визначні аскети. У створенні цієї соціальної мережі незамінну роль відіграла монастирська реформа Діодора. Присутність нікейців стала відчутною по всій Сирії [Shor 2011, p.64].

Важливу роль у захисті нікейської віри від аріан, а згодом і мелетіанської партії від її конкурентів відіграв **свт. Акакій Верійський**. На прохання Флавіана і Діодора він переконав своїх друзів, уславлених подвижників преп. Юліана Саву, Афраата та їхніх учнів залишити усамітнення, щоб виразити підтримку свт. Мелетію у Антіохії[140]. Цю заслугу Акакія антіохійці не могли забути навіть набагато пізніше, після його конфлікту зі свт. Іоаном[141].

У часи Мелетіанської схизми в Антіохії навчалася ціла низка майбутніх проводарів сирійського християнства. Завдяки їхнім творам, цей час є чи не найкраще освітленим у джерелах періодом історії Антіохійської школи. Майбутній святитель **Іоан Золотоуст** [142](347-407), готуючись стати юристом, вчився красномовству в язичницького софіста Лібанія та філософа Андрагафія. Утім, деякий час попрацювавши адвокатом, він обрав «тихіше життя» і суворе подвижництво у горах поблизу Антіохії[143]. До цього ж вибору він схилив і інших студентів Лібанія — Феодора і Максима, перший із яких

---

[140] Акакій був сподвижником Астерія – учня Юліана Сави (*Hist. relig*. 2.16: SC 234.230–32) [Canivet 1977, p.113-115]

[141] Див. Феодорит, *Hist. eccl*. 4.28 (GCS 5:268–69).

[142] Бібліографію видань, перекладів і досліджень, присвячених свт. Іоанові, можна знайти, зокрема онлайн: https://earlychurchtexts.com/public/bibliographies/john_chrysostom_amazon.htm

[143] Палладій, *Dial*., 5.1.

згодом став єпископом Мопсуестії, другий — Селевкії. Всі вони були учнями Діодора, майбутнього єпископа Тарсійського, який на тоді уже уславився своїми лаконічними і популярними тлумаченнями Біблії.

Охрещений і висвячений на дияконство свт. Мелетієм, Золотоуст завжди зберігав вірність цьому єпископу. Саме в Антіохії Іоан уславився як оратор, виголосивши — почасти експромтом — одні зі своїх найвідоміших проповідей[144]. У цих яскравих виступах уже цілком наочні головні риси його думки — практичність, людиноцентризм, універсалізм, збалансованість духовного і матеріального начал.

398 року Іоан був змушений посісти Константинопольську кафедру і дуже швидко усвідомив, що «він не придатний для цієї посади» [Quasten 1986, p.425]. Святитель спробував прищеплювати жителям столиці антіохійське буквальне розуміння євангельських ідеалів — але далеко не всі були до цього готові. Духовенство і знать були шоковані, коли архієпископ розпродав усю розкіш зі своєї резиденції, а здобуті кошти витратив на будівництво двох лікарень і підтримку бідних[145], коли він позбавив сану шестеро єпископів за симонію [Quasten 1986, p.426]. Та й саме по собі домінування антіохійської партії у церковному житті імперії викликало відкриті протести опонентів цього крила [Mayer 2012].

Серед численних єпископів, які виступили проти Золотоуста, важлива роль належала сирійцю **Северіану Габальському**. Єпископ сирійського міста Габали, Северіан прибув до Константинополя для збору пожертв на свою Церкву, здобув популярність при дворі й надовго залишився у столиці. Золотоуст засуджував надміру тривалі «гастролі» проповідника, що кинув напризволяще свою паству. Патріарх двічі відправляв Северіана назад у Габали, але імператриця Євдоксія повертала його до столиці. Під час подорожі Золотоуста до Малої Азії у 401 р. Северіан, фактично, заміщав його на

[144] 67 бесід на Книгу Буття, коментарі на обидва Послання до коринфян, бесіди *Про статуї,* Катехізиси тощо.
[145] Созомен, *Hist. eccl*. 8.9.

кафедрі[146]. Коли довкола Іоана розгорілися суперечки, Северіан підтримав його супротивників, що іоаніти пояснювали амбітністю «гастролера» [Van Nuffelen 2019]. Довіра імператриці Елії Євдоксії сприяла інтригам Северіана проти Золотоуста.

Відкритий конфлікт Іоана з Євдоксією[147] та могутнім александрійським архієпископом Феофілом прискорив його вигнання [Mayer 2006]. Невдовзі після собору під Дубом 403 р. [148], де відсутньому Іоанові закидали численні образи проти різних ієрархів[149], святителя низложили і вигнали. Дізнавшись про це, папа Інокентій розірвав спілкування зі східними Церквами [Quasten 1986, p.428]. Смерть Золотоуста дорогою у заслання, 407 року у Команах Понтійських, одразу була сприйнята як безкровне мучеництво від рук лжебратів [Флоровский 2006b, с.258].

Ці трагічні події позначили новий етап кризи, коли Мелетіанська схизма перейшла у Іоанітський розкол. Прибічники Золотоуста, вигнані з храмів і змушені молитися в громадських лазнях, а потім — за міською брамою, утворили партію іоанітів[150], з якої згодом вийшов діофізитський[151] рух середини V ст. [Mayer 2018; Shor 2011, p. 61]. Безпосередніми супротивниками руху іоанітів джерела називають прибічників Северіана[152], проповіді якого, парадоксальним чином, згодом поширились під іменем Золотоуста [Ким 2011].

Звісно, між мелетіанами та іоанітами неможливо провести абсолютне рівняння. Зокрема, Акакій Верійський, що колись приніс велику користь

---

[146] Ймовірно, в цей час він виголосив більшість відомих нам гомілій.
[147] Сократ, *Hist. eccl*. 6. 15-18; Созомен, *Hist. eccl*. 8. 20.
[148] Дубом тоді звалося селище Руфініани, що нині входить до району Кадикьой у Стамбулі. Матеріали собору збереглися у *Бібліотеці* Фотія, *cod*. 59.
[149] Созомен, *Hist. eccl*. 8. 11-20; Сократ, *Hist. eccl*. 6. 8; Палладий, *Dialogos*, 8: [Балаховская 2007, с.85-92].
[150] Так їх іменує Созомен (*Hist. eccl*. 8.21).
[151] «Діофізитство» чи «діофізитизм» – вчення про дві природи (δύο φύσεις) Христа, див. далі.
[152] Палладій, *Dial.*, 14: [Балаховская 2007, с.131].

мелетіанам, виступив обвинувачувачем свт. Іоана на соборі під Дубом[153]. Однак і після того він не залишив мелетіанську партію. Коли свт. Кирило Александрійський засудив у єресі Несторія, свт. Акакій (на тоді вже маститий 110-річний старець) доклав усіх зусиль, щоб пом'якшити цю критику і примирити єпископів. Не дивно, що діофізити закрили очі на неприємний епізод 403 р., і живий патріарх Акакій у числі інших героїв нікейської ортодоксії увійшов до генеалогії Антіохійської школи[154].

Лише в 415 р. обидві нікейські партії Антіохії були об'єднані зусиллями єпископа Олександра, якому вдалося долучити «партію великого Євстафія» до «решти тіла Церкви». Феодорит захоплено описує святкування цієї події, коли православні антіохійці наводнили місто, наче ріка, а співаки (ймовірно, різних юрисдикцій) зібралися в єдиний співзвучний хор. Ще одною заслугою Олександра Феодорит називає те, що він перший «вніс до церковних диптихів ім'я Іоана», мощі якого урочисто повернулися до столиці[155] (лише після цього Рим відновив спілкування зі Сходом). Відтоді й надалі для всього християнського світу Золотоуст лишається одним із провідних учителів Церкви. Як зауважують дослідники, жоден давній богослов не мав стільки біографів[156] і панегіристів, як він [Quasten 1986, p.424].

Чи були антіохійці несторіанами? Мабуть, найбільш серйозного випробування Антіохійська школа зазнала в 20-30-ті роки V ст., коли її інтуїції безпосередньо зіштовхнулися з дуже відмінними інтуїціями Александрійської школи (близькими й деяким колам у самій Сирії). У цей час «богослови, що зберігали безумовну вірність не лише букві Нікеї, а й нікейській ортодоксії (…), тим не менш опинилися по різні сторони, коли питання про Христа і Бога стало питанням про Бога і людину у Христі» [Пеликан 2009, т.1, с.216]. Як слушно демонструє Пелікан, ключову роль тут відіграли «кореневі метафори»,

---

[153] За переказом Фотія, Акакія розлютила скромна гостина аскетичного Іоана. 20-те обвинувачення собору під Дубом – образа єпископа Акакія.
[154] Наприклад, у Феодоритовій *Історії боголюбців* (II.9, 16, 18, 22; III.11; IV.7; XXI.10)
[155] *Hist. eccl.*, 4.35.
[156] Починаючи з його палкого апологета Палладія Єленопольского (415 р.).

що походили з різних місць Нового Завіту. Александрійська поетика «іпостасного єднання» (що спиралася, передусім, на Ін.1:14) увійшла в колізію з антіохійською поетикою «оселі Логоса» (що спиралася, передусім, на Ін. 2:19)[157].

Піднесений християнський платонізм александрійських богословів, модний по всій імперії і, головне, при дворі, вже віддавна вступав у дисонанс із євангельським «наївним реалізмом» антіохійців. Прозаїчні сирійці наголошували, що Владика неба і землі прийняв *звичайне людське єство*, подібне усім іншим людям в усьому, крім гріха. Уважні до всіх виявів людяності Христа, сирійці ретельно розрізняли біблійні відомості про дві Його природи — Божественну і людську, адже саме «повноцінна людська природа у Христі, нам єдиносущна, нас у ньому спасає» [Карташев 2006, с.238]. Однак при цьому найбільш ретельні досягали аж такої міри розрізнення, що образ Спасителя починав «двоїтися» в їхніх очах: Син Божий і син Давидів поставали окремими суб'єктами. Відділяючи Ісуса від Бога-Логоса, таке мислення, в певному сенсі, виводило Його з царини богослов'я, підпорядковуючи царини історії. Тому не дивно, що в сучасному богослов'ї таку перспективу іноді асоціюють то з «антропологічною редукцією» ліберальної теології XIX ст., то із «задухою позбавленої духу історії», якою вона постає у Спинози, Дельоза і Фуко[158].

Натомість єгиптяни наголошували на єднанні у Христі двох природ. Це слушне бачення теж місцями доходило до крайнощів. Єдність природ була настільки важливою, що «заради неї можна було пожертвувати симетрією відношення між божественним і людським у Христі» (звичайно, не на користь людського) [Пеликан 2009, т.1, с.236]. В результаті, в уяві єгиптян Христос поставав єдиним у своєму роді представником єдиної *боголюдської природи* — по суті, відокремленої і від Бога, і від людей, «так що Бог — уже не Бог, а

[157] [Пеликан 2009, т.1, с.235-243]. Детальніше про останню метафору див. підрозділ II.1.
[158] [Давыдов 2020, с.488-493], [Manoussakis 2006, p.91].

людина — не людина» (як закидали їм сирійці[159]). Ця унікальність Боголюдини виводила Христа з-під дії законів історії – але не звільняла Його від законів богословської діалектики, до якої особливо тяжіє александрійська думка. Цю позицію небезпідставно асоціюють із діалектикою Геґеля, яка «знімає» фізичне та історичне у безконечному самопізнанні Абсолютного Духа, а також із ворожим до всякої конкретики апофатизмом неокантіанців, Левінаса і Дерріда[160].

Як підсумовував цю полярність Карташов, «за нашими сучасними мірками, як антіохійське богослов'я, так і александрійське є формально недовершеними. Але, незважаючи на їхню недовершеність, ми й те, й інше за їх благими намірами визнаємо православними» [Карташев 2006, с. 272].

Так сталося, що першою впала в очі широкому загалу саме антіохійська ідіосинкразія[161]. Харизматичний учень Феодора Мопсуестійського **Несторій** (+ після 451), обійнявши Константинопольську кафедру, попри пораду вчителя бути обачливим, негайно виголосив свій маніфест (428 р.). Традиційне для Антіохії вчення про дві *природи* Христа Несторій виражав як ідею про «двох синів», тобто про дві *іпостасі* Христа — Божественну і людську. Відповідно, він відкидав щойно викарбуваний Кирилом термін «Богородиця» (Θεοτόκος), вбачаючи в ньому вказівку на мішанину природ[162]. Однак Несторія важко назвати «єресіархом» хоча б тому, що він «ішов не попереду, а позаду своїх прибічників, угамовуючи і стримуючи їхні пориви»[163]. І все ж він озвучив їхню своєрідну позицію, так би мовити, *ex cathedra*, з головного престолу імперії, що не могло не викликати різку реакцію опонентів.

---

[159] «Своїм іпостасним і складеним союзом ви змушуєте божественне страждати… так що Бог – уже не Бог, а людина – не людина» Бабай, *Un.* 7: CSCO 80, 247.

[160] [Давыдов 2020, с.469-484], [Manoussakis 2006, p.89-91].

[161] Не рахуючи виступів Аполінарія, які вважають прологом до монофізитства V ст.

[162] Згодом він таки поступився Іоану Антіохійському і прийняв цей термін – за умови його належного розуміння [Карташев 2006, с.277].

[163] «Не він, а його пресвітер Анастасій вперше кинув виклик константинопольському населенню проповіддю проти Θεοτόκος. Не Несторій, а Дорофей Маркіанопольський проголосив, як стверджували, анафему тому, хто Св. Діву називає Богородицею. Несторій був порівняно поміркованим у своїх поглядах». Тому частина жителів столиці була до нього прихильна [Болотов 1918, 3.2.2].

У відповідь свт. Кирило Александрійський піддав нищівній критиці не лише радикальні ідеї архієпископа, а й усе традиційне і ортодоксальне антіохійське богослов'я, в якому вони були укорінені. Обох богословів, і Несторія, і Кирила, було засуджено на бурхливому III Вселенському Соборі в Ефесі (431) — різними сторонами, яких владі так і не вдалося зібрати разом для спільного обговорення[164]. Готовність до поступок виявили лише антіохійці: Несторій прийняв іменування Марії Богородицею і сам запропонував для відновлення миру повернутися в свій монастир у Антіохії. Тим не менш, врешті-решт в історію увійшла тільки александрійська версія подій і, відповідно, лише анафема на Несторія з боку Кирила, який невдовзі був прославлений у чині святителів. Це зібрання без жодного натяку на соборність не дарма вважають «найбільш спокусливим із усіх Вселенських Соборів»[165][Карташев 2006, с. 287].

Згодом, скориставшись посиланнями Несторія на авторитет Діодора Тарсійського і Феодора Мопсуестійського[166], Кирило розразився цілою книгою *Проти Діодора і Феодора*[167], проголосивши першого єресіархом[168]. Через 44 роки по смерті Діодора і 10 років по смерті Феодора цей трактат закидав їм неправославну відповідь на питання, яких ніхто не ставив їм за життя. Дослідники досі полемізують щодо того, чи можна знайти у творах Діодора справжнє «несторіанство», — це не таке просте питання.

Слід враховувати, що деякі непорозуміння були спричинені просто розбіжністю філософських мов: термінологія сирійців не збігалася з іншими

---

[164] [Harnack 1909]. Кирило, всупереч волі імператора, розпочав Собор, не чекаючи прибуття антіохійців і римлян, і, разом зі своїми однодумцями, засудив вороже вчення. Дізнавшись про це, ображені сирійці провели власний синод, де також наклали анафему на своїх опонентів. Єдину «сесію», куди вдалося силою загнати обидві сторони, імператорський сановник описав так: «Щоб не сталася бійка, я втиснув загони солдат поміж групами тої та іншої партій, що сходилися в нестямі, яка не знати звідки в них бралася. Ті, що з Кирилом, казали, що жодним чином не терпітимуть самого вигляду Несторія», цит. за: [Карташев 2006, с.276].

[165] Навіть у самій Александрії преп. Ісидор Пелусіот докоряв Кирилові за його відверто агресивну тактику і втрату можливості дійти згоди з опонентами [Карташев 2006, с.277].

[166] Несторій, *Книга Геракліда*: [Bedjan 1910, P. 291–293].

[167] Вона збереглася у фрагментах: PG 76, 1435–1438; 1449–1452.

[168] *Ep*. 45 (PG 77, 229).

вживаними схемами[169]. Гостре відчуття реальності конкретно даного превалювало в цій школі над усякими онтологічними узагальненнями. Для аристотеликів-антіохійців абстрактної природи не існує, в реальності всяке єство завжди втілене у конкретній речі або особі. Тому «іпостась» означала для них «конкретну природу» («перше буття», πρώτη οὐσία, kyānā), яку вони, втім, відрізняли від «особи» (πρόσωπον, parṣupā)[170]. З цієї причини щойно запроваджене каппадокійцями розрізнення природи/сутності та особи/іпостасі було не дуже зрозуміле антіохійцям (та й інші школи не одразу засвоїли його). Таким чином, майбутнє халкідонське вчення про «дві природи і одну іпостась» Христа, мовою сирійського аристотелізму приблизно виражалося як «дві іпостасі і одна особа» [Пеликан 2009, т.1, с.236]. Для Несторія ця розбіжність концептуальних апаратів стала справжньою інтелектуальною спокусою, що вела до відмінного бачення Христа. Але безпосередні учні Діодора, навпаки, прагнули уникнути цієї двозначності, шукаючи спільний знаменник різних мов православного богослов'я.

Так чинив, зокрема, **Феодор Мопсуестійський** (350-428), співучень свт. Іоана Золотоуста. На початку свого служіння він ледве не залишив монастир, забажавши вступити в шлюб, але під впливом Іоана[171] повернувся на вузький шлях чернецтва і став одним із найбільш авторитетних екзегетів усієї Сирії. У автентичних творах Феодора (зокрема, збережених «несторіанами») подекуди знаходять христологічні формули в дусі радикального діофізитства[172]. Однак Феодор, як правило, прагнув уникати

---

[169] Ю. Чорноморець розглянув мову каппадокійців як приклад християнського застосування мови «середнього платонізму», де – на відміну від філософії Оригена – християнський зміст домінує над метафізичними категоріями [Чорноморець 2010]. «Тому теологію та філософію каппадокійців можна охарактеризувати як класичний ортодоксальний християнський платонізм. А оригенізм потрібно описувати як особливе явище в історії християнського платонізму, як невдалий проєкт, як некласичний і неортодоксальний християнський платонізм» [Чорноморець 2011].

[170] Пор. [Гурьев 1890, 320, прим. 2].

[171] Феодора ототожнюють із адресатом широковідомих листів Золотоуста *До Феодора мніха* (*Ad Theodorum Lapsum*) [Carter 1962]. Детальніше див. у підрозділі IV.4.

[172] Наприклад, висловлення, що чоловік Ісус вознісся «і Він безперестанно отримує поклоніння від усього створіння з причини Свого тісного єднання з Богом Логосом», досить

подібних непорозумінь і намагався «перекладати» дещо двозначне вчення Діодора на звичну грекам концептуальну мову. Якщо Діодорове розрізнення «Сина Божого» і «сина Давидового» скидалося на протиставлення у Христі двох осіб чи суб'єктів[173], то Феодор послідовно замінював «двох синів» на «дві природи», що оцінюють як рішучий перехід до ортодоксального діофізитства[174]. Більше того, Феодор виявив таку відкритість до Александрійської школи, що прийняв щойно викарбуваний нею термін Богородиця (Θεοτόκος) – водночас врівноважуючи його паралельним терміном «людинородиця» (ανθρωποτόκος)[175].

Усе це не вберегло Феодора від репутації «вчителя несторіанства», яка дотепер супроводжує його і в греко-православному світі, і в частині західних досліджень[176]. Він був посмертно засуджений V Вселенським Собором за погляди, приписані йому здебільшого постфактум. «Несторіанська» Церква Сходу, зі свого боку, підтверджує цю репутацію, вшановуючи Феодора як Блаженного Тлумача[177] і приписуючи йому створення своєї Літургії. Тим не менш, автентичні коментарі Феодора засвідчують, що сам він дотримувався звичайного антіохійського літургійного чину, близького до т.з. Літургії Золотоуста, а його Символ віри нічим не відрізнявся від Нікейсько-Царгородського [Devreese 1933, особ. p. 435-436]. Уцілілі коментарі

прозоро вказує на два різні суб'єкти (а не просто дві природи) у Христі. *Hom. catech.* 5.6: ST145, 105, див. [Пеликан 2009, т.1, с.228].

[173] [Behr 2011; Perhai 2015].

[174] Це свідчить про те, що принаймні Діодорові учні сприймали його вчення у світлі халкідонської ортодоксії, а не «несторіанства», адже за сценарієм «несторіанства» (радикального діофізитізму), «син Божий» і «син Давида» є двома *особами* Христа [Shor 2011, p.74].

[175] [Пеликан 2009, т.1, с.230; Shor 2011, p.74]. У (автентичних) творах Золотоуста термін «Богородиця» ще не вживається, натомість Феодорит – услід за Феодором – вже багаторазово (близько 20 разів) обстоює можливість вживати обидва позначення: Θεοτόκος і ἀνθρωποτόκος. Несторій попервах погоджувався лише на останній термін, наполягаючи, що Бог як такий не народжується, не страждає і не помирає. Не бажаючи загострювати цю тему, Феодорит казав, що неважливо, якими саме словами позначати двоїсте відношення Марії до Христа, Якому Вона доводиться водночас і матір'ю як людині, і рабою як Богу. *Ep*. 16: SC 98, 58.

[176] Див. про це: [Perhai 2015, pp. 33-44; Ribolov 2017].

[177] Так його іменував, зокрема, такий світоч православного чернецтва, як преп. Ісаак Сирін (VII ст.)

Феодоровго брата, **Поліхронія Апамейського**, будучи яскравими зразками антіохійської буквальної екзегези, також не містять жодних натяків на несторіанство [Quasten 1986, p. 423].

Коли Несторія і його вчення було засуджено на III Вселенському Соборі в Ефесі (431 р.), це стало приводом для багаторічної міжусобиці в Церкві, де опоненти несторіанства були схильні таврувати його іменем всю Антіохійську школу загалом. Однак це спрощення не відповідало дійсності: значна частина антіохійців не приймала *радикального діофізитства* Несторія, лишаючись при своєму традиційному *поміркованому діофізитстві* (хоча до Халкідонського собору ці дві відмінні христології було мабуть не так легко розрізнити). Їх інтелектуальним очільником став блж. **Феодорит Кирський** (+ прибл. 457), що його називають «останнім великим богословом Антіохії» [Quasten 1986, 536].

Феодорита прийнято вважати учнем свт. Іоана Золотоуста[178]. Він називав своїми учителями також Діодора Тарсійського і Феодора Мопсуестійського — але, напевно, не в буквальному сенсі[179]. Феодорит починав своє чернече життя у монастирі в Нікерті, особливістю якого вважають плекання інтелектуального життя: напевно, тут була добра бібліотека, привітний до науки ігумен і достатньо дозвілля, щоб юний інок міг написати свою уславлену *Терапію еллінських хвороб* [Canivet 1977, p.17]. Крім того, тут Феодорит міг навчатися у Феодорового брата Поліхронія [McCollough 1984, p.18].

Відповідно, на Соборі в Ефесі Феодорит підтримував Антіохійську партію навіть після засудження єгиптянами Несторія. Він, здається, ніде не

[178] На це вказує Никифор Калліст, *Hist, eccl*. XIV, 30: PG 146, 1157, *Hist, eccl*. XIV, 54: PG 146, 1257; дослідники розуміють ці згадки саме в сенсі безпосереднього учнівства [Kihn 1866, s. 67; Глубоковский 1890, т.1, с.12].

[179] Він називає їх «учителями» (τοὺς διδασκάλους) у листі 16 (SC 98, 58). Але Діодор радше за все помер до народження Феодорита, а Феодор у цей час уже був у Мопсуестії. Отже, Феодорит міг мати на увазі просто вплив їхніх писань, що поширювалися у церковних колах Антіохії [McColough, p.16-17], або просто зараховувати їх до низки вчителів Церкви [Глубоковский 1890, т.1, с.14].

повторював притаманну несторіанам ідею про «двох синів» — але розділяв їх послідовний діофізитизм[180]. Тому Феодорит палко критикував свт. Кирила Александрійського за формулу «єдина воплочена природа Бога-Слова» (μία φύσις του Θεού Λόγου σεσαρκωμένη), на його думку, успадковану від Аполінарія [Quasten 1986, p.537]. Кирило, зі свого боку, ставився з підозрою, але й і з певним захопленням до Феодорита, який «витончено споглядає таїну… неначе уві сні чи сп'янінні»[181].

Попри цей неоднозначний комплімент Кирила, не слід забувати, що Кирський єпископ був чи не найпершим європейським схоластом. Його *Стислий виклад божественних догматів* вважають першим після Оригена систематичним оглядом християнської теології[182]. Цей твір, що сполучає біблійне одкровення з раціоналізмом, послідовно уникає містицизму й спіритуалізму і «скрізь тримається золотої середини», значно вплинув на відому енциклопедію преп. Іоана Дамаскіна [Harnack 1909]. Тобто опонент Кирила був далеко не «божевільним генієм» чи поетом-візіонером, а одним із найбільш тверезих умів свого часу.

Халкідон: точка взаємного впізнавання

Тривала полеміка між двома богословами виявилась несподівано плідною, привівши до народження точніших і в принципі прийнятних для обох

---

[180] Хоча з цим згодні далеко не всі дослідники. Дональд Ферберн [Fairbairn 2007b] підсумовує три основних підходи до проблеми: 1) Феодорит абсолютно православний, і, загалом, завжди був таким [цього погляду дотримувалася і російська школа: Глубоковський, Флоровський, Карташев]; 2) Феодорит завжди висловлював несторіанську позицію і так і не відступився від неї [цей погляд особливо обстоював Гарньє, дисертація якого увійшла в 84 т. *Патрології* Міня]; 3) думка Феодорита пройшла еволюцію від несторіанських поглядів до православних. Сам Ферберн пропонує четвертий погляд: Феодорит завжди православно мислив про Воплочення, але більш розпливчасто міркував про Розп'яття (саме в цьому дискурсі у нього прослизають ті двозначні формулювання, які легко прийняти за несторіанство).

[181] Ἀντίῤῥησις, цит. за [Флоровский 2006a, с. 94].

[182] «Ця *Епітоме* не являє собою системи; але послідовна тверезість і однакова ясність щодо деталей, а також ретельне біблійне обґрунтування надають цілому вигляд єдності» [Harnack 1909].

сторін христологічних формулювань[183]. Ці формулювання, зафіксовані в *Узгодженому сповіданні* собору в Зевгмі 433 р., згодом відіграють ключову роль у халкідонському сповіданні. Безпосереднім автором цього документу, радше за все, був Феодорит [Quasten 1986, p.118]. Ретельно дослідивши вчення давніх отців не лише своєї, але й інших шкіл, зокрема, Александрійської, він нагадував єгиптянам ортодоксальні ідеї їхньої власної традиції.

Інакше кажучи, обставини змусили двох запеклих ворогів — Кирила і Феодорита — діяти як щирі друзі, що (за сучасним афоризмом) нагадують один одному забуту пісню його душі. Сама поява *Узгодженого сповідання* засвідчила правдивість раніше висловленого антіохійцями прагнення «зібратися разом [із противниками] і ретельно зайнятися дослідженням спірних предметів» [184]. Тому не позбавлений сенсу погляд Карташова, що примирення 433 р. є правдивим фіналом Ефеського Собору, який був би надто абсурдним без цього завершального акорду [Карташев 2006, с.279-282].

Однак порозуміння між двома ворожими школами стало черговим яблуком розбрату всередині обох шкіл. Власне, *Узгоджене сповідання* симетрично розділило обидва осередки на радикалів[185], що наполягали на своїх специфічних риториках, — і поміркованих, ладних переглядати формулювання задля єдності Церкви[186]. Антіохійські радикальні діофізити

---

[183] З одного боку, це відбулося не без спонук з боку імператора Феодосія II, який вирішив схилити ворожі партії до миру; з іншого боку, Кирил переглянув свою риторику, узгодивши її зі спільними патристичними авторитетами, і його послання 432 р. в догматичному плані вже задовольнило Феодорита (Ep.173: PG 83, 1487, Ep.235). Певний час він обіймав проміжну позицію, не погоджуючись остаточно ані з прибічниками, ані з опонентами примирення, але згодом приєднався таки до партії антіохійського єпископа Іоана, який ратував за мир з Александрією [Глубоковский 1890, т.1, с.107-111, с.120-127]. Гарнак пояснював крок Кирила страхом втратити вплив [Harnack 1909].

[184] Матеріали собору антіохійців 431 р. (*Conciliabulus*), цит. за: [Глубоковский 1890, т.1, с.89].

[185] Широкий жест Кирила відвернув від нього багатьох вчорашніх прибічників [Пеликан 2009, т.1, с.250]. Подібним чином у Антіохії Олександр Ієрапольський очолив чисельну партію «суворих» діофізитів, що, здавалося, «полюбили опозицію ради неї самої» [Глубоковский 1890, т.1, с.89] з посил. на Феодоритів докір (PG 84, 766).

[186] «З офіційної точки зору, антіохійці розділилися за питанням, чи погоджуватись на примирення з партією Кирила. Але ці внутрішні розділення можна розглядати також як боротьбу за лідерство у мережі. Коли Феодорит взяв на себе роль посередника для

негайно розірвали зв'язки з поміркованими, хоча останні прагнули відновлення спілкування. Феодорит доклав чимало зусиль, щоб схилити «суворих» до примирення[187], — але до останнього не волів офіційно зрікатися зв'язку з ними[188].

Відбиваючись від закидів одночасно з протилежних догматичних полюсів, Феодорит шукав обґрунтування своєї позиції у творах давніх отців та «віднаходив коріння своєї громади» у епічних подіях I і II Вселенських Соборів[189]. Подаючи однодумцям надію на перемогу живого і парадоксального мислення над метафізичними кліше, Феодорит поставав «якщо не главою, то душею православного, хоча й підозрілого Сходу» [Флоровский 2006а, с.94]. Як такий він і був засуджений александрійцями на Розбійничому соборі 449 р. Проте рішення собору були відкинуті папою Левом[190] і повнотою Церкви взагалі.

Феодорита було офіційно реабілітовано на IV Вселенському Соборі у Халкідоні (451) — зібранні, що докорінно відрізнялося за характером від Собору в Ефесі, бо тут були вислухані голоси усіх партій[191]. Рішення Халкідонського Собору цілком співзвучні зі зрілими формулюваннями

подолання цих суперечок, його успіх був спричинений вчасним обґрунтуванням реформи спільноти» [Shor 2011, p.14, ch.4]. Див. також [Глубоковский 1890, т.1, с.113].

[187] Він писав їм десятки шанобливих послань (як-от лист 172 до Несторія, лист 238 до Олександра Ієрапольського). Деякі єпископи виявили довіру Феодоритові, деякі – ні. Зокрема, єп. Олександр іронічно порівнював Феодорита з Добрим Пастирем, який подорожує то в Зевгму, то в Антіохію «у пошуках моєї загиблої душі», – і просив його нарешті заспокоїтись (PG 84, 781-783) [Глубоковский 1890, т.1, с.135-137]. Це відторгнення врешті-решт змусило й Феодорита змінити тон: у *Haereticorum fabularum compendium,* 4.12 він дає дуже сувору оцінку діяльності Несторія (PG 83. 431-437; переклад цього уривку готує Владислав Водко).

[188]Врешті-решт Феодорит мусив піти на цей крок на Халкідонському соборі [Глубоковский 1890, т.1, с.290-292].

[189] Не вдовольняючись наявними «константинополецентричними» історичними наративами Сократа Схоластика і Созомена, Феодорит складає власну *Церковну історію* [Shor 2011, p.58].

[190] Одною з причин цього було некоректне поводження на соборі з папськими легатами, яких відлучили від перекладача і в буквальному сенсі заглушили, коли вони намагалися озвучити позицію їх Церкви [Карташев 2006, с. 306-309].

[191] Папські легати обурились, що навпроти них сидіть сам одіозний Діоскор, але їм пояснили, що обвинувачуваним також належить надати слово [Карташев 2006, с. 306-309; Морозова 2013].

Феодорита. Халкідонське сповідання парадоксально поєднує два, здавалося б, несумісних христологічних підходи: антіохійське вчення про дві природи і александрійське вчення про єдність Особи Спасителя. Догмат про незлитне і нероздільне поєднання двох природ в одній Іпостасі Спасителя виразив непередбачувану й швидкоплинну однодумність двох ворожих партій і двох протилежних способів мислення.

Роль IV Вселенського Собору як сполучення начебто несумісних модальностей мислення є першорядною в очах сучасного богослов'я. Для Мануссакіса Халкідон є перехрестям-«перехрестом»[192] між апофатичними Афінами і катафатичним Єрусалимом, а Давидов розглядає його як локус сполучення метафізичного і богословського мислення – та мислення історичного і партикулярного [Manoussakis 2006, p.91; Давыдов 2020, с. 488].

У православній науці (і літургіці) вельми поширена тенденція приписувати весь успіх Халкідонського Собору свт. Кирилу Александрійському, у західній — Леву Великому[193]. Безсумнівно, богословська обдарованість, впливовість і відкритість цих діячів зіграли важливу роль у підготовці Собору. Однак не можна забувати, що саме полеміка з Феодоритом змусила Кирила досить радикально змінити свої погляди і формулювання, переходячи від «єдиної воплоченої природи» до двох природ Спасителя[194] і навіть приймаючи чужу йому метафору «храму Божества»[195]. І також не можна забувати, що саме Феодорит підштовхнув Лева, зайнятого іншими негараздами, активно виступити на захист

---

[192] Ведучи мову про роль чуттів у богопізнанні, Мануссакіс вживає термін з неврології «перехрест зорових нервів» (*chiasm)*.

[193] Пелікан пов'язує перемогу Халкідона із «богослов'ям кенозису», яке «знайшло найхарактернішого виразника в особі Іларія, найбільш творчого інтерпретатора – в особі Августина, найвпливовішого захисника – в особі Лева» [Пеликан 2009, т.1, с. 243-244ff]. Карташев також підкреслює «рівномірність логічних наголосів» у томосі Лева, але, водночас, зауважує, що богословська латина V ст. «невільно притупляла точне звучання богословських понять. Наприклад, не *іпостась*, а лише *персона*, не *природа-фісис*, а лише *форма*» [Карташев 2006, с.308]. Саме за точність грецьких висловів, власне, і відповідав Феодорит.

[194] Цю еволюцію наочно відображує полеміка довкола 12 анафематизмів Кирила і подальші дебати.

[195] [Карташев 2006, с.282].

діофізитства[196]; що вирішальний томос Лева, по суті, «збігається з антіохійським сповіданням 433 р.»[197] авторства Феодорита; що Феодорит тісно співпрацював із Левом і енергійно пропагував спільні для них ідеї в Сирії, всіма засобами торуючи шлях до проголошення Халкідонського вчення[198]. Водночас, на думку самого Феодорита, вони зі свт. Левом, і навіть свт. Кирило (врешті-решт), просто виражали давнє вчення, спільне для всієї Вселенської Церкви:

Хто зі святих отців не проголошував того ж самого вчення!? Ним сповнені твори великого Василія і його соратників, Григорія і Амфілохія… Амвросія Медіоланського і Кіпріана Карфагенського… Славетний Афанасій… і вчитель його Олександр боровся за ці ж догмати. Такі ж Євстафій, Мелетій, Флавіан, світочі Сходу, Єфрем, ліра Святого Духа… Іоан (Золотоуст) і Аттик (Константинопольський)... і старіші від них Ігнатій, Полікарп, Іриней, Юстин та Іпполит… І святіший Лев виклав нам у своїх листах той же образ віри[199].

Адольф фон Гарнак помилявся, вбачаючи у Халкідоні затьмарення живої антіохійської христології «формулою, яка лишається негативною і холодною», зрадою рідного благочестя на користь консенсусу[200]. Порівняння матеріалів Собору з попередніми документами свідчить, що антіохійці брали

---

[196] Лев спершу не збирався долучатись до полеміки, маючи більш невідкладні проблеми: захист Рима від гунів. Але Феодорит спонукав його своїм посланням (*Ep*. 113: PG 83, 1317), а потім і особисто зустрічався з ним у Римі. Прицьому М. Глубоковський обстоює, що Кирський єпископ апелював до понтифіка не як до голови Церкви, а лише як до одного з її провідних ієрархів, незалежного від Константинополя, який досі не висловився щодо проблеми; зокрема, Феодорит наполягав саме на *соборному* проголошенні істинного вчення [Глубоковский 1890, т.1, с.237-264].

[197] [Карташев 2006, с.308].

[198] [Глубоковский 1890, т.1, с. 254-274].

[199] Ep. 145.

[200] «Сила віри була попервах підірвана цим розрізненням між природою і особою, і утворилася тайна понять, але все ж ясність антіохійського розуміння людяності Христа залишилася недосяжною… Вигода від спасіння повноцінної людяності Христа як непохитної засади віри, неоціненна в майбутньому, в той момент була здобута за надто високу ціну і тому не усвідомлювалася. Мир не був відновлений» [Harnack 1909].

якнайактивнішу участь у розробці Халкідонського сповідання[201]. Сучасниками Собор сприймався як тріумф антіохійського бачення християнства[202]. Відповідно, усі намагання очорнити Антіохійську партію впродовж V-VI ст. передбачали дискредитацію Халкідонського Собору та його рішень[203]. І саме тому «щодо жодного собору, включно навіть із Нікейським, не було настільки запеклих суперечок. Вся політика імператорів на ціле століття завертілася довкола одного питання: чи приймати Халкідонський Собор?» [Карташев 2006, с.364]. Цей жар пристрастей був безпосереднім наслідком ворожнечі шкіл. Адже саме в Халкідоні антропологічні та христологічні інтуїції, впродовж століть випестувані антіохійцями — у впізнаваних для інших Церков формах, без крайнощів, притаманних окремим мислителям — набули вселенського значення.

За правління Юстиніана та Феодори проєкт деконструкції Халкідонського догмату набув найбільших масштабів. На думку Гарнака, первинною метою імператора було «пригнічення усякої незалежної теології» — як антіохійства, так і близького монофізитам оригенізму. Закривши Афінську школу, Юстиніан хотів закрити й християнські академії; залишитись мав лише усереднений мейнстрім [Harnack 1909]. Однак вплив імператриці Феодори, заповзятої покровительки монофізитів, схилив цей умовний баланс явно не на користь сирійців[204]. Саме в цей час, на V Вселенському Соборі (553), Антіохії було завдано нищівного удару. Під загрозою анафеми

---

[201] Трьома основними джерелами халкідонського оросу називають: про-антіохійський томос папи Лева (надісланий у відповідь на прохання Феодорита), листування Феодорита з Кирилом щодо 12 анафематизмів останнього проти Несторія, і підписане Кирилом Антіохійське сповідання 433 р. (головним автором якого теж був Феодорит) [Глубоковский 1890, т.1, с.233-303; Мейендорф 1985, ч.2, гл.11; див. Морозова 2013].

[202] Навіть стриманий Пелікан зазначає, що «головними опонентами ортодоксії у суперечці, що тривала, були не залишки несторіан, а декілька партій “монофізитів”, які виступали проти формули собору тому, що вона не пішла достатньо далеко у ствердженні іпостасного союзу» [Пелікан 2009, с.254-256]

[203] [Глубоковский 1890, т.1, с. 304-344; Карташев 2006, с.363-372].

[204] Хоча Юстиніан стверджував, буцімто не має на меті приниження IV Собору, це звучало просто як відмовка. Ця стратегія лишалася в силі при його наступнику Юстину II, дружина якого Софія відверто сприяла перетворенню монофізитства на державну релігію [Карташев 2006, с.485-486].

опинилися її провідні діячі, що давно померли у мирі з Церквою: Феодор Мопсуестійський, його перекладач на сирійську Іва Едеський та Феодорит Кирський. Якщо в першому випадку таки домігся свого, то засудження Іви і Феодорита наразилося на одностайний спротив усіх Церков, особливо Римської[205]. Врешті-решт, кирський богослов уникнув особистої анафеми, під забороною опинилися лише документи його полеміки з Кирилом (непомітна частка його величезного спадку).

Едикт про Три Глави ставив під сумнів не лише впливову на всьому Сході екзегезу Феодора, а й, щонайменш, його вчителя Діодора. Як у очах ворогів, так і в очах послідовників ці двоє залишались нероздільними соратниками[206]. Тож, хоча Діодор уникнув анафеми з боку Вселенських Соборів, його авторитет у Візантійській Церкві був зведений нанівець. Подібна доля спостигла і Феодорита, який був майже вигладжений з офіційного грецького православ'я, хоча так ніколи й не був забутий церковними інтелектуалами[207].

Таким чином, криптомонофізитській владі вдалося підірвати довіру майже до всіх провідних антіохійців і значно маргіналізувати антіохійську діофізитську традицію загалом. Це було нагальним політичним завданням епохи, коли монофізитство (інакше, кириліанство) ставало офіційною релігією

---

[205] Якщо східні єпископи під тиском мусили підписати едикт імператора про «Три Глави», то Захід – Африка, Італія, Сардинія, Іллірик – відкрито виступив проти нього. До спротиву долучився папа Вігілій, а відомий диякон Фарранд написав трактат про неможливість переоцінки рішень Халкідону та неправомірність засудження померлих.

[206] Згодом звинувачення Діодора у несторіанстві підтримали як монофізити (Іоан Руф, Севір), так і деякі халкідоніти (преп. Анастасій Синаїт, Леонтій Візантійський, Фотій). Під впливом монофізитів, Діодор був двічі підданий анафемі помісними соборами (499 та 508-509 рр.). Натомість, «несторіанська» Церква Сходу завжди вшановувала Діодора і Феодора як вселенських учителів, перекладала їхні твори, писала гімни на їх честь і навіть уклала літургію імені Діодора [Chabot 1902, p. 629; Никифоров 2007]

[207] Теоретично, він входить до сонму Отців IV Вселенського Собору, але на практиці його ім'я не згадується у синаксарях та мінеях, він не має іконографії (як і більшість антіохійських преподобних, уславлених завдяки його патерику, формально визнаних, але практично не відомих). Тим не менш слов'яни вшановували Феодорита як одного з отців Церкви (див. розд. III), у такому статусі його згадували свт. Димитрій Ростовський, преп. Паїсій Величковський (див. розд. IV.5, IV.6). Г. Флоровський впевнено казав, що «Феодорит шанується у Церкві як блаженний муж серед отців Халкідонського Собору і вчителів благочестя» [Флоровский 2006а, с.102].

цілих держав — Вірменії, Ефіопії, Нубії, поширювалось у таких стратегічних регіонах імперії, як Єгипет і Сирія. Тому ті чи інші екуменічні проєкти та догматичні компроміси з монофізитством були нав'язливою ідеєю численних правителів. Ці настрої великою мірою визначили релігійну атмосферу Візантії на століття вперед і сформували декотрі специфічні риси побожності, які сьогодні сприяють відчуженню усього православного світу від решти християн. Тож парадоксальним чином політичний екуменізм візантійців, так і не досягнувши об'єднання Церков, призвів до масштабної культурної ізоляції.

Коли ж остаточно виявилось, що дискредитувати Халкідонський Собор неможливо, бо його авторитет є непохитним у Вселенській Церкві, влада раптово змінила стратегію. Успіх Собору дивовижним чином було приписано Александрійській школі — передусім, свт. Кирилу[208]; натомість антіохійців успішно відтіснили від цього універсального «місця пам'яті». Основні формули Собору увійшли в церковні аннали, але суто антіохійські імплікації халкідонської догматики — передусім, антропологічні — було значно обмежено і ретушовано: «принаймні на Сході інтерес до теми людини згас» [Карташев 2006, с.291].

І все ж Халкідонський Собор, безперечно, постав точкою визнання-впізнавання світовим православ'ям антіохійської думки, не в останню чергу, антропологічної. Завдяки його авторитету, впродовж усієї доби Вселенських Соборів ще могли лунати голоси на підтримку питомо антіохійської версії християнства[209]. Ідеться, зокрема, про трьох святих Анастасіїв[210], найбільш

---

[208] Це особливо наочно у літургіці. Приміром, цілком присвячений Халкідону II канон на честь отців шести Вселенських Соборів складає враження, буцімто свт. Кирило був єдиним православним учасником цієї події і – що найбільш дивовижно – саме він навчив християн діофізитизму! (див. 4 пісню).

[209] Не можна погодитися з поглядом Гарнака, що в цей період «у православній церкві попервах замовкла велика наука, впродовж певного часу в ній не існувало ані "александрійців", ані "антіохійців"» [Harnack 1909].

[210] Цих авторів тривалий час плутали. За консенсусом сучасної науки, свт. Анастасій I Антіохійський (+598) – автор *De Sanctissima Trinitate, De incircumscripto, De divina oeconomia, De passione et impassibilitate Christi*; свт. Анастасій II Антіохійський (+609) – автор антиюдейських творів і, можливо, *De providentia*; а преп. Анастасій Синаїт – автор *Путівника* (*Viae dux*), *6 глав проти монофелітів, 16 глав проти монофізитів, Питань і відповідей на різні теми*.

відомим із яких є преп. Анастасій Синаїт (+ після 701) — яскравий і послідовний апологет халкідонської догматики та антропології. Цікаво, що найбільш полум'яним захисником діофізитства в добу монофелітської кризи став такий виразний християнський платонік, як преп. Максим Сповідник [Чорноморець 2010, с. 203-305]. Його витончена богословська аналітика[211], непохитна позиція і страждання за віру[212] підготували VI Вселенський Собор, у якому вбачають чи не останній тріумф антіохійства у Візантії[213].

Однак у цій же перспективі доречно розглядати і яскраву перемогу містичного матеріалізму на VII Вселенському Соборі. Його провідного діяча **преп. Іоана Дамаскіна** (+749) слушно розглядають в контексті візантійського схоластичного синтезу неоплатонічної та аристотелічної метафізики [див. Чорноморець 2010, с.313-336]. Але поруч із цим він постійно засвідчує свою вірність духові й букві антіохійської традиції. Автор *Похвали* свт. Іоану Золотоусту[214], він виявляє суто антіохійський «містичний матеріалізм» як у захисті ікон, так і в численних інших аспектах своєї думки (про які йтиме мова у II Розділі), часто відлунюючи ідеї Феодорита.

Неодноразові руйнування (528, 540, 637 років), завоювання, спустошення, відвоювання та остаточне знищення Антіохії в 1268 р. позбавили християнський світ одного з головних верхів християнського богослов'я. Імперський контекст, невблаганний як море, що перетворює скелі на гальку, протягом століть привів унікальні християнські інтуїції різних шкіл до середнього знаменника, досить далекого від прагнень Антіохії. Але, бодай у вигляді обточеної століттями гальки, ми раз у раз зустрічаємо уламки цієї інтелектуальної скелі у найбільш непередбачуваних контекстах.

Волелюбна атмосфера Антіохії якнайбільше сприяла втіленню Павлового пророцтва: *мусять між вами й поділи* [букв. єресі] *бути*. Утім, ці

---

[211] Див. [Беневич 2007a].
[212] Див. [Беневич 2007b]
[213] Таку оцінку VI Собору надає [Карташев 2006, с.533-548].
[214] *Laud. S. Joh.Chrys.* (Kotter 1988, 359-370).

слова звучать як благословення, а не прокляття, лише у світлі їх продовження: *щоб відкрились між вами й досвідчені* (1Кор. 11:19). Пам'ять про цих *досвідчених* та їхній особистий *досвід* життя у Христі і становить душу кожної місцевої громади, душу Церкви як школи.

Саме тому поняття Антіохійської школи, безсумнівно, має не один сенс. У широкому сенсі, воно охоплює усе інтелектуальне різноманіття даного осередку, від язичників на кшталт Лібанія, юдеїв чи гностиків — до різних християнських течій IV ст., розділених тріадологічними питаннями, і різних партій V ст., розділених христологічними питаннями, які породили окремі великі церковні традиції. Весь цей строкатий діапазон доречно розглядати разом, коли йдеться про вивчення ментальності та світосприйняття грекомовних сирійців. Водночас дослідження богословського характеру вимагає чіткіших розрізнень. Тому у вужчому сенсі Антіохійська школа більш чи менш безпосередньо асоціюється з *діофізитством*, яке історично розділилося на халкідонське (помірковане) і нехалкідонське (суворе). Обидві частини антіохійського руху втілюють те, що Пелікан позначив як «богослов'я оселі Логоса».

Для антіохійських богословів Церква є єдністю живих і мертвих довкола Христа. Тривалі дебати і загроза маргіналізації спонукали антіохійців — більше від інших шкіл — осмислювати й переосмислювати свою традицію, постійно звертаючись до писань давніх святих як до камертонів своєї богословської творчості, як до друзів, які нагадують тобі твою власну пісню. У творах Золотоуста і Феодорита Антіохійська школа представлена як «золотий ланцюг» святості, де пастирі наступних поколінь продовжують чи відновлюють діяльність найвідоміших подвижників попередніх поколінь. Основними ланками цього ланцюгу, в очах антіохійців доби акме, поставали первоверховні апостоли Петро і Павло, епічні засновники Антіохійської кафедри, їх безпосередній учень сщмч. Ігнатій Богоносець, уславлені богослови наступних століть — сщмч. Лукіан, свт. Євстафій, свт. Мелетій та його наступник свт. Флавіан.

Звичайно, ідеологема «золотого ланцюгу», який веде напряму від учнів Христа до мелетіан, іоанітів та халкідонітів, не враховувала явну множинність Антіохійського осередку, шляхи якого неодноразово розходились на важливих перехрестях історії доктрини. Приміром, нікейці вигладили з родоводу школи ім'я Арія, діофізити зреклися Аполінарія, а халкідоніти мусили викреслити з диптиху ім'я Несторія. Однак, не всі «розділення шляхів» були настільки категоричними. Зокрема, мелетіани кінця IV ст. були цілком відкриті до спілкування з євстафіанами. Таким чином, можна сказати, що Антіохійська школа у вузькому сенсі охоплює новонікейські діофізитські громади, подекуди конкурентні аж до взаємовиключення, але споріднені шануванням спільних вчителів і спільними місцями пам'яті.

1.4. Антіохійська соціальна мережа

«Антіохійська школа» — парадоксальний феномен ранньовізантійської культури. З інституційного погляду, її, найімовірніше, не існувало. Свідчень про функціонування у пізньоримській Антіохії офіційної богословської школи — на кшталт Александрійської — практично немає [McColough 1984, p.16]. Це спокушало низку вчених нівелювати чи бодай мінімізувати поняття «Антіохійської школи» як інтелектуальної течії[215]. Однак волюнтаристському розмиванню Антіохійської традиції яро опираються історичні матеріали. Уже А. Гарнак зазначав, що Антіохійську школу слід уявляти не в категоріях стабільної інституції, а в категоріях «особливого теологічного напряму» [Harnack 1896, s.592].

Вище було показано, наскільки багато важив для всіх поколінь антіохійців їхній інтелектуальний родовід. У бурхливу добу розквіту школи спадкоємність і єдність грали особливу роль. Врешті-решт, не можна ігнорувати той факт, що коли під загрозою опинилася репутація лідерів школи Діодора і Феодора, за них, ризикуючи вигнанням, заступилися 75 єпископів. З

[215] Детальніше див. І.1.

цього випливає логічний висновок, що, «здається, деконструкція Антіохійської школи зайшла надто далеко» [Shor 2011, p. 68]. Новітні дослідження переконливо засвідчують існування в пізньоримській Сирії чітко окресленого богословського руху, який інакше, ніж школою, не назвеш, — навіть попри ймовірну відсутність спільних стін і відсутність повної згоди між його учасниками.

Щоб намацати цей рух, дослідники останніх десятиліть мусили вписати історію догматики в ширший контекст історії Церкви та історії культури. Такий зсув уваги спонукав завести мову про своєрідний «соціальний досвід», властивий Антіохійській школі, її специфічний тип дискурсу (talking *Antiochene*), особливе самовідчуття людини антіохійського середовища (а отже і особливу антропологію). У попередньому підрозділі ми побіжно простежили (в діахронічному вимірі) історію формування цього досвіду. А тепер, у діалозі з соціологом Едемом Шором, ми розглянемо, яким чином цей досвід утворював соціальну мережу школи (у синхронічному розрізі).

Хоча в Антіохії, очевидно, не існувало повноцінного богословського навчального закладу, все ж можна з певністю стверджувати, що там існувала богословська школа. Клірики опановували богослов'я в індивідуальному спілкуванні з наставниками, і передавали його мирянам у ході катехитичних бесід та публічних проповідей. Таке неформальне навчання відбувалося, передусім, у монастирях (*аскетеріях*), які були першими богословськими школами Сирії [Liebschuetz 1972, p.40]. На межі IV–V ст. особливу відомість здобув антіохійський Аскетерій, де викладали Діодор Тарсійський і Феодор Мопсуестійський. Їхні настанови поширювались чернечими каналами, від обителі до обителі. Наприклад, Феодоритові пощастило долучитися до їхнього вчення у монастирі в Нікерті, де подвизався брат Феодора Поліхроній [McColough, p.18; Глубоковский 1890, т.1, с.2].

Скидається на те, що вся «Антіохійська школа» була плетивом таких епізодів «везіння», щасливих зустрічей, незабутніх бесід, — але також і «вдалих» опонентів, які будили думку і скеровували її в актуальному

напрямку. Це плетиво, точніше, соціальну мережу Антіохійської школи, блискуче аналізує Едем Шор, застосовуючи до патристичного матеріалу соціологічну та культурологічну методологію [Shor 2011]. Його спостереження настільки наріжні для нашої теми, що їх варто стисло реферувати тут.

Описуючи ситуацію на Соборі 451 р., Шор намагається уявити зібрання у храмі св. Євфимії у Халкідоні, де праворуч сиділи єпископи з Єгипту, а ліворуч — переважно сирійські єпископи. Дві партії скандували величання своїм очільникам і лаяли супротивників. Ці дві групи сперечальників можна окреслити в суто філософських категоріях — за відповіддю на питання про кількість природ (φύσεις) у Христі: якщо єгиптяни сповідували одну природу (звідси термін «монофізити» чи «міафізити»), то сирійці — дві природи (звідси термін «діофізити»)[216]. Тому ключовим маркером ідентичності Антіохійської школи Шор називає діофізитство[217].

Отже, найбільш наочним чином Антіохійська школа була явлена на Халкідонському Соборі, де народився догмат про «незлитне й нероздільне» поєднання в Ісусі Христі двох природ — Божественної і людської. Христологічні полеміки V ст., що оточували Собори у Ефесі та в Халкідоні, і є тим контекстом, у якому найбільш впевнено і недвозначно вживають вираз «Антіохійська школа». Саме цей період і це середовище прийнято вважати певним «ядром типу» Антіохійської школи.

І все ж, з погляду Шора, Антіохійська школа аж ніяк не зводилася до системи догматичних поглядів: передусім, це була *спільнота однодумців*.

Єпископи були пов’язані між собою стосунками дружби й наставництва. Пастирська опіка пов’язувала єпископів із суспільством пізнього Риму. Доктринальні союзи підживлювали чуття громади, що простягалося за межі кліру [Shor 2011, p.2].

---

[216] Звісно, слід враховувати, що партію міафізитів підтримували й певні кола сирійських християн – насамперед, послідовники антіохійця Аполінарія Лаодикійського.
[217] «діофізити, тобто “антіохійці”» [Shor 2011, p.2].

Таким чином, єдність школи визначалася не лише специфічними для неї теологічними маркерами, не лише «Символом віри», довкола якого вона гуртувалася, — хоча ці чинники відіграли ключову роль у її консолідації. Цю коаліцію можна розглядати «як соціо-докринальну мережу, рухливе угруповання переважно з кліриків, пов'язаних дружбою і богословською згодою… мережу покровительства (*patronage network*), що поєднувала багатьох доктринальних союзників, зв'язуючи їх із паствою, покровителями і друзями. Кожна з таких мереж плекала певні погляди й культурні практики» [Shor 2011, p.3] (див. Мал. 1, 2).

Школа — це, перш за все, живі стосунки між людьми. З цієї причини до Антіохійської школи слід відносити не лише безпосередніх учасників Вселенських Соборів, а й усіх тих, кого вони представляли, хто стояв за їх спиною, хто очікував їх надворі під час засідань. Інтелектуали з богословською освітою та/або єпископськими повноваженнями були лише осердям школи, «тіло» якої становила численна паства, що розділяла їхні богословські, антропологічні та інші інтуїції — «аморфна система взаємодій, яка оточувала ядро Антіохійської мережі» [Shor 2011, p.14] (див. Мал. 2).

Монастир як академія і кузня кадрів. Це ядро Антіохійської школи дослідники одностайно вбачають не в академії чи єпископській кафедрі, а у місцевому монастирі Аскетерії[218]. Тут охочі проходили трирічний курс богословських наук, у якому центральне місце посідала екзегетика. В Аскетерії брала виток освітня реформа сирійського чернецтва і кліру загалом. На IV ст. арамейські християни мали розвинену аскетичну традицію, зі своїми відлюдниками — *ihidaye* («усамітнені») — та спільножительними громадами мирян, які приносили обітниці цноти і нестяжання — *bnay/ bnath qyama* («синів і доньок Завіту»). З такої спільноти походив і провідний викладач Аскетерія Діодор.

[218] Від гр. ἀσκέω – плекати, культивувати, вправлятися, навчатися і навчати тощо. Відтак, це поняття (що часто вживалося просто як синонім «монастиря») іноді передають як «училище».

Відповідаючи на потребу Мелетіанської партії у згуртованому єпископаті й освіченому духовенстві[219], Діодор перетворив свій монастир на справжню кузню кадрів. Оскільки полемічні потреби антіохійців вимагали створення навчального осередку з серйозною програмою і надійними наставниками, Діодор скористався освітнім потенціалом сирійського чернецтва. «Наприкінці IV ст. чернецтво шанували як братерство спільних звичаїв та цінностей»; описані Феодоритом «духовні родини» з кількох поколінь монахів транслювали ці звичаї та цінності у просторі та в часі. Таким чином, *сини й доньки Завіту* здавна брали участь у християнській освіті — як вчителі та моральні взірці [Shor 2011, p.73-74]. В обителі Діодора традиційний «чернечий родовід» постав певною матрицею освітнього процесу.

З середовища монахів Аскетерія поставала нова ієрархія — що доти не було типово для сирійської Церкви. Водночас, тут проходили навчання клірики, опановуючи тонкощі богослов'я та привчаючись до аскетичної культури. Реформу Діодора підхопили ще сім-вісім монастирів Північної Сирії, з яких вийшли десятки мелетіанських єпископів. Учні Діодора, як-от Феодор, прямо казали про свою місію поступово прищеплювати християнам знання божественних предметів[220]. Очевидно, популярні біблійні коментарі Діодора та систематичні тлумачення Феодора, який писав про всі головні питання віри, функціонували у їхній школі як навчальні матеріали [Shor 2011, p.72-75].

Хоча всі провідні діячі Антіохійської школи писали виключно грецькою, вони товаришували з арамейськомовними аскетами. У 410-ті рр. це союзництво породило багатомовні осередки самітників, а також змішані чи паралельні спільножительні монастирі. Звісно, це поставило питання про переклад освітніх матеріалів, адже багатомовні обителі вимагали богослужбові та навчальні тексти на декількох мовах; у школі з'явилися

---

[219] Див. підрозділ І.3.

[220] *Hom. Catech.*: [Mingana, 128–29; tr. Mingana, 27–28]. Тут Феодор описує поступову просвіту, яку надає людству Бог. Кульмінацією цієї освіти, у його очах, є теологія його доби [Shor 2011, p.230, #115].

видатні перекладачі на кшталт Іви Едеського [Shor 2011, p.75]. Описану «еволюцію сирійського аскетизму визнають ключовою зміною у християнській культурі» [Shor 2011, p.72].

Антіохійська мова знаків. Оскільки школа, в очах Шора, це не стільки система ідей, скільки структура взаємин, він розглядає не лише освіту, а й практично всю діяльність антіохійських богословів як певний обмін знаками дружби:

Між клініками відбувався обмін ключовим набором фраз і жестів, що їх можна розглядати як ідіоматику Антіохійської мережі. Союзники надсилали один одному сигнали емоційної прив'язаності і знаки доктринальної гармонії. Так виражалася ніжність дружби і спільність ортодоксії. Щоб зміцнити взаємні зв'язки, клірики долучалися до ритуалів соратництва. Щоб верифікувати ці зв'язки, вони збирали історичні свідчення і вели мемуари. Все це відбувалося неформально, без проголошення якоїсь особливої ідентичності. Все, що було потрібно, — це регулярне спілкування, яке мало виявляти особливу прив'язаність і просити її навзаєм [Shor 2011, p.20].

Автори листів застосовували весь розвинений лексикон почуттів класичної греки і вдавалися до тонкої мовної гри, нюансовано вибудовуючи стосунки — то дистантно-шанобливі, то благоговійні, то тісні й неформальні [Shor 2011, p.20-22].

Водночас послання містили непомітні для профана сигнали «доктринальної спорідненості». По-перше, це такі класичні ознаки антіохійської екзегези, як претензія на «буквальне, історичне» (κατά τήν λέξιν, κατά τήν ἱστορίαν) читання Біблії і зневага до «алегорії», спроби співвіднесення старозавітних «прообразів»(τύπος) із новозавітним «виповненням» тощо. По-друге, це своєрідний догматичний «жаргон» («дві природи», «одна іпостась» тощо). Примітно, що Шор ухиляється від заглибленого етимологічного і смислового аналізу богословських термінів антіохійців, вважаючи, що в культурному обміні між духовенством ці слова могли просто грати роль певних паролів, маркерів ідейної єдності.

До маркерів «антіохійства» належали і прості слова «точність» (ἀκρίβεια) та «послідовність» (ἀκολουθία). Вони вказували на потребу в максимальній відточеності понять і богословських силогізмів. Але з ідеалом «точності» часто сусідували «поблажливість» (συνκατάβασις) та «гнучкість» (οἰκονομία): хорошим тоном було виявляти їх щодо неоднозначних висловів «зовнішніх». Як «точність», так і «поблажливість» виражали доктринальну майстерність, спільну для утаємничених у дискурс школи [Shor 2011, p.22-25].

Школа — це єдність живих і мертвих. Тому серед усіх маркерів антіохійської ідентичності провідну роль грали імена вчителів. Найбільш знаковими для антіохійців доби христологічних дебатів були імена свт. Іоана Золотоуста, Діодора Тарсійського, Феодора Мопсуестійського, а також Акакія Верійського — довгожителя, який пов'язував із цими метрами покоління Феодорита Кирського. Ці «епічні герої» могли ворогувати поміж собою (як-от Золотоуст і Акакій) або не завжди дотримуватись «стандартів» антіохійського богослов'я[221], — але все це не заважало їм бути певними «іконами», довкола яких гуртувалася школа. Коли постаті Діодора і Феодора стали предметом суперечки, інші антіохійці стали покликатись на них обережніше — проте в листуванні між близькими друзями ці імена перетворилися на певний бойовий клич [Shor 2011, p. 19, 25]. Оскільки Шор, як і належить соціологові, переважно працює із синхронічним виміром школи[222], у попередньому підрозділі ми продовжили цей розгляд вглиб століть і вказали ще низку «мертвих», яким належала провідна роль у консолідації живих у добу розквіту школи.

Окрім спільних учителів і друзів, вагому конститутивну роль для усякого руху завжди грають спільні вороги; і антіохійці вміли «дружити проти» не гірше від усіх інших патристичних шкіл. Провідними жупелами єресі в їхніх текстах поставали імена Арія, Євномія та Аполінарія, офіційно

[221] як стверджують не лише про Золотоуста, а й навіть про Діодора [Grillmeier 1990., Bd. 1. S. 494–497].
[222] Діахронічний розгляд у його дослідженні обмежується IV ст.

засуджених нікейцями на Константинопольському Соборі 381 р. Після засудження Золотоуста іоаніти додали до свого «чорного списку» четвірку його головних переслідувачів — Феофіла Александрійського, Акакія Верійського, Антіоха Птолемаїдського та Северіана Габальського [Van Nuffelen 2019, p.246] (що не заважало свт. Акакію водночас фігурувати в тих же авторів і в якості героя). «Негативні» маркери ідентичності давали змогу згуртувати якнайширше коло соратників, в осерді якого експерти займались розробкою витонченішої «позитивної» богословської ідентичності.

Подібними «негативними» й «позитивними» маркерами майорять, зокрема, листи, якими духовенство Північної Сирії обмінювалося принаймні кілька разів на рік[223]. Кореспонденцію було заведено копіювати й колекціонувати, укладаючи архіви, а збірки листів шанованих святих користувалися великою популярністю і поширювалися в численних копіях. Феодорит називав такі зібрання листів «прекрасним скарбом плодів любові»[224].

Хоча для нас листування асоціюється із усамітненням та мовчанням, не слід забувати, що в пізньоантичній Сирії листи доставляли особисті посланці, утаємничені в процес обговорення[225]. Посланець зачитував лист уголос[226], доповнюючи його деталями, які відправник вважав зайвим довіряти паперу, ба й просто передавав суто усне повідомлення. Отже, на нього можна було звалити провину за непорозуміння між кореспондентами. До того ж, якщо адресат був незадоволений листом, він міг одразу зірвати гнів на кур'єрі, для якого роль цапа-відбувайла була одним зі святих обов'язків. Таким чином, обмін листами перетворювався на певний спектакль, де посланець спочатку виголошував листа, а потім ставав аудиторією для емоційної реакції єпископа.

---

[223] Серед іншого, для Сирії був притаманний особливий жанр стислих святкових привітань у кількох рядках (дуже відмінних від розгорнутих святкових енциклік Александрійського архієпископа).

[224] *Ep. P 1*: SC 40.74.

[225] Звичайну єпископську пошту могли супроводжувати, приміром, диякони, але особливо важливі дипломатичні послання перевозили сановники більш високого рангу.

[226] Синесій Киренський в одному з листів пояснює, як саме це слід робити (*Ep*. 105).

Додатково у функції кур'єра входило ненав'язливе розвідування ситуації на парафії адресата, завдяки якому клірики були в курсі справ сусідів. Одне слово, не дарма листи Феодорита часто містять похвали тим, хто брав на себе важкий і небезпечний обов'язок доставки пошти [Shor 2011, p.33-38].

Звісно, солідарність школи забезпечував не лише обмін текстами, але й живе спілкування єпископів. Нагодами для нього ставали спільні святкові богослужіння, а також регулярні[227] та позачергові собори сирійського єпископату. В ситуаціях догматичних суперечок собори могли поставати місцем обговорення і карбування богословських формул (радше у кулуарах, ніж на офіційних сесіях), але передусім вони служили для об'єднання однодумців довкола ідей та формул, офіційно проголошуваних наприкінці зібрання. Запрошення на собор означало визнання. Водночас, незгодні з ідеологією даного зібрання зазвичай просто уникали його — цим самим виводячи себе за межі певної спільності. Взаємні відвідини єпископів також функціонували як вияви визнання. «Вкупі, усі ці типи досвіду і практики визначали соціальний досвід, який можна назвати "антіохійським"» [Shor 2011, p. 31-33, 38].

Таким чином, Е. Шор описує Антіохійську школу як динамічну, децентралізовану структуру, що переважно тяжіла до неформальних лідерів на кшталт Феодорита Кирського. Тим не менш, ця мережа не була ані розпливчастою, ані хаотичною завдяки єпископату, поєднаному літургійним спілкуванням, соборами, традиційним обміном візитами та листами. Специфікою антіохійської соціальної мережі була наявність низки неофіційних монастирських освітніх центрів, де ченці та клірики опановували екзегетичне передання Церкви, щоб поширювати його серед мирян. Це було важливим чинником згуртування школи, яка складалася не лише з єпископів та монахів, а й із широких верств населення.

[227] Зазвичай, двічі на рік – перед П'ятдесятницею і всередині жовтня.

Висновки до першого розділу

Ми живемо у час нового відкриття Антіохійської школи як одного з найпотужніших осередків ранньої християнської думки. Хоча Столиця Сходу віддавна привертає увагу вчених, розгляд Антіохійського осередку за критеріями християнського платонізму часто призводив до непомічання або знецінювання специфіки цієї школи. Однак завдяки низці глибоких і співчутливих нарисів, уже з кінця XIX ст. антіохійська патристика поволі стала вимальовуватись на картах історії доктрини. Нові підходи та методи дослідження, запозичувані в інших гуманітарних галузей, допомагають сучасним патрологам по-новому подивитись на цей непересічний інтелектуальний осередок.

В історії християнства Антіохії належить унікальна роль першого місця масштабної зустрічі учнів Ісуса з язичницьким світом. Спричинене цією зустріччю масове навернення язичників, яким вперше було дозволено не змінювати свою національну приналежність, раз і назавжди визначило вселенський (*oecumenical*) характер християнства [Downey 1961, p.287]. Антіохійські отці Церкви завжди прагнули бути вірними цьому чуттю єдності людського роду. Навіть у ході запеклих дебатів за істину, в ситуації розколів і догматичних протистоянь, богослови цього осередку виражали покликання служити спасінню *всього людства*, а не лише одного з народів.

Антіохійська школа розвивалася у вельми гетерогенному культурному середовищі, де сусідували і вступали в діалог розмаїті релігії та філософські школи, а християнські богослови завжди мусили розглядати свої виступи у потрійній системі координат. Релігійна єдність із вселенським ортодоксальним християнством накладалася на культурно-політичну єдність із пізньоримською інтелектуальною елітою, а також етнічну єдність із арамейським населенням римської Сирії. Попри переважну грекомовність писемного спадку школи, зв’язок із біблійним світом Близького Сходу часто мав визначальну роль у їхньому мисленні. Саме семітський християнський

світогляд, переосмислений у процесі «воцерковлення еллінізму», проявився у яскравому «містичному матеріалізмі» антіохійської антропології.

Становлення Антіохійської школи відбувалося в драматичному контексті повстань (особливо Бунту статуй 387 р.), церковних розколів (особливо Мелетіанського та Іоанітського), бурхливих богословських полемік (тріадологічних впродовж більшої частини IV ст. і христологічних у V ст.), тривалого перебування в андеграунді та яскравих, але недовгих тріумфів. Постійні дебати, підозра з боку опонентів і загроза маргіналізації, спонукаючи загал до богословських роздумів, перетворили місцевих християн на потужний богословський рух, що впродовж IV-V ст. послідовно втілювався в осередках мелетіан, іоанітів та діофізитів (халкідонських і нехалкідонських). Осердям його вважають антіохійський монастир Аскетерій. Там Діодор Тарсійський, Феодор Мопсуестійський та інші вчителі надавали неформальну богословську освіту монахам і клірикам, які поширювали її в процесі катехізації на ширші верстви вірян. Цей рух не можна назвати монолітним, адже його історія знала цілу низку розділень. Однак спільність інтелектуального родоводу і світоглядних інтуїцій свідчить, що поняття «Антіохійської школи» не завжди можна обмежити доктринальними чи партійними бар’єрами.

Постійний полемічний контекст не лише стимулював догматичну та філософську думку антіохійців, а й спонукав вивчати історію доктрини, що зробило їх, по суті, першими дослідниками власної школи, ба й першими патрологами загалом. У їхніх творах Антіохійська школа представлена як «золотий ланцюг» святості, де пастирі наступних поколінь продовжують чи відновлюють діяльність найвідоміших подвижників попередніх поколінь. Вже в I ст. непорозуміння між апостолами Петром і Павлом щодо прийому до Церкви язичників розділило місцеву громаду на дві впливові течії – юдеохристиян-евіонітів та універсалістів. Однак богослови «мейнстрімного» універсалістського напряму негайно вдалися до символічного примирення пам'яті двох стовпів Антіохійської Церкви. Св. Ігнатій Богоносець, свт. Іоан

Золотоуст та блж. Феодорит Кирський виражали однакову пошану обом апостолам, обґрунтовуючи ідею подвійної апостольської спадкоємності, яка стала одним із головних маркерів ідентичності Антіохійської Церкви. Крім апостолів Петра і Павла найбільш знаковими для антіохійських діофізитів кін. IV ст. були імена сщмч. Ігнатія Богоносця, сщмч. Лукіана, свт. Євстафія, свт. Мелетія, свт. Флавіана тощо; у V ст. до цього списку додалися імена свт. Іоана Золотоуста, Діодора Тарсійського, Феодора Мопсуестійського.

Це підтверджує висновки Едема Шора про те, що Антіохійська школа далеко не обмежувалась єпископатом, а являла собою щільну і консолідовану спільноту вірян, об'єднану взаємною матеріальною і моральною підтримкою. Завдяки діяльності чернечого монастирського центру Аскетерія, нюанси богословської думки провідних інтелектуалів школи поширювалися серед чернецтва і кліру, проходили своєрідну апробацію на регулярних соборах єпископату і розповсюджувалися серед мирян в ході катехітичних бесід і проповідей. Отже, Антіохійська школа була не якоюсь абстрактною системою ідей, а передусім живою соціальною мережею.

Нині поширена тенденція сприймати добу Вселенських Соборів як добу пустих суперечок про слова, а не про суть; однак розглядаючи цей період крізь культурологічні лінзи, ми переконуємось, наскільки багато стояло за кожним словом, обговорюваним на Соборах. Це і люди, живі та спочилі, за репутацію і пам'ять яких боролися опоненти. Це і разюче відмінні способи осмислення дійсності, відчуття світу, переживання віри, які цілком конкретним чином перетворювали християнський світ. Якщо в попередньому Розділі ми торкнулися історії цих інтелектуальних змін та їх головних діячів, то в наступному Розділі спробуємо придивитися до їх змісту, щоб дослідити, що ж с*а*ме привнесло у нашу культуру антіохійське бачення людини.

РОЗДІЛ 2
HOMO ANTIOCHENUS: АНТРОПОЛОГІЯ У МЕТАФОРАХ І ПЕРЕКАЗАХ

У цьому розділі я спробую окреслити специфічні абриси антіохійської антропології, аналізуючи її вузлові категорії за допомогою низки досліджень на межі історії доктрини, історії філософії, історії науки, лексикології та інших галузей.

Велика увага антіохійців до того, що Ярослав Пелікан позначав як «обрій єдності людського роду» [228], спонукає розглядати буття людини, насамперед, крізь призму можливостей, відкритих усім рівною мірою. Тому у фокус дослідження потрапили бінарні опозиції, так чи інакше дотичні до екзистенції *кожної людини* (принаймні, з погляду самих антіохійських християн): діти і дорослі, робітники і співці, мертві і живі, раби і вільні, гості і господарі тощо.

Складну й різнобарвну мозаїку антіохійської антропологічної думки сьогодні доводиться реконструювати за тими фрагментами, які дійшли до нашого часу, а вони досить нерівномірні. Приміром, корпус свт. Іоана Золотоуста містить не лише десятки томів його справжніх проповідей, а й не менший обсяг приписаних йому творів (подекуди укладених його особистими ворогами). Натомість, твори його друзів і вчителів, таких як Діодор Тарсійський чи Феодор Мопсуестійський, внаслідок ідеологічної кампанії проти цих богословів, збереглися значно гірше, і реконструкція цілісних систем їхніх поглядів – зокрема, на основі давніх сирійських та інших перекладів – вимагає від патрологів великих зусиль. Писання деяких авторів вперше виринають на світ лише зараз, завдяки виданням та перекладам їхніх творів зі східних мов – як-от у разі свт. Мелетія Антіохійського, твори якого

[228] У цьому сенсі, приміром, Діодор Тарсійський схвалював ап. Павла, який «змальовував у собі спільне всім людям», In Rom. 7:15.

дійшли до нас лише грузинською[229]. Тож, звертаючись до метафори Пелікана, цей нарис прагне бути уважним до цілісного хору антіохійської традиції, але нерідко все ж зосереджується на голосах солістів – точніше, тих із солістів, до чийого спадку історія була менш безжальною – як-от свт. Іоана Золотоуста чи блж. Феодорита Кирського.

Вірячи в певну континуальність Антіохійської школи (що їй присвячено перший розділ цієї книги), ми також дозволимо собі не обмежуватися добою її богословського розквіту (IV-V стст.), але звертатися і до епохи витоків християнської думки Антіохії (сщмч. Ігнатій, свт. Феофіл тощо), і навіть простежувати її відлуння у творах пізніших грекомовних левантійських схоластів на кшталт преп. Анастасія Синаїта (VI ст.) чи преп. Іоана Дамаскіна (VIII ст.).

2.1. Образ Божий: поміж видимим і невидимим

Образ Божий – ці слова, напевно, є головною християнською відповіддю на питання про людську гідність. Сучасні дискусії про гідність людини, як правило, точаться у площині проблеми *здобуття* гідності[230]. Гідність часто асоціюється із моральним образом конкретної людини: вона залежить від доброчесності, рівня самоусвідомлення, ставлення до Інших тощо. Інший підхід ставить гідність у залежність від суспільного ладу, який може сприяти «гідному життю» або, навпаки, позбавляти громадян людської гідності. Але у Святому Письмі ми зустрічаємо дещо інше трактування цієї категорії. Гідність – це не те, що треба *здобувати* трудами та освітою; не те, що може забезпечити чи не забезпечити людині суспільство. Гідність є *невід'ємною властивістю* кожної людини. Кожна людина наділена людською гідністю від моменту її створення за образом Божим – і до безконечності, адже людина, одного разу з'явившись на світ, ніколи не йде в небуття. Згідно з

[229] Якщо ці проповіді справді автентичні, що їх видавець Сергій Ким вважає вельми правдоподібним, див. [Kim 2019].
[230] Див. напр. лекції Київського літнього богословського інституту 2019 р. на тему «Гідність людини: осмислення і практика».

біблійним наративом створення людини, гідність рівною мірою притаманна генію і розумово відсталому, активісту і байдужому до соціальних проблем, подвижнику благочестя і безбожнику. Саме завдяки образу Божому людську гідність мають навіть відверті негідники (і про це важливо пам'ятати у часи суспільних розділень).

Ця настанова є спільною ледь не для всієї авраамічної традиції. Але вона породжує запитання, на яке різні богослови відповідали по-різному. Чи входить в образ Божий те в людині, що є смертним і змінним? Інакше кажучи, чи поширюється людська гідність на тіло, чи вона обмежується лише невидимим єством людини?

Тіло: небезпечний образ. У відповіді на це питання візантійські мислителі потрапляли в пастку, зіштовхуючись із дуже складною для їх часу філософською проблемою: чи може існувати видимий образ невидимого? Адже, як вони добре пам'ятали, *Бог є Дух* (Ін. 4:24), а отже, Він невидимий і неосяжний. Для візантійської естетики, особливо до брейнштурму, породженого іконоборськими дебатами, можливість видимого образу умоглядної реальності зовсім не була очевидною. Відповідно, казати, що тіло створене за образом Божим, – означає натякати на видимість Бога, тілесність Бога, подібність Бога людині. Цю страшну єресь позначали як *антропоморфізм*, і більшість порядних православних богословів намагалися відцуратися від неї.

Абсолютний наголос на духовності Творця вимагав шукати Його відображення лише в духовному. Тому більшість візантійських Отців асоціювали образ Божий лише з невидимим устроєм душі – із розумом, словесністю, владою, свободою чи, нарешті, із потрійністю «душевних сил» як образом Трійці. Але це посутньо приводило до уявлення про *невидимість людини*. «Не в смертному безсмертне зображується (σχηματίζεται)», – каже св.

Василій Великий. Тож «не маємо ми образу в тілесній формі (ἐν μορφῇ σώματος)»[231].

Якщо ж у людині справді важливим, гідним, богообразним є лише невидиме – то виходить, що людина, насамперед і головним чином, є *дух*, більш-менш випадково наділений якоюсь матеріальною оболонкою. «Розум і є людина[232]», – стверджує Василій. У такому контексті можна довго сперечатися із маніхеями та іншими дуалістами, що ця оболонка не така вже погана й гріховна, що вона створена тим же благим Богом, – але її онтологічний статус все одно ніколи не наблизиться до статусу душі: людська гідність полягає не в ній. Тіло, в такій перспективі, постає всього лише «ризою» Божого образу, яким є душа. Не дивно, що деякі платонічні богослови, як-от свт. Григорій Нисський, безпосередньо пов'язували людську тілесність із образом «шкіряних риз», якими Бог наділив Адама лише після гріхопадіння (Бут.3:21)[233] [пор. Przyrzychovska 2020].

Як простежують дослідники[234], ототожнення образу Божого з невидимим єством людини походило від Оригена і було властивим переважній частині візантійських мислителів – зокрема, провідним антропологам Каппадокійської та Александрійської шкіл. Водночас, оригінальний богослов малоазійського походження свт. Іриней Ліонський, явно менше побоюючись представити Бога видимим, наполягав на богообразності *усього* людського єства, включно з тілом. Як нагадує Іриней, створюючи людину, невидимий Творець уже знав про Своє майбутнє олюднення – Воплочення за образом створеної Ним людини. Тож тіло Адама замислювалося як тіло пращура Христа. В такій перспективі, тіло Адама, власне, є навіть не образом, а *прообразом* видимості Бога – *прототипом* Його Воплочення.

---

[231] *Hexaem.* X.6: SC 160, p.178.
[232] Ὁ δὲ λογισμὸς ἄνθρωπος, *Hexaem.*, X.7: SC 160, 182.
[233] Таке тлумачення категорично відкидає Феодорит: *Quaest. in Octat. (In Gen.)*, 39/40 [Petruccione 2008, p. 86-88].
[234] Ці підходи підсумувала Терезія Хайнталер на патристичному колоквіумі, присвяченому Imago Dei, у вересні 2019 р. у Львові (УКУ). Матеріали конфереренції готуються до друку.

Саме цю концепцію людської гідності розробляли в багатьох відношеннях залежні від Іринея антіохійські богослови – Діодор Тарсійський, Феодор Мопсуестійський, Феодорит Кирський, а також їхні східносирійські послідовники. «Який сенс творити невидимий образ невидимої реальності? – дивується Феодор. – Тому й існує звичай творити видимий образ для поклоніння і вшанування, а також і пригадування про ту дійсність, яка з різних причин є зараз невидимою»[235]. Таке розуміння людської гідності антіохійці не лише теоретично сповідували, а й практично втілювали. Зокрема, преп. Македоній разом із численними іншими анахоретами 387 року спустився з гір до підданої репресіям Антіохії, щоб не дати воїнам «вмертвити образ Божий» у її жителях[236]. Це означає, що образ є вразливим і смертним, і потребує захисту з боку інших людей.

Із деякими обмовками, таку логіку можна назвати певним маркером школи. Зокрема, пізніший богослов преп. Анастасій Синаїт (VI ст.) черговий раз видає свій зв'язок із антіохійською традицією, коли стверджує, що «поєднання (σύνθετον) душі й тіла в нас є подобою (καθ' ὁμοίωσιν) Воплочення Слова»[237], а «вхождення дихання (Божого) в порох» було прообразом олюднення Другої Іпостасі[238].

Хоч Іринеєва концепція богообразності людського тіла походить із II ст., вона, безперечно, є актуальною і нині. По-перше, ідея, що видиме *може* бути образом невидимого і недовершене *може* бути образом довершеного, явно знаходить краще обґрунтування в сучасній естетиці, аніж у пізньоантичній. По-друге, вона значно більшою мірою відповідає інтуїціям сучасної філософської антропології, аніж платонічна теорія невидимого образу. Зокрема, вона не дозволяє виводити за дужки богообразного людства

---

[235] *In Ep.ad Col.* 1:15 [Swete 2018, v.1, p.262-263].
[236] Золотоуст, *Ad popul. Ant.* 17.1. Детальніше див. підрозділ II.2.
[237] *In const. hom.,* 1.1: PG 89. 1145.
[238] *In const. hom.,* 2.1: [Сидоров 2003, с. 86-87]. Відповідно, слова Бога після переступу: «ось, Адам став як один із Нас» Анастасій не сприймає як гірку іронію (на відміну від Феодорита): їх слід відносити до Воплочення Спасителя *In const. hom.,* 2.2: [Сидоров 2003, с.99].

усі категорії людей, у яких інтелект, словесність, здатність до творчості та господарювання на землі або ще не встигли розвинутись, або були обмежені чи зовсім зведені нанівець хворобами, травмами, старістю тощо. Інакше кажучи, Іринеєва парадигма образу Божого спонукає бачити довершену гідність у кожній людині, попри всю її недовершеність.

Проте, парадигма видимого образу – точніше, її вульгарне сприйняття – пов'язана і з певними філософськими небезпеками, на які вказують дослідники[239]. Це, передусім, властиве деяким сирійцям сексистське бачення образу, схильне применшувати богообразність жінки. Однак, саме у Антіохійській школі ми знаходимо унікальні спроби уникнути цієї та інших небезпек, не зводячи образ Божий ані до тіла, ані до душі і поширюючи його на все людське єство. Але це торування шляху між Сциллою бездуховності і Харибдою безтілесності виражається у важкому й подекуди непослідовному, хоча цілеспрямованому богословському пошуку.

Образ і подоба. *І сказав Бог: Створімо людину за образом Нашим, за подобою Нашою* (Бут.1:26). Розрізнення образу Божого і подоби Божої здається нині одним із найбільш непохитних стовпів православної антропології. Однак в епоху акме Антіохійської школи (IV-Vст.) розробка проблематики образу Божого перебувала в творчому процесі, і це засадниче для нас розрізнення далеко не було усталеним. Провідні александрійські екзегети – Філон, свтт. Афанасій і Кирило[240] розуміли образ і подобу просто як синоніми. Так само їх тлумачили і антіохійці Феодорит Кирський[241] та Феодор Мопсуестійський. Преп. Анастасій Синаїт, згадуючи кілька цікавих версій розрізнення образу і подоби, не пристає на жодну з них[242]. У його

---

[239] [Ribolov 2020].

[240] Згідно з [Burghardt 1957, p.2-6; Wickham 1983, p.193]; дякую о. Феодору (Юлаєву), який звернув мою увагу на ці дослідження.

[241] *Quaest. in Octat. (In Gen.)*, 20/21 [Petruccione 2008, p. 48-53].

[242] За однією з цих версій, Адам набуває подоби Божої лише після Воскресіння Христа та Вознесіння Його людського єства на Небо; саме цього стосуються слова Бога: *ось, Адам став як один з Нас* (Бут. 3: 22). Утім, Анастасій завершує цей пасаж несподівано: «Якщо так заперечить мені юдей, то я знов повторю сказане мною раніше» *In const. hom.*, 2.4 (Незрозуміло, який дотик наведене тлумачення могло мати до юдейської екзегези). Також

трактаті *Три слова про створеннння людини за образом і подобою Божою* ці два поняття не розрізняються[243].

Звичайно, вираз «образ і подоба» і справді скидається на типовий біблійний паралелізм. Сприймаючи його саме так, антіохійці переважно не відрізняли *подобу* як етос конкретної людини від *образу* як онтологічного стрижня її буття. Однак це можна зрозуміти в тому сенсі, що людина, яка не змогла *уподібнитись* Богові своїм побожним життям, взагалі не причетна самому *образу* Божому, тобто не вповні є людиною. Власне, саме цю інтуїцію виражає суворий афоризм Василя Стуса: «Людина — це обов'язок, а не титул».

Така відсутність розрізнення образу і подоби призводить до низки проблем. Адже без цього розрізнення важко зрозуміти, що саме втрачає, і чого *не* втрачає людина внаслідок гріха. Відтак не дивно, що ранні отці Церкви подекуди приходили до уявлення, буцімто гріх позбавляє людину самого *образу* Божого – тобто, власне, онтологічної підстави її людяності та іпостасності. Феодор Мопсуестійський в одному випадку доходить навіть до ідеї, що після гріхопадіння Адам добровільно пристав на образ сатани:

Від сотворення ми не належали Сатані, оскільки Бог сотворив нас для себе на свій власний образ. І лише через підступ і хитрість Тирана та через наше недбальство ми звернули наші кроки до зла і втратили честь і велич образу, а потім отримали покарання смертю за наш гріх[244].

При цьому Феодор категорично заперечує ідею первородного гріха, наголошуючи на свободі й відповідальності кожної людини [Гаврилик 2020, с.11]. Тобто кожен грішник відступає від образу Божого, причому не з необхідності, а цілком добровільно, як Адам і Єва. Чи означає це, що грішну людину можна зневажати чи дискримінувати, як таку, що втратила богообразну гідність? Такого умовиводу ми не зустрічаємо у антіохійців, і він

він згадує, як принципово допустиме, тлумачення, що «образ» відноситься до тіла, а «подоба» – до душі (*In const. hom*. 2.2).

[243] Близько 65 разів він уживає ці слова просто як паралелізм.

[244] [Mingana 1933, с. 28], наведено у пер. І. Гаврилик.

явно дисонував би з їх глибоким благоговінням перед *кожним* людським життям[245].

Тому поява розрізнення між образом і подобою, на яке лиш натякає біблійний текст, була справжнім проривом у галузі антропології. Одним із перших це розрізнення вжив свт. Климент Александрійський. Серед антіохійців його застосовує свт. Іоан Золотоуст:

Як «образом» Він назвав образ начальства (ἀρχῆς), так «подобою» – те, щоб ми, наскільки можливо людині, ставали подібними Богові за сумирністю (ἥμερον), уподібнювались Йому лагідністю (πρᾳ̃ον) і взагалі доброчесністю (ἀρετῆς λόγον), за словом Христа[246]: будьте подібні Отцю вашому, що на небесах[247].

Такого підходу Золотоуст дотримувався не дуже послідовно[248]. Однак впродовж V ст. це розрізнення встигло усталитись. Приміром, послідовик Феодора Мопсуестійського Нарсай Едеський уже впевнено проводить його, стверджуючи, що людина уподібнюється Богові не єством, а любов'ю[249]. Подібним чином розмірковує і преп. Іоан Дамаскін у VIII ст.[250]

Це розрізнення між онтологічним і етичним вимірами гідності людини є надзвичайно важливою віхою філософського розвитку. З одного боку, воно дозволяє осягнути, що потурання пристрастям і нелюбовне ставлення до інших робить наш хід думок, слова, голос, міміку, рухи, вчинки надто несхожими на наш невимовний Первообраз, такий наочний у тих небагатьох, хто наближається до Бога всім своїм життям. З іншого боку, воно не лишає

---

[245] Пор. Золотоуст *In 1Tim.* 6.1.

[246] *Γίνεσθε ὅμοιοι τοῦ Πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*. Саме такого виразу в Євангелії немає. Найближчим до нього є: Мф.5:48: *будьте досконалі, як Отець ваш Небесний досконалий*. Цю помилку Золотоуста відтворюють залежні від нього тексти, зокрема, *Алфавіт духовний* Ісаї Копинського: «як і Христос у Євангелії говорить: будьте подібні Отцю вашому, що на небесах, подібні ж лагідністю, благістю, беззлобністю тощо».

[247] *In Gen* 9.3: PG 53, 78.

[248] Напр. він не проводить такого розрізнення у паралельному місці в *In Gen.* (sermones 9), 2.1.

[249] МакЛеод не виключає, що це тлумачення Нарсай міг позичити у Феодора, чимало праць якого не дійшли до нас [F. G. McLeod 1973, p. 37-38].

[250] «Бо вислів *за образом* – вказує на розумність і свободу, а вислів *за подобою* означає уподібнення Богу в доброчесності, наскільки воно можливе для людини». *De fide orth.*12.

сумнівів у тому, що навіть найбільш запеклий злочинець все одно носить у глибині свого єства слід творчої десниці Бога і завжди має надію віднайти своє обличчя як таємне відображення Його лику. У антіохійців класичного періоду такі інтуїції загалом присутні, але слабкий зв'язок цих ідей із засадничими категоріями образу і подоби зумовлює деякі проблеми.

Чи створені ми на образ ангелів? Якщо провідні антіохійські екзегети звертали явно замало уваги на двоїсте позначення «образу» і «подоби», то вони дуже уважно ставилися до займенника «Наш», що супроводжує кожне з цих слів: *за образом Нашим, за подобою Нашою* (Бут.1:26). Ці слова, здається, важко узгодити з послідовним монотеїзмом Книги Буття. Про кого Єдиний Бог міг казати у першій особі множини? У юдейській екзегезі рано виникла інтерпретація цих слів як звернення Бога до начебто співобразних Йому ангелів[251]. Звісно, таке читання не влаштовувало християн, на погляд яких, ця побіжна «обмовка» привідкривала таїну Троїчної єдності. Однак антіохійці мали ще й свої додаткові мотиви відкидати таке тлумачення: їхній акцент на унікальній богообразності людини цілковито виключав усякі припущення, що людина розділяє образ Божий із іншими створеними природами, наприклад, із ангелами.

Коментуючи це місце, Золотоуст наголошує, що прототипом людини став лише Сам Творець – а не Його безплотні слуги: «у Бога і ангелів не один образ і не одна подоба. У Владики та в служителів (τῶν λειτουργῶν) як може бути один образ і подоба?»[252]. Преп. Анастасій Синаїт також підкреслює, що невидимі ангели створені не на образ Божий (схолія до цього місця запевняє, що такої думки доходили усі отці, які досліджували це питання) [253]. Звідси він висновує навіть до ідеї домінування святих людей над ангелами, які «є духи службові й підневільні, а душі святих, що вдостоїлися бути на образ Божий, є

[251] Таке тлумачення походить із міжзавітного періоду і зафіксоване у низці пізньоантичних пам'яток, зокрема, у Мідраші *Берешит Рабба*, датованому 300-500 рр. Дякую за ці відомості К. Малаховій.
[252] *In Gen.* (sermones 9), 2.2.
[253] *In const. hom.,* 2.4 [Сидоров 2003, с.113; пор. с. 83]

духи панівні»[254]. Отже, людину – і тільки її – створено безпосередньо на образ Божий.

Цей акцент на інакшості ангелів, які вважаються найпершим створінням, по суті, радикально змінює розуміння процесу Створення світу. Адже християнські платоніки сприймали його радше як низку поступових еманацій, від «спорідненої» Творцеві природи безплотних до далекої від Нього матерії[255]. Натомість, у антіохійській картині виходить, що Бог діє *раптово*: Він одразу створює дещо радикально інше щодо Себе – єство ангелів, і лише в останню чергу увінчує всесвіт співобразною Собі людиною.

Образ, унікальним чином наданий людині у Створенні, згодом повертається до Бога у Воплоченні. «*Бо не ангелів приймає Він,* як каже (апостол), пишучи до євреїв, *але приймає сім'я Авраамове* (Євр. 2:16). Не начала, не влади, не панування, не іншу якусь силу, але нашу природу сприйняв і посадив нагорі»[256]. Слід зауважити, що ця безпосередня новозавітна вказівка була переконливою не для всіх учителів Церкви. Ориген вважав ангелів створеними за образом Божим [Harrison 2001, p.217-218]. Свт. Григорій Нисський також припускав, що Творець завжди «співрозмірює Себе (σύμμετρον ἑαυτὸν)» зі здатностями співбесідників і «не лише серед людей людиною стає (γίνεται), але, відповідно до цього, і перебуваючи серед ангелів, безперечно, низводить (συγκατάγει) Себе до їхнього єства»[257]. Однак ці погляди є певною ідіосинкразією, не типовою для грецької патристики загалом. Натомість, уся Антіохійська школа одностайно і завзято сповідує унікальність олюднення Господа. Діодор Тарсійський наголошує, що «Бог послав Свого Сина не в подобі ангела чи якоїсь іншої сили», а в людській подобі (*In Rom*. 8:2). Тому «той, хто перш став причасником образа Божого, тепер передає Богові образ свій», – пояснює преп. Анастасій[258]. Саме тому у

[254] *In const. hom.,* 1.3 [Сидоров 2003, с.78-79; пор. с. 25-36].
[255] Таку картину наводить і Іоан Дамаскин. *De fide orth*. 26.
[256] Золотоуст, *In Eph*. 3.3: PG 62.26.
[257] Свт. Григорій Нисський, *In ascent.* [Gebhardt 1967, v.9, p.326].
[258] *In const. hom.,* 1.3: [Сидоров 2003, с. 80].

Вознесінні Христа «єству впалого Адама вклоняється ангельське воїнство»[259]. Отже, спорідненість образів поєднує людину з Богом таким чином, який недоступний навіть ангелам, хоч їхнє єство у багатьох відношеннях досконаліше від нашого.

Безсоромність людинолюбства. Цю недосконалість людського єства візантійці пов'язували передусім із тілесністю. Але в цьому питанні антіохійська антропологія чи не найбільш відрізняється від александрійсько-каппадокійського мейнстріму. Для оригеніста Григорія Нисського тіло саме по собі є «скотоподібним» (κτηνώδος) вже в силу своєї матеріальності, а надто тому, що воно втягнуте в «ганебні» процеси травлення і розмноження, властиві худобі і цілковито чужі духовним істотам. Саме ці «тілесні низи» становили для нього та інших християнських платоніків головну проблему в долученні тіла до образу Божого. Натомість, для антіохійських богословів цієї проблеми не існувало. Антіохійський погляд принципово не знаходить у тілі нічого ницого, смішного чи соромного. Весь людський організм є досконалим і гармонійним створінням, де кожна дрібниця на своєму місці.

У цій «безсоромній» інтуїції антіохійці спирались, зокрема, на авторитет ап. Павла, який «з усякої нагоди наводить приклад тіла»[260] . Зокрема, Павло порівнює устрій церковної громади, містичного Тіла Христа, зі складним анатомічним устроєм людини: *ті члени тіла, що здаються слабкішими, значно потрібніші, і які нам здаються в тілі непочесними, про тих більше піклуємось* (1Кор 12:22-27). Феодор Мопсуестійський, коментуючи ці вірші, підкреслює, що якісь частини тіла можуть лише *здаватися* «неблаговидними» (ἀσχήμονα), за природою ж вони «надзвичайно благовидні»[261]. Так само коментує цей уривок і Золотоуст, пояснюючи обов'язкове покривання дітородних органів, передусім, турботою про них. Іоан посилається на римське право, яке карало за оскоплення себе, що

---

[259] *In const. hom.,* 1.1: PG 89 [Сидоров 2003, с.106].
[260] *De prov*. 7.16: PG 83, 676A.
[261] *Fragm. in Gen.*: PG 66.892B.

приносить «шкоду всьому людському роду і викривляє (ἐπηρεάζοντας) саме єство» [262]. Сором, пов'язаний з тілесністю, Золотоуст пояснює винятково гріхом, але «гріх не залежить від природи речей, а будується з волі тих, хто чинить переступ»[263]. Ця здатність відрізняти плоть від її пристрастей і споглядати людське тіло у модусі безгрішності є однією з найвиразніших рис Антіохійської школи.

Феодорит також неодноразово з різних нагод висловлює захоплення гармонійним устроєм людського тіла[264]. Продуманість кожної дрібниці в людському організмі є постійною спонукою до благоговіння: «Тож посоромся безмірності Божої людинолюбності (φιλανθρωπίας τὴν ἀμετρίαν), вжахнись невимовній Божій дбайливості (κηδεμονίαν), споглядаючи, як Бог створює те, що ти соромишся назвати, спостерігаючи, як Він опікується тим, про що ти згадуєш, червоніючи»[265]. Прагнення піднестись думкою над марнотою матерії постає в цій перспективі бажанням бути чистіше від Творця, Який не оскверняється постійним піклуванням про все тіло кожної людини.

Для Феодорита, чистота і благообразність усього людського тіла є одним із найважливіших здобутків хресної перемоги Христа. Богослов завершує свій цикл бесід *Про Провидіння* суто юридичними дебатами Спасителя з дияволом. Господь пред'являє Своє розіп'яте тіло певній патологоанатомічній експертизі супротивника, демонструючи непорочність кожної його частини. Цілковита чистота (відсутність гріховного «анамнезу») кожного його органу відкуповує у смерті й диявола відповідні частини кожного людського тіла: «Віддали борг очі мого тіла за очі, що на зле дивилися, вуха – за вуха, що прийняли скверну, а також і язик – за язик, що

---

[262] *In 1Cor*., 31.1: PG 61.258. Тут важко не помітити натяк на одну з культових постатей Александрійської академії, Оригена (попри приписувану Іоанові прихильність до цього богослова).

[263] οὐ γὰρ τῇ φύσει τοῦ πράγματος ἡ ἁμαρτία συγκεκλήρωται, ἀλλ' ἀπὸ τῆς προαιρέσεως τίκτεται τοῦ τολμῶντος τὸ πλημμέλημα. *In 1Cor*., 31.1: PG 61.258.

[264] Зокрема, в коментарі на дане місце Феодорит зазначає, що найвразливіші органи – печінка і мозок – найнадійніше покрити обладунком скелету, а найменш благообразні сховані подалі від очей. *In 1Cor.,* 12.

[265] *De prov*. 3: PG 83.612.

рухався беззаконно, і руки – за руки, що робили неправедне. І решта членів – за члени, що діяли гріховно» [266]. Відтак, безгрішність тілесного життя є, для Феодорита, чи не найпершим плодом (чи трофеєм, як казали візантійці) Христових Страстей.

Утім, тіло й не було винне у скверні гріха, до якої його схилила душа. Золотоуст наголошує, що тіло не бажає (ἐπιθυμεῖ) нічого незаконного, а лише необхідного для життя, тоді як усякі примхи походять уже від душі[267]. Феодорит розвиває цю логіку у діалозі *Ераніст.* На типові закиди з боку християнських платоніків він відповідає, що жодна порочна дія тіла не може відбуватися без участі душі: «як ти можеш казати, що згрішило лише тіло, коли тіло без душі не здатне навіть вдихнути повітря?»[268]. Водночас, Феодорит підкреслює тілесні вияви, без яких важко уявити християнську віру:

Адже можливо дружньо й людинолюбно (φιλανθρώπως) дивитись; можна витерти сльозу покаяння (κατανύξεως), можна чути Божі пророцтва, прихиляти вухо до вбогого, оспівувати (ὑμνῆσαι) Творця язиком, наставляти ближнього, простягати (κινῆσαι) руку милосердя, словом, можливо вживати усі члени тіла для досягнення досконалої доброчесності[269] .

А у проповіді свт. Мелетія Антіохійського (що збереглася лише в грузинському перекладі) тіло навіть випереджає душу у сповіданні Христа. Мова йде про слугу на ім’я Малх, якому Петро згаряча відрубав вухо, намагаючись захистити Ісуса під час Його арешту (Лк. 22:49-51):

І від болі одного члена тіла всі члени страждали та звивалися. Господь наш пожалів ту людину й підняв її вухо Своєю святою рукою, негайно зцілив його і спинив біль і страждання, і увірувала рана тієї людини, в якої відітнули вухо[270].

---

[266] *De prov.*, 10: PG 83.760. Див. також підрозділ II.2.
[267] *In Eph.* 5.4: PG 62, 42.
[268] Πῶς οὖν ἔφησθα μόνον ἡμαρτηκέναι τὸ σῶμα τὸ δίχα ψυχῆς μηδὲ ἀναπνεῖν τὸ παράπαν δυνάμενον; [Ettlinger 1975, p.191].
[269] *Ераніст*: [Ettlinger 1975, p.191].
[270] *De traditione*, 16, за перекладом із давньогрузинської о. Сергія Кіма [Ким 2019]. Авторство свт. Мелетія ще не доведено остаточно, але є дуже вірогідним.

Сам Малх не увірував (про це не кажуть ані Євангелія, ані цитована проповідь) – увірувала його рана. Ця дивна думка є цілком природною для сирійського християнства, де тіло часто постає чистішим і непорочнішим від душі. Але виправдання і піднесення тілесності, як побачимо далі, загрожує філософськими небезпеками – особливо, коли йдеться про панування у матеріальному світі.

«Хай панують». У Книзі Буття «образ» безпосередньо сусідує з «пануванням»: *І сказав Бог: Створімо людину за образом Нашим, за подобою Нашою, і хай панують* (Бут1:26). Це вербальне сусідство спонукало провідних діячів Антіохійської школи наголошувати на богообразному пануванні (чи то господарюванні[271]) людини у світі. Для Золотоуста, «вираз *за образом* вказує на владу (ἀρχῆς) і панування (δεσποτείας)»[272]. Відповідно, Феодору Мопсуестійському людина нагадує статую царя, поставлену ним у центрі міста як нагадування про його засновника[273]. У контексті християнської імперії ця впевненість у царському образі *кожної* людини могла проблематизувати унікальне значення монарха. Так, під час заворушення 387 р., коли імператор наказав «зачистити» місто, винне у руйнуванні його статуї, антіохійські подвижники прийшли нагадати військовим, що *кожна* людина є живою і вразливою статуєю Небесного Царя[274].

І все ж антіохійці не завжди захоплювалися богообразністю панування. Зокрема, Феодорит[275] і Василій Селевкійський більше уваги приділяли людській *творчості* як вияву *imago Dei*. А оригінальний і непередбачуваний Феодор Мопсуестійський, який і сам іноді ототожнював образ Божий із пануванням, одним із перших став висловлювати сумніви у цьому

---

[271] О. Георгій Коваленко слушно вважає такий переклад біблійного поняття більш адекватним; але для антіохійських авторів були важливі обидва значення.

[272] *In Gen.* (Orationes 67) 21.2: PG 53.177. κατά τε τὸν τῆς ἀρχῆς λόγον, καὶ κατὰ τὸν τῆς δεσποτείας.

[273] *Fragm. in Gen.*: PG 80, 109A-B, див. [Harnack 1909, s. 152]. Феодор посилається на практику вшанування статуй імператора, які позначали його присутність по всій імперії [Гаврилик 2020].

[274] Золотоуста, *Ad popul. Ant*. 17.1. Див. підрозділ II.2.

[275] *Quaest. in Octat*. (In Gen.), 20/21 [Petruccione 2008, p. 52-53].

ототожненні, наполягаючи, що ангели, *не* створені на образ Божий, мають значно більшу владу, ніж люди [276]. У VI ст. замилування владою людини, схоже, встигло остаточно набити оскому у богословів антіохійської традиції. Преп. Анастасій Синаїт сперечався з ним, повторюючи аргумент Феодора щодо ангелів, а також скептично зауважував, що людина не здатна керувати стихіями, а її влада поширюється, в кращому разі, лише на тварин[277]. Тож можна задатися питанням, чи не з Антіохії походить ця алергія на людську волю до влади, що її *протиставляє* людській гідності Тарас Шевченко: Умийтеся! образ Божий

Багном не скверніте.

Не дуріте дітей ваших,

Що вони на світі

На те тілько, щоб панувать..[278]

Адам і Єва ділять владу. Ідея панування висловлена в біблійному тексті дієсловом у множині – як у гебрайському оригіналі (*yiredu*), так і в грецькій Септуагінті, якою переважно користувалися антіохійські екзегети (ἀρχέτωσαν). В контексті історії створення *двох* перших людей різної статі ця граматична форма прозоро вказує на них обох як суб'єктів панування над видимим створінням. «Глава детально оповідає про створення людства, одразу артикулюючи різницю поміж чоловіком і жінкою, які рівні у своїй верховній гідності – гідності істот, створених за образом Божим (1:27). Усяка істота, що приходить у цей світ, має зустрітися віч-на-віч із цим іншим, в якому завжди майорить щось від Божого лиця» [Пельтьє 2016, с.17].

Провідні антіохійські екзегети, як-от Іоан Золотоуст, зауважували цей граматичний нюанс: «Для чого, скажи мені, Бог, промовивши: *створімо*

---

[276] «На думку Серджіо Дзінконе, в Павлівському контексті Теодор пов'язує владу з образом Божим, натомість у контексті сотворення людини він не вважає владу визначальним аспектом Божого образу» [Гаврилик 2020, с.2, №5], з посил. на: [Zincone 1985, 105-106; Lay 2013].

[277] *In const. hom.* 2.4 [Анастасий 2003, с.114]. Схоліаст, зі свого боку, нагадує, що у Книзі Даниїла ангелів названо «володарями народів».

[278] «І мертвим, і живим…».

людину, тепер каже: *і хай панують*? Він вказує нам якесь приховане таїнство. Хто такі *хай панують*? Хіба не ясно, що це сказав Він, натякаючи (αἰνιττόμενος) на створення жінки?»[279] Відтак, Іоан акцентує на рівній гідності статей: створюючи жінку, Бог промовив ті ж слова, що й при створенні чоловіка, «показуючи однакову гідність (τὸ ὁμότιμον)[280]».

Але буквальна екзегеза Антіохійської школи не дозволяла ігнорувати й зовсім інші біблійні пасажі. Зокрема, це Перше послання до коринфян (11:7), де Павло представляє богообразність жінки *опосередкованою*, а не безпосередньою, називаючи її *славою чоловіка*, який є *образом і славою Бога*. На основі коментарів до таких місць дослідники поспішають закидати Антіохійській школі сексизм[281]. Наприклад, Феодору приписують погляд, буцімто образ Божий означає «владу керувати видимим всесвітом і жінкою» [Ribolov 2020]. Інші вчені розглядають подібний дискурс більш поблажливо, в руслі «розділення служінь»[282] [McLeod 1999, с. 212-213]. Але такі інтерпретації є спрощенням загального контексту неоднолінійної антіохійської думки[283].

Загалом можна сказати, що антіохійцям даремно приписують сексизм. Вони просто слідують за стрімкими віражами непередбачуваних біблійних писань, де один і той же автор – ап. Павло – то «зводить жінку з учительської кафедри» (пор. 1Тим. 2:12, 1Кор. 14:34-36[284]), то «знов підносить на неї» (пор.

---

[279] *In Gen.*, 10.3: PG 53, 85.
[280] *In Gen.* (sermones 9), 4.3 (PG 54, 594).
[281] [McLeod 1999, p. 191-229; Harrison 2001]. Мон. Ігнатія Гаврилик знаходить у антіохійській екзегезі «два підходи до трактування цього питання, і ці підходи суттєво відрізняються між собою».
[282] «Сфера діяльності чоловіка – це зовнішні справи, суспільні функції, натомість жінка повинна зі середини рядити домом, утримувати церкву і працювати для спільного добра» [Гаврилик 2020, с.10].
[283] Як слушно зазначає м. Ігнатія Гаврилик, через цю контекстуальність екзегези «спроби аналізу святоотцівської думки щодо жіночого питання завжди будуть досить відносними і суб'єктивними» [Гаврилик 2020, с.11].
[284] Нині ці вірші вважають пізнішою вставкою у Павлове послання, але таке припущення, звісно, не могло спасти на думку екзегетам IV-V ст.

1Кор.7:13)[285]. За позірним різнобоєм цих настанов Золотоуст, не без труднощів, виявляє певну складну, діалектичну логіку. Це приводить його до концепції *звільнення доброчесністю*[286] (приписуваної ним апостолу). Важливим чинником його читання є спільне для нього з Павлом ототожнення (чи слабке розрізнення) образу і подоби, гідності й чесноти.

Згідно з цією схемою, богообразність первозданних людей, яка була підставою їхньої рівності, постраждала внаслідок гріхопадіння[287]. Відповідно, *співпанування*, головний вияв богообразності Адама і Єви, змінилося *підпорядкуванням* жінки чоловікові, – на це вказують усі провідні антіохійські богослови[288]. Цю асиметрію сам Павло пояснює тим, що саме Єва, *спокусившись, впала до переступу*, а отже, жінка не має навчати чоловіків (1 Тим. 2:12-14).

Іоан не вступає у відкриту суперечку з апостолом; але він відмовляється універсалізувати прикрий факт Євиного переступу (адже для антіохійців важливий акцент на особистій свободі і відповідальності кожної людини). Звісно, гріхопадіння перших людей має вплив на їхніх нащадків – але цей вплив не слід перебільшувати[289]. Врешті-решт, кожна жінка сама вирішує, кого їй наслідувати. І якщо у своєму житті вона не відтворює

---

[285] τίνος ἕνεκεν αὐτὴν ἐξέβαλε, καὶ τίνος ἕνεκεν αὐτὴν πάλιν ἐπανάγει πρὸς τὸν τῆς διδασκαλίας θρόνον, *In Gen. sermones 9,* 5.1: PG 54, 600.

[286] πολλοὶ πρὸς ἀρετὴν ἐπανελθόντες, ἀπηλλάγησαν τῆς δεσποτείας – «багато хто, повернувшись до доброчесності, звільнилися від панування» (*In Gen. sermones 9,* 5.1: PG 54.599).

[287] «До гріхопадіння Єва була наділена тою ж славою і честю, що й Адам», *In Gen. (sermones 9),* 4: PG 54, 594.

[288] «Чому, отже сказано, що чоловік, а не жінка є образом Божим? Тому що Буття говорить не про те, що образ полягає у формі, але про те, що образ характеризується владою, яку посідає лише чоловік, а не жінка. Чоловік не підпорядковується нікому, тоді як жінка поставлена під його контроль». *In Gen. (orationes 9)*, 2: PG 54, 589 (пер. І. Гаврилик). Пор. Феодор: «Він сказав, що жінка є славою, однак не образом, … оскільки слава пов'язана з послухом, а образ із владою» (коментар на 1 Кор 11:7, пер. І.Гаврилик). Пор. Феодорит: «Людина є образом Божим не тілом, ані душею, а лише пануванням. І тому що їй дана влада над усіма сотвореннями землі, вона називається образом Божим. Оскільки жінка віддана під владу чоловіка, вона є славою чоловіка, тобто є образом образу. Бо хоч вона й управляє різними справами, однак вона перебуває під послухом і отримує вказівки від чоловіка», *In 1 Cor.,* 11: PG 82, 312 (пер. І. Гаврилик).

[289] Детальніше див. підрозділ II.3.

помилок праматері Єви, то має і право, і обов'язок навчати – зокрема, невіруючого чоловіка (1Кор. 7:16). «Чому? Тому що вона не спокушена; адже вона віруюча»[290]. Якщо підпорядкування є плодом гріха – то плодом віднайдення образу Божого є свобода і рівноправність. Відтак, святитель передає кожній жінці слова Христа: «Єва підпорядкувала (Ὑπέταξέ) тебе чоловікові; але я зроблю тебе рівночесною (ὁμότιμον) не лише чоловікові, а й самим ангелам, якщо схочеш»[291]. Не можна переоцінити радикальність цього широкого жесту на тлі послідовно патріархальної античної культури. Цитовані ідеї Золотоуста, безперечно, випереджають новчасну парадигму жіночої освіти і рівноправності статей в академічному середовищі.

При цьому, Золотоуст начебто не полемізує з улюбленим автором, а лише приводить до спільного знаменника його власні суперечливі думки, «щоб зрозуміти мудрість Павла» [292]. Водночас, він накреслює якнайширшу панораму поглядів своєї школи на проблематику статі. Цю картину доповнюють більш фрагментарні міркування Феодора, Феодорита тощо. Зокрема, якщо Павло, по суті, ігнорує впадіння у спокусу Адама (а не самої лише Єви), то Феодор наголошує на симетричності деградації. Він прямо відкидає припущення щодо невинності Адама і щодо прокляття усіх жінок через переступ Єви. Натомість, він відсилає до реалій занепалого суспільства, де відносини між статями обопільно викривлені гріхом. А Павлову заборону жіночого вчителювання Феодор пояснює не чим іншим, як *надміром* дарованої жінкам харизми пророцтва: «Таке правило було необхідністю того часу, коли з'являлося багато різних пророчиць, деякі з них і справді були натхнені Богом і користувалися великим авторитетом». Церква не могла дати собі раду з такою рясностою одкровень, тож знадобилися дисциплінарні

[290] Ὅτι οὐκ ἠπάτηται· πιστὴ γάρ ἐστι. *In Gen. (orationes 9)*, 5.1: PG 54, 600.
[291] *In Gen. (orationes 9)*, 5.3: PG 54. 602.
[292] Але в результаті він вкладає до вуст апостола ідею, з якою той навряд чи погодився би: «Обернувся, каже, порядок вчителювання; тож хай обернеться і порядок панування». Ἀντεστράφη, φησὶ, τὰ τῆς διδασκαλίας· ἀντεστράφθω λοιπὸν καὶ τὰ τῆς δεσποτείας. *In Gen. (orationes 9)*, 5.1: PG 54, 600.

заходи[293]. Загалом же він згоден із Іоаном щодо придатності жінки до вчителювання[294].

З іншого боку, Феодора приводило до сексистських висновків[295] буквальне розуміння Іринеєвої «матеріалістичної» концепції Воплочення. Саме з цієї причини її уникав Іоан Золотоуст. Святитель рішучо обмежував свою вроджену увагу до тілесного буття, щойно чув, що під образом Божим мається на увазі «образ за формою» (κατὰ τὴν τῆς μορφῆς εἰκόνα). Адже якби йшлося про зовнішній вигляд, Бог не міг би бути схожим і на чоловіка, і на жінку водночас[296]. В цьому руслі Іоан розуміє навіть звичайне людське народження: якщо Адам народив Сифа *за образом своїм і за подобою своєю* (Бут. 5:3), то це «каже нам не про тілесні риси, (...) але про душевний стан»[297].

Однак пізніший автор преп. Анастасій Синаїт вдавався до більш нестандартного вирішення цієї проблеми: звертаючись до тріадології, він припускав, що Адама створено на образ Бога-Отця, Єву – на образ Святого Духа (у сирійській мові це вираз жіночого роду: *ruhā d-kudšā*), а дитина є образом Христа. Утім, «ненароджений Адам, а також і Єва, що вийшла з нього, не мають серед людей інших подібних їм ненароджених і безпричинних, оскільки лише Адам і Єва є правдивими зображеннями ненародженого Отця і Святого Духа»; і лише народжений ними син «має братами усіх людей», подібно Христу, *первородному між багатьма браттями* (Рим. 8:29)[298]. Це

---

[293] «Павло дав такий наказ, щоб ті, які повинні пильнувати за порядком в Божому домі, були уважними, щоб Божі дари не марнувалися, але і щоб не було замішання в церкві» (пер. І. Гаврилик).

[294] «Однак ми не говоримо про те, що жінці зовсім заборонено навчати. В себе вдома вона повинна навчати дітей і навіть чоловіка, якщо потрібно» [Swete 1881, vol. 2, p. 93-94] (пер. І. Гаврилик).

[295] «лише Адам, як чоловік, єдиний вповні виконує роль Божого образу, якого позбавлена жінка» [Гаврилик 2020, с.11].

[296] «Тоді (Бог) схожий не лише на чоловіка, а й на жінку, адже і той, і інша мають один образ. Але це було б безглуздо». *In Gen.* (homiliae 67), 8.4: PG 53, 72.

[297] ἀρετῆς χαρακτῆρας... ἐν τῇ ψυχῇ καταστάσεως, *In Gen*. (homiliae 67), 21.3: PG 53, 72.

[298] *In const. hom.,* 1.1: PG 89. 1145; дякую о. Кирилу Говоруну, який звернув мою увагу на це тлумачення. Анастасій приписує цю інтерпретацію сщмч. Мефодію Патарському (+311),

уподібнення первозданної сім'ї Святій Трійці Анастасій позичив у Северіана Габальського, який вживав його не в контексті питання про *Imago Dei*, а в контексті тріадологічної полеміки з аріанами[299]. Звісно, це тлумачення має очевидні обмеження – але воно дозволяє не відмовлятись ані від Іринеєвого матеріалізму, ані від богообразності жінки.

У світлі цього тлумачення Анастасія, навіть Павлова заборона домінування жінки у церковному зібранні набуває зовсім інше значення. Відмінність ролей чоловіка і жінки в богослужінні, за цією версією, укорінена не в історії гріхопадіння, а в таїні Святої Трійці та у створенні перших людей на образ Її різних Іпостасей. «Мовчання», про яке веде мову Павло, постає не покаранням жінки за гріх, а відгомоном таємничої безмовності Духа, «що говорив через пророків», але Сам переважно приховував Себе. Таким чином, різність статей тут – як і в інших антіохійців – розглядається далеко не як травма[300], а навпаки, як реалізація багатоманітного задуму Творця.

Отже, те, що приймають за антіохійський сексизм, насправді часто-густо виявляється Павловим сексизмом. Звісно, антіохійці мусили ставитися до нього з увагою з цілої низки чинників: 1) високий авторитет Павла як засновника школи і буквальне читання його Послань; 2) тісний зв'язок між образом Божим і пануванням у Книзі Буття; 3) відсутність чіткого розрізнення між образом і подобою, а також 4) матеріалістичне розуміння образу Божого як прототипу Воплочення. Але антіохійці не здавались і працювали з усіма чотирма питаннями в напрямі реабілітації образу жіноцтва. Для цього їм нерідко доводилося врівноважувати матеріалізм буквальної екзегези апофатичним дистанціюванням від надто квапливих висновків.

але вона напевно вкорінена або у гебрайській, або в одній із арамейських мов, де «дух» має жіночий рід (тоді як грецьке πνεῦμα – середнього роду).

[299] Северіан стверджує, що Адам є створеним, а не народженим. Натомість Єва не є ані народженою, ані створеною: вона з'являється шляхом зміни єства Адама – *перетворення* його ребра. Що ж до решти людей – усі вони не створені й не змінені, але народжені. Попри ці розбіжності, Адам, Єва та всі їхні нащадки поділяють одну сутність – спільну людську природу, див. *Про те, як Адам отримав душу* : [Ким 2011].

[300] Пор. комплекс кастрації у фрейдизмі.

Недовершений образ довершеності. Така інтелектуальна стратегія особливо притаманна Феодориту Кирському. Розглядаючи цікаве нам питання: «Що означає “за образом?”» [301], Кирський єпископ відсторонюється від обох популярних рішень проблеми образу – «духовного» і «матеріалістичного». Відкидаючи так званий «антропоморфізм», Феодорит однак не розцінює його як небезпечну єресь, а лише поблажливо докоряє йому за простодушність: деякі «за великою простотою (εὐηθείας) стверджують, що тіло людське створене за образом Божим». Причиною такої наївності є буквальне розуміння антропоморфних виразів Писання, вжитих Богом «з огляду на людську немічність». Інакше кажучи, антропоморфіти – це безхитрісні, непідготовлені читачі Біблії, обмеженість яких цілком відповідає Божим очікуванням щодо смертних адресатів Його вічного послання. Власне, їх нема за що засуджувати, крім їхньої простоти[302].

Натомість протилежну тенденцію, породжену надмірною хитромудрістю, Феодорит заперечує значно суворіше: «Деякі невидимість душі називали образом Божим, але казали несправедливо. Якщо невидимість душі є образ Божий, то Божим образом більшою мірою називалися б ангели, архангели і всі безплотні й святі єства, як цілком вільні від тіл, чисто невидимі». Цю схильність підносити невидиме в людині коштом поневаження видимого він в іншому місці[303] співвідносить із маніхейством. Кирський єпископ натякає, що ця схильність є не наслідком простоти, а саме інтелектуальною модою його часу; на думку Гіно, цей докір був спрямований проти Александрійської школи загалом[304].

---

[301] Theod. Cyr., *Quaest. in Octat. (On Gen.)*, 20/21: [Petruccione 2008, vol. 1, p.48-53].

[302] Вжите ним слово εὐηθεία буквально означає «благодушність», але найчастіше вживається в іронічному сенсі простуватості. Причому, заповнювати цю лакуну Феодорит радить не алегоричними тлумаченнями – а іншими розуміннями, також буквальними. Крім того, антропоморфітам слід нагадати інші біблійні слова, які вказують на Божу невимовність.

[303] *Haer*. 5. 9: PG 83, 480A.

[304] [Guinot 1995, P. 751-753]. Тому прихильників цієї моди він викривав, передусім, прикладом їхніх інтелектуальних кумирів – класичних філософів – «Сократа, Гіппократа, Платона, Ксенофонта, Аристотеля, Галена і тисяч інших». Наскільки б неоднозначною не

Отже, Феодорит відкидає обидва крайні розуміння образу Божого. Але що він пропонує натомість? Серед низки наведених ним інтерпретацій найважливіша та, яку він наводить першою: що образ Божий полягає у посередництві людини між чуттєвим і розумним створінням.

Бог усього сущого, створивши чуттєві й розумні створіння, наостанку створив людину, поставивши її як Свій образ посеред одушевлених і неодушевлених, чуттєвих і розумних створінь, щоб неодушевлені й одушевлені створіння, наче данину, приносили їй користь, а природи розумні доводили піклуванням про людину прихильність Творцеві[305].

Таким чином, богообразність людини, людська гідність не полягає ані виключно в її тілесному бутті, ані виключно в духовному. Вона міститься *поміж* видимим і невидимим, *поміж* тілом і умом[306].

Блж. Феодорит спирається тут на ідеї Феодора Мопсуестійського[307] та свт. Григорія Нисського[308], але його бачення є відмінним. Григорій прямо

була антропологія цих мислителів, Феодорит підкреслював, що вони милувалися гармонійністю людського устрою.

[305] Theod. Cyr., *Quaest. in Octat. (On Gen.)*, 20/21: [Petruccione 2008, vol. 1, p.49].

[306] Тут і далі ми дотримуємось розрізнення між «умом» (νοῦς) і «розумом» (φρόνιμος), на необхідності якого наполягає, зокрема, Олег Хома. Це розрізнення, безперечно, недостатнє, щоб передати відповідний грецький лексикон (де нашому «розуму» відповідає ціла низка різних понять), але воно особливо наріжне для нашого дослідження.

[307] «Забажавши привести все до порядку і зібрати воєдино усе створіння, все видиме і невидиме, смертне і безсмертне, раціональне та ірраціональне, Бог сотворив людину, як зв'язок (σύνδεσμος) усього. Так усе сотворене єднається з людиною через служіння їй, а людина об'єднує у собі все, стаючи запорукою приятельства для всіх. Він сотворив її і дав душу і тіло – душу, щоб була подібна до усього невидимого і розумного, і тіло, щоб усе видиме і матеріальне віднайшло в людині свою подобу. І так усе видиме і невидиме сотворіння об'єднується у людині через служіння їй та за подібністю природ». *Fragm. in Gen.*: PG 80, 109B-112A (міститься як вставка у творі Феодорита). Пор.: «Деміург створіння створив цілий всесвіт, озлобивши його різноманітними й різнобарвними ділами, насамкінець ввів же людину у чині (ἐν τάξει) власного образу, щоб усе створіння піклуванням (σπουδῇ) і турботою (θεραπείᾳ) про неї воздавало належне поклоніння Богові» *In Gen*. [Petit 1987, p. 276].

[308] «Поміж двох крайнощів, якнайбільш віддалених взаємно, середину становить людське єство (τὸ ἀνθρώπινον) – поміж Божественною і безплотною природою – та життям безсловесним і скотським (κτηνώδους). Адже в людській сполуці (συγκρίματι) споглядаємо частини обох названих: від Божого – словесність (λογικόν) і розум (διανοιτικὸν), які не приймають відмінності між чоловіком (ἄῤῥεν) і жінкою (θῆλυ), а від безсловесного – тілесний устрій та форма (διάπλασιν), що розділяється на чоловічу й жіночу» (*De opif. 16*: PG 44, 181C). На це джерело Феодорита вказав Гіно [Guinot 1995, p.753].

вказує, що статеві відмінності властиві лише скотоподібній тілесній формі людини, тоді як її богообразна душа не має статі. Таким чином, проблема причетності жінки до Божого образу в александрійсько-каппадокійській традиції відпадає сама собою; але ціною гендерної рівності постає тілесність як така[309]. Якщо містичний матеріалізм Феодора призводить до сексизму, то платонічна антропологія Григорія грішить знеціненням людської матеріальності[310]. Сполучаючи апофатизм Григорія із антіохійською увагою до матерії, Феодорит прагне уникнути недоліків обох оптик.

Для Григорія пристрасне і тлінне тілесне життя людини обґрунтовує потребу в негативній теології. Бажаючи очистити образ Божий від скверни матеріальності, він підкреслює недосконалість людей на тлі досконалості ангелів, ницість людської сексуальності на тлі невимовного розмноження ангелів і т.д.[311] Феодорит, навпаки, підносить двоїсту природу людини. Її причетність до видимого і невидимого буття дає нагоду для «неодушевлених і одушевлених створінь» приносити їй користь, а для «розумних природ» – піклуватися про неї. І він доводить цю дерзновенну ідею цитатою з Євр. 1:14 про «служебних духів».

Осмислюючи природу образу, Феодорит підкреслює, що образи зазвичай неадекватні оригіналу. Лише Син Божий є живим, єдиносутнім і досконалим образом Отця[312], усі ж інші образи можна назвати так лише умовно[313]. Образ онтологічно відмінний від прототипу, тому він не здатен

---

[309] З цієї ж причини феміністична критика тішиться дуалістичною антропологією Августина, за якою образ Божий обмежується людською душею; розумну душу мають і чоловіки, і жінки, а отже жінка є такою само людиною, як і чоловік [Wolfskeel 1976].

[310] Лєнка Карфікова вважає антропологію Григорія більш гармонійною [Карфикова 2012], гл.10; натомість Марія Пшишихофська у доповіді на львівському колоквіумі *Imago Dei* (2019) показала, що Григорій справді виключає тіло зі свого уявлення про образ Божий.

[311] *De opif.*,17: PG 44, 188-189.

[312] На 1Кор.1:15.

[313] Це унаочнює мистецтво, де «усякий образ має подібність до первообразу, але, маючи вигляд його частин, не має діяльності (ἐνεργείας), бо позбавлений душі, яка приводить в рух тіло», *Quest. In Gen.*, 20/21 [Petruccione 2008, p. 53].

діяти, як первообраз[314]. Так і в людині – образ Божий дає їй ім'я Бога[315]; проте, не розділяючи Божого єства, людина «має лише ім'я, але позбавлена самої речі»[316].

Однак цю апофатичну деконструкцію Феодорит докладає не лише до смертного тіла, а й до безсмертної душі. Виявляється, що обмежений людський ум також неадекватний неописаному (ἀπερίγραπτος) Божому уму. Хоча людський ум «миттю облітає і схід, і захід, і північ, і південь, і небесне, і підземне», насправді йому далеко до безмежності Творця, адже він охоплює все «не сутністю, а лише уявленням» – віртуально, а не реально[317]. Взагалі, людська душа не є непіддатною змінам[318]. Отже адекватний образ Божий марно шукати не лише в тілесному, а й у душевному устрої людини. А відтак, немає підстав обмежувати цей пошук невидимою стороною людської екзистенції. Хай людина – недовершене відображення Свого Творця, але вона *вся* є Його образом. Людина належить як видимому, так і невидимому створінню, і таким чином поєднує їх. Натомість, Творець не *належить* ані видимому, ані невидимому, але все належить Йому і поєднується Ним.

Риза чи храм? Метафори тілесності в антіохійській традиції. Складні концепції антіохійців щодо образу Божого в людині не були абстрактними умоглядними побудовами, а втілювались у поетичних метафорах, добре зрозумілих загалу. Це було особливо нагально в добу христологічних полемік, коли співвідношення душі й тіла в людині поставало найточнішою аналогією співвідношення природ у Христі, адже «поєднання

---

[314] Подібну ідею висловлює і Нарсай: «Бог обдарував смертного Адама усім: і фізичним складом і силою, і тим, що Він назвав його "своїм власним образом" і об'єднав ним усе, що існує. Образ подібний до Творця, однак *номінально, не за природою*». *Homélies de Narsaï sur la création* III, 241-242, 281-283, 295-299, с. 599, 601, 603, укр. пер.: [Гаврилик 2020] (курсив мій).

[315] Схоже, що Феодорит – як пізніше іконошанувальники – апелює тут до надпису на іконі чи царському портреті, без яких зображення вважалося недійсним.

[316] ὁ δὲ ἄνθρωπος, ὡς εἰκών, τοὔνομα ἔχει μόνον, ἐστερημένος τοῦ πράγματος. *Quest. In Oct. (In Gen.),* 20/21 [Petruccione 2008, vol. 1, p. 57].

[317] *Quest. In Oct. (In Gen.),* 20/21 [Petruccione 2008, vol. 1, p. 57].

[318] «адже душі, хоча й безсмертні, але не незмінні, а піддані численним і частим перемінам, насолоджуючись то одним, то іншим», *Ep.* 145. Це ж вчення про змінність (ба й тлінність) душі висловлює і преп. Максим Сповідник.

душі й тіла в нас є подобою Воплочення Слова»[319]. Зіткнення «кореневих метафор» – александрійської метафори «іпостасного єднання» і антіохійської метафори «оселі Логоса» – Я. Пелікан вважає головним нервом конфлікту, що на тисячоліття розділив християнський світ [Пеликан 2009, т.1, с.235-243].

Свою улюблену христологічну метафору антіохійські автори позичили безпосередньо у євангеліста Іоана: *Слово плоть бысть, и вселися в ны* (Ін. 1:14)[320]. Церковно-слов'янський переклад чи не найточніше передає оригінал: ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν. Бог-Слово пробуває не просто «з нами», «між нами» чи «серед нас», як подають сучасні переклади, а саме «в нас» – тобто в людському єстві Ісуса. Ще точніше було б сказати: *Слово створило скинію в нас*. У Воплоченні людська тілесність і людське єство загалом постало *храмом*, місцем, освяченим *присутністю* Божества[321].

У перспективі такого гуманізму, відкрити справжнє обличчя людини означає не виявити її власне приховане нутро, а радше розглянути її як сосуд зовсім Іншого щодо неї. Як повідомляє Іоан Богослов (Ін. 2:25), Ісус не потребував рекомендацій щодо своїх послідовників, *бо Сам знав, що́ в людині* (τί ἦν ἐν τῷ ανθρώπῳ), – а не «що то за людина». В цьому сенсі патристичний гуманізм значно більш динамічний, аніж секулярний – наприклад, античний чи ренесансний, – адже він ставить питання, відповідь на яке криється у непроглядній безодні вічно мінливого людського серця[322].

Метафора внутрішнього світу людини як оселі чи храму освячена давньою біблійною традицією. Храм був справжнім серцем біблійного і постбіблійного юдаїзму. Сполучаючи релігійну, урядову, національно-символічну, економічну та інші функції, він займав близько чверті Єрусалима;

---

[319] Анастасій, *In const. hom.* 1.1: PG 89. 1145.

[320] Для богослов'я «іпостасного союзу» цей вірш також був засадничим, але воно акцентувало на його першій половині, тоді як для антіохійців важлива була друга половина. Серед інших ключових місць богослов'я «оселі Логосу» - Ін. 2: 19 і Кол.2.9 [Пеликан 2009, т.1, с.235, 240].

[321] Грецьке «скинія» (σκηνή) походить від гебр. *шхіна* (שְׁכִינָה), оселення, пробування, присутність.

[322] Цю тему найпослідовніше трактує невідомий автор Макаріївського корпусу, ймовірно, пов'язаний із сирійською традицією, див. [Горяча 2019].

тож «це було не так місто з Храмом, як Храм із містом». З іншого боку, євреї не без підозри сприймали Другий Храм, відновлений «несправжнім» царем Іродом. «Двоїсте ставлення до другого Храму», а надто знищення цієї споруди римлянами у 70 р. спонукало заміщати реальний Храм його символами. У юдейській діаспорі функції Храму дедалі більше перебирала Тора (зі 135 р. – офіційно) [Райт 2013, с.294-5]. Як не дивно, християнська громада далеко не одразу здогадалася перенести символізм єрусалимського Храму на свої церкви, переважно наслідуючи греко-римську архітектуру. Тому біблійний образ Храму у християнстві був інтеріоризований: його діяльним символом ставала сама людина[323].

Отже, метафора людини як храму має поважне біблійне походження. Тим не менш, вона тривалий час залишалася каменем спотикання. Причини цього стають зрозумілими при порівнянні її з паралельною метафорою *ризи*. Образи храму та ризи часто сусідують у патристичних текстах, проте вони все ж відсилають до зовсім різних семантичних сфер. Кажучи про те, що душа «одягається» в тіло[324], давні автори мали на увазі античний незшитий одяг, який сам по собі жодної форми не має[325]. Він може велично огортати тіло, проте, знятий з власника, перетворюється на безформне ганчір'я[326]. Одяг – символ нетривкості усього зовнішнього. Тож нема нічого дивного, що антропологічну метафору плоті як ризи (ἱμάτιον) дослідники пов'язують із оригенізмом, для якого тіло не має особливої ваги[327].

Архітектурна метафорика передбачає зовсім інше сприйняття тіла. Споруда є значно більш самодостатнім, субстанційним образом, ніж одяг, –

---

[323] Звісно не вперше. Дослідники припускають іранське походження цього юдейського образу [Kittel 1972, p. 337-377; Бартоліні 2017, с. 69].

[324] Характерне христологічне вживання цієї метафори можна знайти у трактаті св. Іполита Римського *Про Христа й Антихриста,* 4.

[325] Утім, Золотоуст навіть цю метафору сприймав досить «субстанційно», згадуючи одяг візантійського монарха, «який видається ще величнішим завдяки шатам, багряниці й коштовному камінню, що вкриває всю праву сторону і застібку хламіди, і виблискує від діадеми на самій голові» (*In Babylam mart.,* 6: PG 50.542).

[326] Так біблійні автори уявляли собі катаклізми останніх днів, коли *небеса постаріють, як риза, і як одяг згорнеш їх, і зміняться* (Пс. 101:26; Євр. 1:11-12).

[327] Зокрема, [Perczel 2006-2007] спирається на цю метафору, доводячи оригенізм автора.

навіть якщо йдеться про переносне шатро, яким була старозавітна скинія. Звичайно, залишений дім занепадає, а залишений храм лякає *мерзотою запустіння* (Дан.9:27; Мф.24:15 та ін.) – але навіть він має *щось*: мабуть, саме те, що Вальтер Беньямін називав «аурою». Звісно, візантійці не знали романтичного зачарування поезією руїн[328] – однак все ж не могли не відчувати, що навіть зруйнований дім, а надто храм, має виразний буттєвий статус, – хочеться сказати: «має своє обличчя».

Власне, в цьому й полягає головна проблема метафори тіла як храму. Якщо метафора одягу недостатньо буттєва, щоб описувати людське єство чи людське тіло, то метафора скинії аж надто буттєва, навіть «іпостасна» (ἐνυπόστατον). Ця проблема стала впадати в очі під час христологічних дебатів V ст., де на кін було поставлено не лише розуміння людської природи Христа, а й розуміння людського єства як такого. І саме тут виявилися обмеження обох метафор, що в певному сенсі й призвело до масштабного розколу, не зціленого досі. Адже метафора, як безпосередній сигнал з тієї точки, де народжується думка, *оприявнює* нюанси, які може ретушувати сухе концептуальне мислення.

Розуміючи «іпостась» як конкретну реальність, Аристотелеву першосутність (πρώτη ουσία), послідовники Несторія гіпостазували людську природу Христа й наділили її власним обличчям, прийшовши до вчення про «двох Синів». Неоднозначні висловлювання щодо вселення Логоса у «Свій храм» чи «Свій дім»[329] відзначають вже в таких діячів, як свт. Євстафій Антіохійський, один із отців Нікейського Собору[330], – а надто у Діодора Тарсійського, Феодора Мопсуестійського чи, тим більш, Несторія[331].

---

[328] Вони не бачили у розвалинах античних храмів жодної «шляхетної простоти і спокійної величі». Іоан Золотоуст міг кепкувати із закинутих язичницьких капищ, де стоять запилені істукани і бігають павуки, із зарослих травою куп давнього каміння, що здалеку скидаються на купи сміття (*In S. Babylam mart.,* 7: PG 50, 544).

[329] τὸν ἴδιον ναόν. Свт. Євстафій Антіохійський, *На Прем*. 8:22 (PG 18, 681C).

[330] Як стверджує Селлерс, утім, без точного посилання, Євстафій називає цей «храм» «Людиною Христа» [Sellers, 1940, p.123].

[331] Див. там само.

Дорога діофізитам метафора скинії стала викликати підозру в їхніх опонентів[332]. Щоб реабілітувати свою інтелектуальну традицію, антіохійці були змушені виправдовувати цю ключову для них метафору. Цим зайнявся блж. Феодорит Кирський. У своєму діалозі *Ераніст* він здійснив патристичне дослідження цієї теми, досі актуальне за методологією та отриманими результатами – зокрема, тому, що він мав у своєму розпорядженні тексти, які не збереглися до нашого часу[333]. Феодоритові вдалося показати, що людську природу Христа порівнювали зі скинією чи храмом Божества новозавітні автори, численні отці Церкви[334], причому не тільки антіохійські, як-от свт. Іоан Золотоуст або свт. Флавіан Антіохійський, але й александрійські, як свт. Афанасій, і західні, як св. Іполит Римський чи свт. Амвросій Медіоланський.

Наведені Феодоритом висловлювання Золотоуста наочно демонструють, як догматичні формулювання народжуються з метафори:

Але яке ж це вмістилище, в якому Він оселився? Послухай, що пророк каже: *відновлю скинію Давидову занепалу* (Амос. 9:11). Занепало, насправді занепало незцільним падінням єство наше і мало потребу в цій єдиній могутній десниці (…) І Він назавжди оселився в цій скинії (…) Я кажу не про зміну цієї незмінної Сутності, а про вселення і перебування Її (серед нас). Те, що мешкає – не те ж саме, що помешкання, а є дещо інше; одне вселяється в іншому; інакше не було б і вселення, – бо ніщо не вселяється в самому собі. Інше, я кажу, стосовно єства. Через поєднання і спілкування Бог Слово і плоть є одно,

---

[332] Присвячені їй дебати донесла до нас, зокрема, Бібліотека патріарха Фотія, який цитує дискусію між свт. Єфремом Антіохійським і Домном про слова *и вселися в ны*: Codex 229 (ed. Bekker: p. 256a ff)

[333] Наприклад, догматичні твори Євстафія Антіохійського дійшли до нас тільки в тих фрагментах, які навів у своєму тексті Кирський єпископ. За цим текстом вони й опубліковані у 18 томі *Патрології* Міня.

[334] Зокрема він посилається на діалог Господа з юдеями про руйнування і відновлення храму Його тіла (Ін.2:19). Як зауважує дослідник, «Феодорит багаторазово повертається до (цього) вірша…, щоб довести, що Ісус був "одночасно безпристрасним і підданим стражданню, смертним і безсмертним, з одного боку, стражденним і смертним як людина, з іншого боку, безпристрасним і безсмертним як Бог… Тому ми вклоняємося Синові, але споглядаємо в Ньому кожне єство в його досконалості – як те, що сприйняло, так і сприйняте, як Боже, так і Давидове"» [McCollough 1984, p.35]

не в тому сенсі, що відбулось якесь змішання чи знищення природ, а в тому, що утворилося певне невимовне і неописане єднання їх[335].

Феодорит простежує, як за десятки років до Ефеського та Халкідонського Соборів і пов'язаних із ними полемік в антіохійській думці вже формувалося цілком ортодоксальне – і, водночас, цілком самобутнє – розуміння Воплочення.

Архітектурне розуміння христології обумовлює відповідну антропологію, де людина може поставати храмом Божества. На її основі виник і настільки ж своєрідний антіохійський гуманізм, якому властиво, зокрема, споглядати людське тіло не як знавіснілу темницю душі, а як *скинію*, в тіні якої відбувається зустріч і єднання душі з Богом. «Вони стали внутрішніми кімнатами (ταμιεῖα) Бога, Його чистими прихистками (καταγώγια)», – каже Дамаскин про святих, «одушевленні храми Бога, живі Божі оселі (σκηνώματα)»[336]. Саме ці «криївки» дозволяють Творцеві перебувати інкогніто у вирі Свого створіння.

Однак було б помилкою вважати, що в рамках такого антропологічного ідеалу людина «не належить собі». Якраз навпаки: усякий екстатичний містицизм чужий як грецькій, так і антіохійській патристиці. Золотоуст із гіркотою відгукується про стани, коли людина, як-то кажуть, «не в собі» (Οὐκ εἶ ἐν σεαυτῷ), або, прийшовши в якесь місце, подумки перебуває не там (Οὐκ ἦσθα ἐνταῦθα). Щоб запросити Бога як гостя в оселю свого серця, необхідно якомога повніше «належати собі», «бути в собі». *Ось, стою при дверях і стукаю; якщо хто почує голос Мій і відчинить двері, увійду до нього, і буду вечеряти з ним, і він зі Мною* (Одкр. 3:20): Бог приходить лише туди, де Його чекають. «Отже будьмо в собі!» (Γενώμεθα τοίνυν ἐν ἑαυτοῖς) – закликає св.

---

[335] (…) Διαπαντὸς κατοικεῖ τὴν σκηνήν· (…) Τὸ δὲ σκηνοῦν οὐ ταὐτὸν ἂν εἴη τῇ σκηνῇ· ἀλλ' ἕτερον ἐν ἑτέρῳ σκηνοῖ· ἐπεὶ οὐδ' ἂν εἴη σκήνωσις. Οὐδὲν γὰρ ἐν ἑαυτῷ κατοικεῖ. Ἕτερον δὲ εἶπον κατὰ τὴν οὐσίαν. Золотоуст, *In Jn.* 11.2: PG 59, 80; Феодорит, *Ераніст*: [Ettlinger 1975, p.175].

[336] *De fide orth.*, 88.

Іоан[337]. По суті, тут уже проглядаються інтуїції пізнішого руху ісихастів, які ретельно намагалися не розпорошуватися, облітаючи умом цілий всесвіт, а зусиллями молитви утримувати ум в осерді тіла – в серці. Власне, на це примирення інтелектуального і тілесного, припинення «війни між душею і плоттю» націлена уся антіохійська аскетика[338]. Не тікати від себе, *бути в собі*, приймати себе, цінувати своє єство *усе цілком* як дар Творця – можливо, це і є головна антропологічна максима Антіохії.

Отже, антіохійська метафорика людського єства як храму виражає властиве цій школі благоговіння перед гідністю кожної людини як безпосереднім відображенням Її Творця. Хоч цей образ не є точним – бо ніщо не адекватне Богові, – він, на думку більшості антіохійців, охоплює *усе* єство людини: видиме й невидиме. Відтак, її смертне і вразливе тіло заслуговує не меншої пошани, ніж безсмертна душа. Така увага до матеріального виміру людськості загрожує філософськими ризиками, яких не знає абстрактніше мислення александрійців. Адже вкладене в людину прагнення тілесного панування у матеріальному світі загрожує конфліктами між статями, народами, расами тощо. Антіохійські богослови не без труднощів, але цілеспрямовано намагаються розв’язувати ці головоломки матеріальності, не зраджуючи обрію єдності людського роду. Зокрема, те, що приймають за сексизм антіохійців, насправді здебільшого виявляється сексизмом Павлових послань, який часто-густо не влаштовує екзегетів цієї школи. Їхні сміливі перетлумачення авторитетних писань мають на увазі реабілітацію жіноцтва та «рівночесність» статей. Водночас, готовність антіохійських мислителів вдаватися до подібних «слизьких» проблем виражає загальне дерзновення мислити тілесно, мислити зі свого конкретного тіла, мислити як цілісний і унікальний образ Божий. Тут, як і в інших подібних ситуаціях, вони розвивають свою самобутню антропологію, обережно торуючи власний шлях поміж протилежними інтелектуальними трендами. На думку антіохійців,

[337] *In Eph*. 5.4: PG 62, 42.
[338] *In Gen*. 8, 1.1: PG 54 581.

образ Божий не обмежується ані видимим, ані невидимим єством людини. Людської гідності жодним чином не применшують ані розумові, ані фізичні вади, адже кожна людина без винятку є недовершеним, але цілісним образом Творця.

2.2. «Земні ангели» і «люди, що на землі»

Яскрава відмінність візантійського природознавства від античного та сучасного полягає в тому, що поруч із матеріальними природами воно розглядає також і природи нематеріальні — зокрема, єство ангелів. Таке природознавство могло досить безпосередньо відбиватися на соціальних практиках, оскільки частину візантійського суспільства вважали безпосередньо пов'язаною з ангельським єством. «Земні ангели і небесні люди» — так традиція[339] називає святих монахів і монахинь. Чернечий рух постав як реакція церковного «імунітету» на масштабне обмирщення Церкви, зворотний бік християнізації імперії. За парадоксальним спостереженням Г. Флоровського, масштабний чернечий рух IV ст. був *мирянським* рухом, в тому сенсі, що він походив знизу, не будучи ініційований ані церковною ієрархією, ані іншими офіційними інстанціями[340]. Спостерігаючи, як Церква, *сіль землі*, втрачає *силу* (Мф. 5:13-16), монахи самі прагнули стати сіллю нетління, яка б освячувала цілу громаду. Далеке від усяких кар'єрних міркувань, це «сповнене поезії життя»[341], на думку Феодорита, є чистим втіленням несамовитої і безкорисної любові до Христа[342]. Ніщо інше, як контркультурний спосіб життя чернецтва, не готового підлаштовувати євангельські ідеали до звичок свого суспільства, оточив його ореолом іноприродності.

---

[339] починаючи з *Житія преп. Сави Освяченого* (58) авторства Кирила Скіфопольського (VI ст.).

[340] Це спостереження зі статті «Империя и пустыня» [Флоровский 1998] розвинула с. Васса Ларіна у своїй доповіді на Успенських читаннях 2020 р., присвяченій монашому та монахоподібному (*monastic-like*) служінні в сучасному світі.

[341] Так називав чернецтво старець Порфірій Кавсокалівіт.

[342] Див. його слово *Про божественну любов*.

Однак, як і решта історичних контркультур, чернецтво невдовзі зустрілося зі спокусою вписування в структури панівної культури на почесних правах духовної еліти. Філософський шлях такого вписування чернецтво позичило у двох нехристиянських течій – з одного боку, міжзавітної юдейської містики та, з іншого боку, неоплатонічної філософії. Імовірно, саме на їх перетині постав християнський неоплатонізм пс.-Діонісія Ареопагіта (V-VI стт.), де ангели є посередниками між Богом і людьми у жорсткій ієрархії буття[343]. Запроваджений ним паралелізм між церковною та небесною ієрархіями[344], по суті, закріпив за монахами монополію на посередництво між небом і землею — навряд чи на користь для самих монахів. Поляризацію між монахами і мирянами як між християнами першого і другого ґатунку називають трагічним викривленням первинних інтенцій чернечого руху [Флоровский 1998].

Образ «земних ангелів» зберігає свою метафоричну потужність лише доти, доки зберігається семантична напруга поміж двома його полюсами — двома різними і самобутніми природами. Візантійці та їхні спадкоємці надто часто втрачали це смислотворче розрізнення, зводячи метафорику ангелоподібності до мрії про *перетворення* людини на ангела. Але якщо свята людина має *перестати бути людиною*, тоді чому Бог прийняв на себе саме людську природу, а не ангельську? Мабуть, єдина патристична школа, яка не боялася цих питань — Антіохійська школа; і саме в ній зародилося бачення чернецтва як суто *антропологічного* ідеалу.

До чернечого руху належить переважна більшість візантійських письменників. Тож історія Антіохійської школи, як і інших шкіл середньовічної філософії, — це історія, головним чином, про монахів, розказана монахами і часто для монахів. І все ж, у цій історії про «земних

[343] Л. Хартадо показує, що «тенденція до організації ангельських сонмів у певну ієрархію була характерною ознакою юдаїзму періоду після полону» [Хартадо 2016, с. 75].

[344]Див. трактати *Про небесну ієрархію, Про церковну ієрархію*. Ю. Чорноморець розглянув ці трактати, приписувані ним александрійському богослову Іоанові Філопону, як «свідому й вдалу спробу заснувати традицію християнського неоплатонізму» [Чорноморець 2010, с.48].

ангелів» фігурують також і «люди, що на землі», як Феодор Мопсуестійський називає (передусім) мирян.

Взаємини «земних ангелів» і «людей, що на землі» складалися в Антіохійській Церкві унікальним чином. З одного боку, ця Церква дала одні з найвищих взірців аскетичної практики та аскетичної словесності. З іншого боку, саме в Антіохії суворі подвижники сусідували з жителями столиці, і спілкування поміж монахами та мирянами було тісним, як ніде [Canivet 1977, p.10-11]. «Багатолюдна» (πολυάνθρωπος) і різноманітна Столиця Сходу, в певному сенсі, спонукала навіть монаха «не замикатися в самому собі, але неодміно виходити з усамітненого самоспоглядання і вдаватися до активної діяльності» [345]. Антіохійський врівноважений погляд на співвідношення ангельської та людської природ великою мірою ламає стереотипи щодо нездоланної прірви поміж чернецтвом та мирянами у візантійській Церкві, на яку нарікають сучасні богослови.

У цьому підрозділі ми спробуємо подивитись на монахів і мирян у контексті питомо візантійського порівняння природ — людської і ангельської. Ми окреслимо особливості співіснування монахів і мирян в Антіохії, простежимо вплив антіохійської антропології і ангелології на відносини між цими двома станами, а також розглянемо, яким чином місцеві практики благочестя плекали *людяність* у монахах і наближали *мирян* до ангельського життя.

Анахорети на барикадах. Специфічною ознакою антіохійського чернецтва є наближеність самітників до великого міста. Ця специфіка почасти зумовлена географічними чинниками, а саме близькістю пустелі до родючих місцевин, що в них розкинулася Столиця Сходу[346]. Антіохія, один із провідних торгових і культурних центрів свого часу, Париж пізньої античності, була

[345] Так професор Київської академії описував антіохійський досвід Діодора Тарсійського, посилаючись на характеристику, дану Антіохії імператором Юліаном (*Misopogon* 342) [Фетисов 1915, с.12].

[346] Однак географічна унікальність Антіохії не була єдиною причиною цієї своєрідності, адже подібна ситуація складалась і поблизу інших міст і селищ Сирії. Феодорит оповідає про анахоретів, що подвизалися поблизу Едесси, Зевгми, Карр, Кира, Теледи тощо.

оточена кільцем пустинних гір. Це давало змогу подвижникам-анахоретам селитися буквально в передмісті мегаполіса і все ж почуватися «як удома», насолоджуючись усіма принадами пустелі (ἔρημος). Аскети «могли дотримуватись етосу суворого подвижництва, набуваючи аури таємничої і священної інакшості, і водночас підтримувати постійні й нерідко глибоко особисті стосунки з сільськими та міськими жителями» [McCollough 1984, p.9]. Джерела згадують і преподобних, які подвизалися «в межах міста Антіохії», причому настільки численних, що назвати кожного окремо було б неможливо[347]. Близькість міста не заважала їм заглиблюватись у безодню споглядання, плодами якого вони охоче ділилися зі своїми гостями. Адже, на переконання Феодорита, такі плоди вирощують не лише безплідні пустелі, а й населені місця[348].

Найсуперечливішими рисами сирійського християнства вважають крайнощі в аскетизмі та у ставленні до шлюбу [Мейендорф 2012, с.136], — утім, саме антіохійські богослови спромоглися відповісти на ці крайнощі зваженим синтезом. З одного боку, сирійське чернецтво не менш від єгипетського відоме своєю суворістю. Притаманні йому форми аскези — стовпництво, життя просто неба, носіння вериг тощо — якнайповніше втілюють слова Христа: *коли хто хоче йти за Мною, нехай одречеться від себе й візьме хрест свій та йде за Мною* (Мф. 14:24)[349].

З іншого боку, сирійське чернецтво докорінно відрізнялося від єгипетського поглядами на суспільне життя. Центральний для єгипетських патериків мотив *втечі від людей* у серце пустелі[350], на цілі тижні шляху від поселень, мало властивий сирійцям. Втеча від людей із їхніми хаотичними волінням безпосередньо дорівнює преференції ангелам, які «мають єдину

---

[347] *Hist. relig. 14.1*.

[348] *Hist. relig. 4.1,* пор. [Canivet 1977, p.10-11].

[349] Водночас, вони традиційно жахають дослідників; тож за суворістю сирійське подвижництво подекуди класифікують разом із єгипетським, напр.: [Федотов 1991].

[350] «Тікай від людей – і спасешся», – цими словами голос із неба спонукав александрійського філософа Арсенія віддалитися в пустелю (*Apoht. patr.,* 2.3).

волю»[351]. Але антіохійські самітники, як правило, не цуралися своїх метушливих сусідів-мирян[352]. В *Історії боголюбців* Феодорита Кирського фігурують численні містяни й селяни, що окормляються у святих анахоретів. Мати Феодорита, вишукана аристократка, попервах навіть забувала, вирушаючи в прощу, змити косметику й познімати прикраси[353] (складно уявити прочанку, яка б не втратила макіяж, мандруючи пустелями Єгипту!). У Антіохії «монахи ставали дедалі більш звичною частиною міського середовища, і щоб поспілкуватися з ними, не обов'язково було вирушати до пустелі — монахи були географічно близькі й дедалі більше задіяні у життя міста, в політичному та інших відношеннях» [McCollough 1984, p.16]. Свт. Іоан Золотоуст, який провадив «життя подвижника і мученика… не в затворі в пустелі, а в житейській суєті, серед світу, на єпископському престолі, на кафедрі проповідника» [Флоровський 1931, с.258], по суті, переніс цю парадигму і в Константинополь.

Найбільш яскравим свідченням тісного зв'язку між сирійською пустелею і містом були драматичні події 387 р., описані низкою авторів[354]. Обурені різким підвищенням податків, антіохійці, після безуспішної спроби штурмувати палац намісника, зруйнували бронзові статуї імператорської сім'ї, що стояли біля воріт. Такі статуї були символом присутності самодержця у місці; образа їх прирівнювалася до нападу на самого імператора. Учасників акції — дорослих і дітей — було страчено негайно[355], але гнів Феодосія

---

[351] «Коли Арсенія питали, чому він так тікає від людей, він відповів: "Бог знає, що я вас люблю, але я не можу жити з Богом і з людьми. Все незліченне воїнство Небесне має єдину волю, а в людей їх багато; тож я не можу залишити Бога, щоб бути з людьми"» (*Ibid*). Це ж почуття красномовно озвучує М. Коцюбинський: «Мене втомили люди. Мені докучно бути заїздом, де вічно товчуться оті створіння, кричать, метушаться і смітять (…) Хто дасть мені втіху бути самотнім?», *Intermezzo*.

[352] Звичайно, це правило мало й свої винятки на кшталт преп. Маркіана, який оселився в «самому серці пустелі…і розірвав усяке спілкування з людьми», *Hist. relig. 3.2*.

[353] За що вислухала нотацію від преп. Петра. *Hist. relig.* 9.6.

[354] Свт. Іоан Золотоуст, *Ad popul. Ant*. 17.1, Феодорит, *Hist. relig*. XIII.7, Лібаній *Orat*. XIX F.

[355] «Одні загинули від меча, інші випустили дух на вогнищах, треті розтерзані були звірями, і навіть тих, хто був прямо дітьми, не врятував сам цей вік, бо виявився марним для них відлік років». Лібаній, Orat. XIX F 37.

загрожував усьому місту: всього через три роки він без вагань знищив від 7 до 15 тисяч неповинних солунян за безпорядки в їхньому місті. Антіохію від подібної долі врятувало лише заступництво монахів. Словами Золотоуста, «вони залишили свої хижки та печери і зійшлись звідусіль, наче ангели, що спустилися з небес», готові пролити свою кров, щоб звільнити затриманих співгромадян. Феодосій не міг дозволити собі проігнорувати це втручання, хоча б із міркувань престижу[356]. Так «за один день… вони припинили лихо і повернулися до своїх домівок»[357]. Така діяльна турбота привернула до Церкви навіть язичників, які приходили в ці дні слухати Золотоуста [Kelly 1995, p.81-82; Sandwell 2007, p.54].

Складно сказати, наскільки монахи переймалися політичним підґрунтям подій, але вони виявили в цій критичній ситуації живе чуття спільності з жителями свого міста (як і єп. Флавіан і сам Золотоуст, що теж зробили чимало для врегулювання конфлікту). Ці події, звісно, свідчать про зростання авторитету чернецтва у пізній античності; але також вони виявляють соціальний вимір антіохійської духовності та відбивають антіохійське бачення стосунків між людьми і ангелами[358].

Мотивація несподіваної соціальної активності монахів висловлена у *Житії* одного з них — преп. Македонія, який сказав воєначальникам (сирійською, через перекладача): «Полагодити і поставити на місце мідні статуї нам легко і просто, але навіть для царя неможливо повернути до життя омертвлені тіла. І що я кажу про тіла? Адже ми не здатні створити й жодну волосинку»[359]. В іншій версії Македоній ще більш явно зіставляє рукотворний образ земного царя з нерукотворним образом Царя Небесного: «скинуті статуї

---

[356] Лібаній, *Orat*. XXX F.5

[357] *Ad popul. Ant*. 17.1. Обох письменників підозрюють у тенденційності: якщо Золотоуст приписував успіх виключно заступництву монахів та свт. Флавіана, то Лібаній вважав це заслугою своєї промови [Sandwell 2007, p.58].

[358] Тут напрошується певна паралель із Житієм преп. Антонія, який вибрався до Александрії, щоб особисто засудити аріанство. Утім, ця паралель є водночас контрастом: Антоній жертвує своїм спокоєм заради спасіння *душ* своїх земляків, антіохійські аскети – заради спасіння *тіл*.

[359] Феодорит, *Hist. relig*. XIII.7.

знову поставлені і відновили свій вигляд, справу полагодили вельми швидко — а ви, якщо вмертвите образ Божий, як зможете виправити зроблене, як воскресити загиблих і повернути душі в тіла?»[360] Отже, антіохійські монахи, «наче ангели», зійшлися до буремної Антіохії саме через благоговіння перед людською *тілесністю*, ясно споглядаючи образ Божий у кожному жителі міста.

Ангельський образ чи образ Божий? В усій православній агіографії міцно закарбувалося александрійське бачення святості, де ангелоподібність ченців фігурує як досягнення людиною своєю *справжньої суті*. Як засвідчують численні житія, цей підхід вимагає «повставати на своє єство», «перемагати (людську) природу», «умертвляти своє тіло, неначе чуже» — одне слово, викорінювати у собі всі ознаки людяності, *буквально* наближаючись до стану безплотних духів.

Однак у руках антіохійців образ «земних ангелів» зазвичай має дещо іншу функцію: він постає *метафорою* в найсильнішому сенсі слова — тобто тропом взаємонакладання двох незводимих один до одного образів, порівнянням двох цілком різних і самодостатніх природ. Врівноважене соціальне бачення антіохійців, що не знецінює мирян перед ченцями, укорінене в їх врівноваженому погляді на створені природи, що не знецінює людей перед ангелами.

Як би антіохійські монахи не захоплювались неземною красою ангельського єства, сама по собі безплотність ніколи не була їхнім аскетичним ідеалом. Вже на початку II ст. Ігнатій Богоносець уподібнював надмірних любителів усього безтілесного — демонам, які теж є безплотними: «Самі вони примари (δοκεῖν), і як міркують вони, так і станеться з ними, безтілесними і демонічними»[361].

---

[360] Золотоуста, *Ad popul. Ant*. 17.1.

[361] ἀσωμάτοις καὶ δαιμονικοῖς, – так Ігнатій обзивав докетів, що вважали примарними Страсті Христа, *Smirn*. 2.1.

Антропологічний максималізм антіохійців не обов'язково означав мінімалістичну ангелологію. Радше навпаки: єство ангелів саме по собі вище від людського єства; однак завдяки дивовижній божественній «примсі», людська природа «перестрибує»[362] ієрархічні ступені, підносячись до свого Творця. Антіохійці кажуть не про *сутнісну* перевагу людської природи над ангельською, а радше про особливе *благовоління* Бога до людства, яке Він *по благодаті* унікальним чином наближує до Себе. Золотоуст заявив цю тему вже в перший рік свого проповідництва, у проповідях на Шестоднев:

Це людина — велика і дивовижна істота (ζῶον), і дорожче Богові від усього створіння, ради якої небо, і земля, і море, і решта створеного; людина, спасіння якої Бог так жадав (ἠράσθη), що заради неї не пощадив і Єдинородного, і не припиняв усе робити й влаштовувати, допоки, вознісши її (на небо), не посадив праворуч від Себе[363].

Ця необумовлена прихильність Бога до людини виявляється ще до її появи, коли, створивши без порадника вогненне й розумне єство безплотних, Бог «радиться і розмірковує» щодо створення людини[364]. Золотоуст наголошує, що радниками Отця тут були не ангели, а Син і Дух[365]. Людину, і тільки її, створено на образ Божий, якого не мають ангели[366]. Якщо ж людину пов'язує з Творцем така виняткова співобразність, — це має означати, що християнський аскет має стати не так *земним ангелом*, як справжньою *людиною*. В цьому сенсі, «аскетичний рух, із його дисципліною тіла і дбайливим ставленням до нього, відображує імпульс Воплочення» (а зовсім не *розвоплочення*) [Frank 2008, p.531].

Золотоуст доходить аж до відкидання однієї із засадничих тем неоплатонізму — ідеї (необхідного) посередництва ангелів між Богом і Його

---

[362] В оригіналі: «обминає» (περέβη). Золотоуст, *In Eph.*, 3.2

[363] *In Gen. (orationes 8)*, 2.1. Ця ж тема звучить і в Золотоустових гоміліях на Вознесіння; здається, саме з них тема піднесення людини понад ангелами увійшла до літургійної поезії цього свята. Пор. Стихири Вознесіння.

[364] *In Gen.*, 4.6

[365] *In Gen. (orationes 8)*, 2.1.

[366] Див. підрозділ II.1.

смертними співбесідниками. На його думку, відання Божих таїн — уділ самого лише Святого Духа, «й ані ангел, ані архангел, ані інша яка створена сила не надасть… цього дару» (*In Eph*., 3.1). Стосунки Бога з кожним конкретним створінням — це їхня особиста справа, у якій посередники не є необхідними (хоч іноді вони й можуть бути доречними). Це міркування, цілком укорінене в Новому Завіті (див. 1Кор.2:10), власне кажучи, підважує грандіозну неоплатонічну теологію небесної та земної ієрархій, неперевершено сформульовану Ареопагітом. Під питанням опиняється ареопагітична гносеологія, де людина отримує пізнання Надбуттєвого Творця виключно через вищі щаблі створеного буття — ангельські чини. Під питанням опиняється й ареопагітична еклезіологія, де паралелізм ієрархій небесної і земної Церкви виправдовує підкреслену стратифікацію церковної громади [див. Ю. Чорноморець 2010, с. 103-106].

Звичайно, тут слід утриматися від поспішних висновків. Антіохійські богослови далекі від усяких спрощень і чутливі до багатогранності Святого Письма й багатства містичного досвіду Церкви [367]. Зокрема, в Євангелії Золотоуст знаходить безпосереднє свідчення про ангелів-хранителів, невидима присутність яких вимагає шанувати «незначних» світу цього (Мф. 18:10)[368]. Однак таке балансування поміж александрійським «ангелоцентризмом» і сирійським антропоцентризмом зрештою приводить антіохійців до вельми врівноваженого бачення.

Що ж було раніше: шлюб чи безшлюбність? Двоїстість антіохійського вчення про людей і ангелів безпосередньо відображується у двоїстості їхніх поглядів на шлюб і дівоцтво. Найбільш яскравий теоретик шлюбу і дівоцтва в Антіохійській школі і либонь в усій східній патристиці — свт. Іоан Золотоуст — не перше століття спантеличує вчених, які вбачають у

[367] На думку Діодора, *з'явлення синів Божих* очікують, згідно з ап. Павлом, не бездушні створіння, а безплотні сили, що керують ними. *In Rom*. 8:19.
[368] *In Mat*. 59.4; пор. *In Act. apost*. 26.3.

ньому то унікального апологета подружнього життя[369], то його завзятого ворога. Уже А. Гарнак у 1889 підкреслював, що антіохійці, на відміну від інших грецьких отців, не вважали безшлюбність, і загалом аскезу, природним станом людини, а радше підносили її як надприродний подвиг [Harnack 1909]. Протягом наступного століття цей погляд відносно усталився. Помірковані апологети «сексуальної революції» 60-70-х[370] уже вбачали у Золотоуста цілком безхмарне милування шлюбним життям. Однобічність цього аналізу викликала жорстку критику В. Лур'є, який доводив, що *єдиним* антропологічним ідеалом усієї патристики (включно із Золотоустом) є чернечий ідеал[371]. Однак Анатоль Мулар не дарма назвав Золотоуста «захисником шлюбу і апостолом дівоцтва» [Moulard 1923]. Насправді, Іоан відстоював святість шлюбу від надмірного аскетизму сектантів із не меншим запалом, аніж захищав безшлюбність від язичницьких і християнських огудників чернецтва[372].

Переважна частина дослідницьких пошуків (і манівців) щодо Золотоустового бачення шлюбу впирається у засадниче питання про *походження шлюбу*. Чи є шлюб наслідком гріхопадіння, чи ж передує йому?

---

[369] [Puech 1891; Григоревський 1901; Євдокимов 2011]. Павло Євдокимов навіть назвав свою книгу про шлюб словами свт. Іоана: *Таинство любви*. Походження цієї назви очевидне з іншої праці Євдокимова («Православие»): «Материя таинства – это взаимная любовь, которая содержит цель в самой себе, т. к. дар Святого Духа делает из нее "нерушимый союз любви", что позволяет святому Иоанну Златоусту дать великолепное определение: "Брак есть таинство любви"».

[370] на кшталт Д. Форда [Ford 1996].

[371] [Лурье 1993]. Його критика «маркузіанської» екзегетики поглядів свт. Іоана почасти слушна. Справді, дослідники часто приймали за антропологічний ідеал те, що у Золотоуста фігурувало всього лише як норма занепалого єства. Парадоксальним чином, у відповідь сам Лур'є наводить не помічені попередниками пасажі, де шлюб справді постає рівночесним із дівоцтвом (такі місця він переважно списує на бажання проповідника догодити мирській аудиторії – з чим неможливо погодитись). Водночас, головним обмеженням підходу Лур'є видається те, що розмова про мирянський ідеал святості зводиться в нього до питання про місце сексуальності в житті людини. Однак Золотоуст далекий від ототожнення мирянського – і навіть шлюбного – життя з простором вільної сексуальності. Його проповіді глибоко трактують різноманітні виміри життя сімейних і несімейних мирян – від педагогіки й домогосподарства до суспільної та політичної діяльності.

[372] Феодор Зісіс розглядає все вчення Золотоуста про шлюб крізь призму полеміки з гностицизмом [Ζήσης 1971, σ.136ff].

Неоднозначність біблійної оповіді допускає різні відповіді на це питання[373]. За одним сценарієм, шлюб заснований у Раю Самим Творцем, а отже є невід'ємним виміром людського буття. Водночас, за іншим сценарієм, шлюб виникає вже після гріхопадіння, а отже повернення до райського стану передбачає відмову від нього. Свт. Іоан Золотоуст є саме тим мислителем, який приймає обидва сценарії походження шлюбу — здавалось би, несумісні.

З одного боку, своєрідно сполучаючи біблійну оповідь про створення жінки (Бут. 2:20-25) із притчею Платона про розділену надвоє первозданну людину[374], Іоан розглядає шлюб як повернення «половини» до первинної єдності (пор. Мк. 10:8):

Тут знову таїнство любові (ἀγάπης μυστήριον)… Божа винахідливість (εὐμήχανον) на початку розділила одного надвоє і, бажаючи показати, що й після розділення вони лишаються одним (εἷς μένει), влаштувала так, що одного недостатньо для народження. Адже він поки що не один, а лише половина одного (ἥμισυ τοῦ ἑνός); тож ясно, що він не може народжувати дітей, як і раніше. Бачиш таїну шлюбу? Створивши з одного другу, цих двох знову створив — і досі творить — одним, так що тепер людина народжується від одного. Бо жінка і чоловік — то не дві людини, а одна людина[375].

Згідно з цим тлумаченням, шлюб походить із Райського саду, виникає одночасно з першою жінкою, і його автором є Сам Бог. Це настільки невід'ємний вимір людського буття, що цілою людиною можна вважати лише сімейну пару.

Однак у іншому місці Золотоуст не менш переконливо, теж на основі Писання, обстоює протилежну тезу: а саме, що шлюб не має первинного і онтологічного характеру. Звертаючись до того ж таки уривка (Бут. 2), св. Іоан

---

[373] Як відомо, Книга Буття пропонує не одну, а дві дещо різні оповіді про створення людини (Бут. 1:26-31 та Бут. 2:7-25). Тлумаченню цієї двоїстої оповіді свт. Іоан присвятив чи не найперший цикл своїх проповідей – *Вісім слів на Книгу Буття*, проголошений в Антіохії 386 р. – який користувався надзвичайною популярністю серед слов'ян.

[374] *Бенкет*, 189c-194d. Утім, Зісіс наголошує на відмінності бачення Іоана від цього поширеного міфологічного сюжету.

[375] *In Col*. 12.5: PG 62, 387.

знаходить там чоловіка і його помічницю жінку, — але не знаходить жодного слова про шлюбне єднання (γάμου λόγος) між ними[376]. Відтак, екзегет доходить висновку, що людське життя не є немислимим без шлюбу. Більше того, у Раю панувало дівоцтво. Якби не прикрий факт гріхопадіння, «хіть до любощів, зачаття, муки народження, пологи і загалом усяке тління були б чужими їх душі. Наче ясний струмінь, що тече з чистого джерела, жили б вони в тій оселі, оздоблені дівоцтвом»[377].

Відтак, шлюб є вторинним, він постає як відповідь на *смерть*; натомість дівоцтво є безвідносним до факту смертності[378]. Більше того, відтоді як людський рід успішно наповнив землю, від смерті його рятує не так видиме продовження життя у народженні дітей, як нетління праведності — й, передусім, дівоцтва (Іоан покликається на історію Ноя)[379]. Шлюб відповідає нинішньому вікові; натомість дівоцтво є явищем *есхатологічним*, що відповідає прийдешньому вікові — Царству Небесному. Замість усього, що вважається значущим нині, воно принесе «інший стан і спосіб життя»[380].

Цим баченням Золотоуст зобов'язаний своєму приятелеві Феодору Мопсуестійському (який колись під його впливом залишив намір одружитися і повернувся до чернечого життя[381]). На основі середньоплатонічного вчення Феодор розвинув теорію про «два стани» всесвіту (*катастази*, гр. κατάστασις, сир. *tuqqanâ* [382]). Згідно з цим поглядом, кожна людина має пережити дві стадії розвитку, переходячи від мінливості, вразливості й смертності до незмінності, безпристрасності й безсмертя. Лінією вододілу двох *катастаз* постає

---

[376] *De virg*. 14.1. Вираз «γάμου λόγος» можна зрозуміти і в більш онтологічному ключі, як «принцип шлюбу».
[377] Там само.
[378] *De virg.* 14, *In Gen*. 18.4.
[379] *De virg.* 19.1: PG 48, 547.
[380] ἑτέρα τις κατάστασις καὶ διαγωγή, *De virg.* 73. Див. також [Ζήσης 1971, σ.148].
[381] Проповіді *До Феодора мніха* (*Ad Theodorum Lapsum,* PG 47, 277-316) прийнято вважати листами Золотоуста Феодорові Мопсуестійському, який залишив був монаший шлях і вирішив одружитись [Quasten 1986, p.401]. Щодо ролі цього трактату в ранньомодерній Україні див. підрозділ IV.2.
[382] Про це вчення Феодора див. підрозділ II.1. Термін κατάστασις Золотоуст вживає більше сотні разів, Феодорит – десятки разів.

есхатологічна перспектива воскресіння. Отже, Золотоуст співвідносить шлюб із нинішньою *катастазою*, а дівоцтво — з прийдешньою.

Ці раптові зміни тональності (хоч у них можна вбачати й певні софістичні вправи) засвідчують, наскільки важко поєднувати в одному дискурсі чернечу і мирянську оптики, — навіть тому, хто має «золоті вуста». Утім, їх парадоксальне поєднання відбиває ту двоїстість, яка, за преп. Анастасієм Синаїтом, і становить «специфіку» (ἰδίωμα) людського єства: поєднання смертності (якій протидіє шлюб) із безсмертністю (яку вже тут і зараз втілює дівоцтво)[383].

Амбівалентність Золотоуста щодо шлюбу намагались пояснити еволюцією його думки — від ранньої монашої ревності до пізнішої апології життя мирян. Дехто намагався списати її на прагматичний вимір проповіді: мовляв, звертаючись до мирян, святитель «годував їх молоком», а звертаючись до монахів, уже пропонував «тверду їжу» як більш досконалим (пор.1Кор. 3:2). Але ці пояснення не спрацьовують. Одні з найпотужніших міркувань Золотоуста на користь шлюбу входять у цикл проповідей *Про дівоцтво* (*De virginitate*), що був звернений саме до чернечої громади[384]. Причому це відносно ранній твір, тому еволюційна теорія тут теж відпадає. Лишається визнати, що такі неоднозначності просто передають ту безодню людської екзистенції, яка реально і багатогранно відкривалася перед мислителем[385].

---

[383] Преп. Анастасій Синаїт, *Viae dux*, II.4.

[384] У проповідях *Про дівоцтво* Золотоуст раз-у-раз радикально змінює модальність мислення і висловлює дзеркально протилежні ідеї. Він то хвилюється, як би відмова від народження не призвела до жахливої демографічної катастрофи, – то докоряє тим, хто беруть на себе чужий клопіт, переймаючись чисельністю людства, і водночас «занедбують свою душу, ніби чужу». Адже кожен відповідатиме лише за власні справи, а не за демографічні зміни на планеті. Проповідник турбується про збереження цивілізації, – та невдовзі раптом зневажує усі її блага, згадуючи райську простоту Богоспілкування: «Не було тоді ані міст, ані мистецтв, ані будинків, – а ви й про це неабияк дбаєте. Утім, коли не було цього, це також не засмучувало і не травмувало (ἐνέκοπτεν) того блаженного життя, набагато кращого за оце» *De virg.* 14. Пор. *In Col*. 12. Відповідно, всього цього не буде і в прийдешньому віці, *De virg.* 73.

[385] Лур'є глузує над виявленим у Форда парадоксом: зауважуючи, що початок подружнього співжиття Іоан розташовує *після* гріхопадіння, патролог все ж вважає, що сексуальність як така *передує* гріхопадінню (обидві тези справді мають підґрунтя у екзегетиці Золотоуста, яка, своєю чергою, міцно спирається на Книгу Буття). Але тоді, як зауважує Лур'є, Рай

«Корінь нашого буття»: шлюб. Апологетика шлюбу в рамках бесід із монашою громадою — не такий уже й дивний жест, враховуючи, що позиція засудження шлюбу була властива цілій низці єретичних рухів, зокрема, сирійського походження[386], і, безумовно, не залишала байдужими певні кола православного чернецтва. Ймовірно, саме до таких слухачів звертався Золотоуст. Його цикл проповідей починається з думки, що дівоцтво єретиків — не подвиг: вони уникають шлюбу як зла, а уникнення зла не заслуговує вінців[387]. Труди ненависників шлюбу не просто марні, а й ведуть до загибелі, бо вони протиставляють власний закон Божому задуму[388]. «Хто огуджує шлюб, той урізає і славу дівоцтва. А хто схвалює шлюб, той ще більше підносить і висвітлює чудо дівоцтва» (*De virg.*, 10). Отже, дівоцтво цінне не як норма для всіх, а саме як унікальний хрест, освячення усього себе для Бога, і лише для Бога.

Цитуючи улюблені супротивниками шлюбу новозавітні пасажі (зокрема, 1Кор. 7:1, 7-8), Золотоуст підкреслює, що вони не можуть претендувати на статус універсальних заповідей. Якби це було так, людство було б приречене на зникнення, бо «смерть щоденно вбиває і вражає його, а це вчення не дозволяє відновлювати інших замість палих» [389]. Цей аргумент, імовірно, позичений Іоаном у Феодора Мопсуестійського, який вважає

постає місцем незадоволеного сексуального бажання [Лурье 1993]. Явна абсурдність такого висновку спонукає сформулювати питання інакше: що саме у первозданному людському єстві, яким його описують перші глави Буття, після гріхопадіння виродилось у грубу хіть?

[386] Передусім, енкратитам, засудженим на Трульському соборі. З гностичних кіл Сирії походять найяскравіші апокрифічні пам'ятки, що відкидають шлюб, зокрема, *Псевдо-Клементини* і *Діяння Юди-Фоми*, де апостол приходить на весілля царської доньки, щоб забрати молоду в земного нареченого і доручити її Небесному Нареченому [Мещерская 1990, с.130-134, пор. с.161-167].

[387] «Єретичок я ніколи не назву дівами…тому що вони стали утримуватись від шлюбу, визнавши шлюб безчесним». *De virg. 1.*

[388] «Труди заради дівоцтва у нас і в єретиків рівні, а може, в них ще й значно більші. Але плід цих трудів не однаковий… Адже ті обрали дівоцтво, встановлюючи супротивний Богові закон (ἀντινομοθετήσωσι τῷ Θεῷ), а ми це практикуємо, щоб виконати Його волю», *De virg. 2.*

[389] «Якби ми всі ревнували про це благо і не торкалися до жінок, все зникло би – і міста, і будинки, і поля, і мистецтва, і тварини й рослини (ζῷα καὶ φυτά)» (*De virg.*, 10.14, пор. *In Col*. 12.5). Можливо, екзегет має на увазі, що масштабні втручання у створене Богом єство загрожують не лише людству, а й довкіллю загалом.

розмноження «паліативом індивідуальної смерті» [Marzin 2011, p.11]. Цієї ж лінії думки тримається Феодорит Кирський[390]. Відмову Йосифа Прекрасного посягнути на шлюбне ліжко Потифара (Бут. 39: 8-9) він озвучує як вишукану похвалу шлюбу — переможцю смерті:

Споглядаючи це (Око Боже), жахаюся і лякуюся, і не терплю наруги над шлюбом, цим джерелом єства (τῆς φύσεως τὴν πηγὴν), дверима, що ведуть до життя, завдяки яким не меншає людський рід, які не дають смерті вгасити єство. Шлюб перемагає руки тої, що січе, новим насадженням, і долає серп тої, що жне, новими нащадками. Адже шлюб подібний весні, яка настає після грабунку зими і знов одягає оголене нею… Не ганьби ложе, що вдостоїлось честі від Бога[391].

Звичайно, народження дітей — не головна мета шлюбу[392]. У новозавітну еру значення шлюбу вже не може вичерпуватись ані демографічним виміром, ані навіть скеруванням лібідо (хоч останнє завдання «набагато більш» наріжне[393]). Навіть у разі відсутності дітей сім'я лишається тілесно і духовно поєднаною[394]. Власне, ця «єдність, любов і спілкування подружжя» і є найвищою метою шлюбу в очах святителя [Ζήσης 1971, σ.141, 139].

І все ж, саме місія продовження роду дає змогу Іоану обґрунтовувати спасенність шлюбу «на основі самої будови тіла», звісно, на рівні знань сучасної йому фізіології. При цьому, на відміну від Григорія Нисського, який

---

[390] *Quaest in Oct. (In Gen.)*, 37: PG 80, 136.
[391] *De prov.* 8: PG 83.697.
[392] Ба більше, «народження дітей, звісно, походить не від шлюбу, але від слів, сказаних Господом: *Плодіться й розмножуйтеся, і наповнюйте землю* (Бут. 1:28)» *In matrimonium,* 1.3.
[393] *De virg*. 19.1.
[394] Особ. *In Col*. 12.5: «Що ж, коли не буде немовля, – і тоді вони не будуть двома? Ясна річ: адже це (єднання) здійснюється зляганням, яке з'єднує і змішує тіла обох. Якщо додати в олію миро, з усього вийде одне, – так буває і тут».

підкреслює вторинність ролі жінки у появі нової особистості[395], в описі Золотоуста ролі статей постають більш врівноваженими[396]. Його образ дитини як онтологічного «місточка» (γέφυρά) між батьком і матір'ю («так що вже троє утворюють одну плоть» [397]), напевно, має більше спільного із сучасною генетикою, аніж із суто патріархальною античною теорією[398].

Принагідно святитель зауважує, що ніяковість довкола сексуальності є прикрою соціальною умовністю, яка має бути чужою християнам:

Тому-то я й хочу очистити (шлюб), щоб піднести його до властивого йому благородства, щоб загородити вуста єретикам. Поругано дар Божий, корінь нашого буття (ἡ ῥίζα τῆς ἡμετέρας γενέσεως·), — бо навколо цього кореня багато гною і багнюки. Тож очистимо його словом (τῷ λόγῳ)[399].

«Гноєм і багном» у цій ефектній психоаналітичній метафорі[400] постають блуд, невірність і протиприродні задоволення[401]. Усім їм протистоїть *ціломудріє* (σωφροσύνη) чесного шлюбу. Звісно, в такому контексті термін σωφροσύνη аж ніяк не відповідає «цноті» (а отже, не має усталеного еквіваленту в сучасній українській мові). Святоотцівське «ціломудріє» радше

---

[395] *De hom. opif.* 29. Григорій посилається на актуальну в його час античну теорію (Плутарх приписує її Зенону й Аристотелеві, Немезій – Демокриту й Аристотелеві), за якою ембріон походить із батьківського організму, тоді як мати надає йому лише живильне середовище. Пор. Плутарх, *De placit. philosoph.* V, 5; Аристотель, *De gener. animal*. I, 20; Немезій, *De nat. hom.,* 25.

[396] У викладі Іоана, мати не лише «живить і зігріває» зародок, але й «привносить до нього потрібне і зі свого боку». Це розпливчасте формулювання, щонайменш, відсилає до трохи більш «гендерно урівноваженої» теорії Галена (Galen, *De sem.* і *De usu part.*), ба й взагалі вказує на незадоволення античною моделлю.

[397] Ὥστε οἱ τρεῖς σὰρξ γίνονται μία, *In Col*. 12.5

[398] Не менш патріархальний погляд на запліднення пропонує Анастасій Синаїт, який, за аналогією зі створенням людини з землі та Божого подиху, вважає, що материнський генофонд відповідає за тіло дитини, тоді як від батька походить її душа, *In const. hom.,* 3: [Сидоров 2003, с. 152-154].

[399] *In Col*. 12.6. Читання «очистимо його розумом» (як у рос. пер.) також цілком можливе.

[400] Вона нагадує зауваження одного з біографів Фройда (P. Gay), що засновник психоаналізу «заглиблювався в каналізацію ірраціонального не для того, щоб загрузнути в бруді, а для того, щоб її очистити», цит. за: [Пелікан 2009, с.78].

[401] В *In Rom*. 4 св. Іоан викриває поширений у його епоху гомосексуалізм. Його головні аргументи полягають у тому, що 1) гомосексуалізм є «зміною єства», тобто викривленням первинного Божого задуму; 2) він не є необхідним, адже для задоволення потягу цілком достатньо природних гетеросексуальних зв'язків.

позначає цілісний погляд на речі, коли швидкоплинні задоволення чи розчарування не застять собою все інше, а вписуються в ширшу картину буття, де камертоном є загальне бачення людиною свого покликання. Тому ця чеснота рівною мірою стосується і монахів, і мирян.

«Забруднення» піднесеного образу християнського шлюбу, на переконання Золотоуста, коріниться в язичницькій обрядовості весілля. Пияцтво, музика низького жанру[402] і шаблонне «блюзнірство» комедіантів[403] досі не мали альтернатив у IV ст., бо християнізація обрядів весілля лише розпочиналася[404]. Однак богослов закликає християн сміливо реформувати «давній звичай» і самостійно запроваджувати новий етос весілля, як вони самі його бачать[405]. Свт. Іоан Золотоуст першим із отців Церкви обстоював церковне таїнство вінчання, вбачаючи у приході Христа на шлюб у Кані (Ін. 2:1-11) певне запрошення у шлюбний чертог священника [Ζήσης 1971, σ.144].

Ціломудрений шлюб є «таїною і відбитком (τύπος) великих подій», «таємним образом Церкви». Бо «Христос прийшов до Церкви, і з неї народився, і з нею зійшовся у духовному єднанні (συνουσίᾳ)», тож, єднаючись, подружжя складають «не бездушний образ, не образ чогось земного, але ікону (εἰκόνα) Самого Бога» [406]. Тому, на думку Іоана (який розуміє, що каже «невиносні» речі), подія весілля має бути оточена не галасом і безладом, а «великою тишею і великою безмовністю». Це потрібно для того, щоб весілля стало актуалізацією шлюбу в Кані, де присутніх веселив Сам Христос, перетворюючи воду плотських пристрастей на вино духовних радощів (*In Col*.

---

[402] Золотоуст згадує тут «розпусні» пісні про Афродиту, тоді як Григорій Назианзин у схожому контексті критикує пісенний жанр «лігісми» – свого роду візантійську «естраду». Можливо, йдеться про одне явище.

[403] Автор *In matrim.* (1.2) додає до цього ще низку «карнавальних» звичаїв на кшталт висміювання гостями молодят.

[404] Протягом IV ст. почали складатися церковні чини вінчання, які включали Євхаристію і благословення священника, але також і деякі античні та юдейські обряди. Тільки в 398 году IV Карфагенський собор постановив приводити молодят до церкви для благословення.

[405] *In Col. 12.5*.

[406] Ще раніше таке тлумачення слів Павла про «велику тайну» (Еф. 5:32) озвучив учитель Золотоуста Діодор Тарсійський, який зіставляв чоловіка і жінку з Адамом і Євою, Мойсеєм і Синагогою і, нарешті, Христом і Церквою. *Rom*. 5:13-14; *Rom*. 7: 1-3 [Staab1933, s. 83-112].

12.6). Неможливо не помітити, що в серці таїнства шлюбу Золотоуст поміщає начебто суто чернечий ідеал ісихії (ἡσυχία)!

Образ Христа і Церкви — радше ніж занепалий образ Адама і Єви — має бути парадигмою стосунків у християнській сім'ї. На зміну патологічним відносинам жадання і панування (Бут. 3:16) тут має приходити взаємна жертовна любов і пошана. «Хочеш, щоб дружина корилася тобі, як Церква Христові? Турбуйся й сам про неї, як Христос про Церкву. Навіть якщо душу мусиш за неї покласти (…), не відмовляйся», — лише так Золотоуст ладен розуміти слова Павла про покору жінки чоловікові[407]. «Адже що ж то за подружжя, де жінка тремтить перед чоловіком? Яку насолоду може мати й сам чоловік, живучи з дружиною, наче з рабинею, а не зі свобідною?» Щоб мати право розмовляти з дружиною в стилі ап. Павла, чоловік спершу має сам стати для неї ясним образом Христа. Але й у такому разі засобами налагодження стосунків зі «спільницею життя (τοῦ βίου κοινωνὸν), матір'ю твоїх дітей, джерелом усяких радощів (πάσης εὐφροσύνης ὑπόθεσιν)» можуть бути лише «піклування, любов і дружба» [408]. Ці та подібні міркування, м'яко кажучи, проблематизують уявлення про «сексизм» антіохійських богословів. Приписуваний Золотоустові трактат *In matrimonium* теж безпосередньо пов'язує *ціломудріє* з гендерною рівністю, підносячи задоволення, контекстом якого є взаємоповага членів подружжя і визнання дружини не безправним об'єктом для насолоди, а рівноправною «супутницею, подругою життя, вільною і рівною за честю» [409].

---

[407] *In Eph.* 20.2: PG 62,137. Ця ідея набула поширення завдяки проповідям митр. Антонія Сурозького.

[408] *Ibid.*

[409] Автор викриває античний звичай тяжко карати невірних дружин, закриваючи очі на невірність чоловіків. Натомість, Писання каже про *симетрію* подружжя, яке у шлюбі обмінюється тілами один з одним (пор. 1Кор. 7:3). Відтак, «тіло чоловіка є власність жінки», «власність, дорогоцінніша від усякого майна», так само, як і тіло жінки належить її чоловікові, – «в цьому поміж ними цілковита рівність». Хоча в деяких інших аспектах Святе Письмо і наділяє головуванням у сім'ї чоловіка, саме *ціломудріє* є цариною «повної рівності статей». *Бесіди про шлюб*, 1.3-5 (spur.).

Образ сім'ї як Церкви — і Церкви як сім'ї — актуалізує первинний, «райський і таїнственний характер єднання чоловіка і жінки» [Ζήσης 1971, σ.146], в який згодом внесло свої корективи гріхопадіння. І якщо фізичне єднання антіохійські отці розглядають у тісному зв'язку з цим падінням, — то це не стосується шлюбу загалом як онтологічного союзу двох різних за статтю, але одноприродних і рівноцінних людських істот.

Чернецтво у пошуках людяності. Антропологічний максималізм і мінімілістична ангелологія Антіохійської школи не могли не відбитися й на її концепції монашества. Для александрійців чернецтво — власне, єдиний логічний вибір філософа, що усвідомлює обмеженість своєї природи й прагне долучитися до вищого й досконалішого єства. Натомість для сирійців чернецтво радше є несамовитою відповіддю на «нелогічну» любов Бога до (конкретної) людини, немічної і смертної. За *Словом про божественну і святу любов* Феодорита Кирського, монахи без вагань приносять своє життя Христу,

зважаючи, хто ми, і якими благами насолодились, і що не ми першими возлюбили, але, возлюблені, полюбили у відповідь (ἀντηγαπήσαμεν), і возлюблені, коли ненавиділи, і *бувши ворогами, примирилися* (Рим. 5:10), і не самі спромоглися виблагати примирення, але заступництвом Єдинородного, і, кривдники, втішені скривдженим нами[410].

Отже, для опису краси дівоцтва Феодоритові не потрібні жодні відсилки до переваг *ангельського* образу[411]. Апостол Павло, в якому антіохійці вбачали парадигму чернецтва, подвизався, на думку Золотоуста, лише заради Самого Христа, причому «і Царство, і життя, і ангелів, і сили, і решту створіння, і попросту все ставив на друге місце після любові до Нього» (*De*

[410] *Oratio de divina et sancta charitate*: PG 82, 1498-1521.

[411] Слово «ангел» назване лише один раз – у новозавітній цитаті, згаданій з іншого приводу. Відсутні в тексті й синоніми цього слова. Це тим більш дивно, що даний трактат (поруч із *Тлумаченням на Пісню пісень*) є одним із найбільш оригенічних за натхненням творів Феодорита, де лунають питомо платонічні сюжети безконечної гонитви за Другом і т. п.

virg. 12). Отже, для антіохійців чернецтво означало не так наслідування ангелів, як прагнення до Самого Христа.

Але навіть у наслідуванні ангелів та у жертовній відмові від природних вимірів людського буття (таких як шлюб) аскет є перш за все *людиною*, яка отримує винагороду за свою *боротьбу*, абсолютно незнайому ангелам. Адже ангели без жодних зусиль утримуються від усього, чого прагне людське єство, не спокушаючись нічим земним, — тоді як «рід людський, за природою поступаючись цим блаженним істотам, напружує свої сили і ретельно намагається що є сил зрівнятися з ними»[412]. Отже, суть змагання монахів із ангелами — саме в тому, що вони є *не ангелами*, а людьми.

Антіохійські проповідники послідовно нагадували, що найбільші подвижники та навіть апостоли не були безплотними духами[413]. Великими апостолів зробила не якась вроджена відмінність і не дар чудес, а лише справи: «Презирство до майна, гидування славою, звільнення (ἀπηλλάχθαι) від житейських клопотів… Так що скрізь сяє лише життя, воно й принаджує благодать Духа»[414]. Саме життя, а не світський чи церковний статус визначає святість людини і робить її зразком для наслідування.

Суто людська боротьба ченців має свій зворотний бік — суто людське блаженство їхнього способу життя. За спостереженням Золотоуста, апостол Павло підкреслює саме *земні* переваги дівоцтва: «він анітрохи не каже про небеса, а спонукає спершу теперішнім: (…) *а мені шкода вас*; *я хочу, щоб ви безклопітні були* (1Кор. 7: 26, 28, 32)»[415]. В очах Іоана, чернецтво — серед іншого, просто *безклопітний* спосіб життя, позбавлений усіх «мук», якими переймаються сімейні миряни. У цьому далекому від патетики міркуванні впадає в очі його характерний християнський епікуреїзм, який помітно врівноважує «несамовитість» сирійського подвижництва[416]. При всьому його

[412] Золотоуст. *De virg.* 10-11.
[413]Див. епіграф.
[414] *In Matt*. 46.3.
[415] *In Matt*. 15.3.
[416] Ймовірно, в цьому плані він був одним із натхненників Г. Сковороди, див. підрозділ IV.6.

глибокому розумінні сенсу страждання і співстраждання[417], Золотоуст все ж не обмежує своє бачення подвижництва цим виміром і — на відміну від більшості інших аскетичних авторів — звертає увагу на *щастя*, яке супроводжує подвижника посеред усіх скорбот його шляху[418]. Відтак, жереб подвижництва він ототожнює із *земним блаженством*, що його обіцяє Христос праведним:

Блаженні лагідні, бо землю вспадкують вони (Мф. 5:5). Яку землю, скажи мені? Дехто каже, духовну. Та це не так. Бо ніде в Писанні не знаходимо «землі духовної» (γῆν νοητήν). Що ж тоді означає сказане? Христос встановлює чуттєву (αἰσθητὸν) нагороду, як і Павло. Адже, сказавши: *Шануй свого батька та матір*, той додає: *щоб ти був на землі довголітній* (Ефес. 6: 2-3). І сам Господь сказав розбійнику: *ти будеш зо Мною сьогодні в раю* (Лук. 23:43)... Також і Павло часто вказує на чуттєві нагороди й звертається до теперішнього — зокрема, розмірковуючи про дівоцтво… Так і Христос із духовними нагородами поєднав чуттєві[419].

Правдива аскеза — це не відмова від *теперішнього* заради нагород у *прийдешньому* віці: радше це відмова від ілюзорних образів щастя заради справжнього блаженства — *земного* блаженства — тут і тепер.

Сучасні християни, які вважають, що в Новому Завіті усе набагато простіше і ясніше, аніж у «заплутаних» мудруваннях патристичної традиції, можливо, помиляються [Пелікан 2011]. Насправді, в новозавітних текстах закладене підґрунтя християнських ідеалів, які нам сьогодні здаються несумісними, ба й протилежними: насамперед, ідеалу служіння ближнім — та ідеалу втечі від світу заради Христа. Цілковито укорінені в Святому Письмі богослови, якими були антіохійці, у своїх творах розгортали ці різні грані біблійного — і передусім євангельського — вчення.

---

[417] Див. напр. його *Листи до Олімпіади*.
[418] Цю особливість думки Золотоуста блискуче проаналізовано у статті: [Экземплярский 1912].
[419] *In Matt*. 15.3.

Ці грані втілювалися і в самому житті антіохійських подвижників. Патерик блж. Феодорита *Історія боголюбців* описує багатоманіття антіохійського аскетизму. Ми зустрічаємо тут, з одного боку, і стіни без вікон та дверей, що ховають самітників від людських очей[420], і постійні втечі подвижників з місця на місце від нав'язливості прочан[421], і категоричні відмови від священства[422]. З іншого боку, Феодорит описує і двері, завжди відкриті для нужденних[423], і численні зцілення самітниками хворих[424], і інші вияви служіння людям.

Залишаючи свою келію заради навчання міського кліру й надихаючи на те саме інших самітників, свт. Акакій, словами Феодорита, «сполучав крайнощі в одне ціле» і поєднував «громадянські й аскетичні чесноти»: акривію подвижництва й ікономію розбудови Церкви[425]. Феодор Мопсуестійський також акцентує на освітньому вимірі святості, кажучи про обов'язок подвижників світити *людям*, а не лише Богові: адже «світло світильників не сяє перед сонцем». Тому Антіохійська школа не вітає надмірного езотеризму: євангельські настанови «слід не в таємниці промовляти», а доносити до ближніх, «щоб просвітилися *люди, що на землі*»[426].

Миряни у пошуках ангельського життя.

---

[420] Такою була, наприклад, хижка Саламана Безмовника, який раз на рік вилазив через підкоп, щоб запастись їжею (*Hist.relig.,* XIX.1); Симеон Давній впродовж багатьох років не бачив жодної людини (*Hist.relig.,* VI.1); Фалассій мав кам'яну огорожу без даху, двері якої були замазані багном: він відчиняв їх лише для Феодорита (*Hist.relig.,* XXII.2).

[421] Наприклад, Македоній Гувван упродовж 45 років постійно переходив з місця на місце, мандруючи Фінікією, Сирією та Кілікією, щоб уникнути знайомства із сусідами (*Hist.relig.,* XIII. 2); водночас, саме він прийшов до столиці, щоб заступитися за повстанців (*Hist.relig.,* XIII.7). Симеон Давній також неодноразово тікав від своєї слави, поки Бог не покликав його до служіння ближнім (*Hist.relig.,* VI.4, 7).

[422] Той же Македоній був надзвичайно розгніваний, коли архієпископ Флавіан хитрістю висвятив його на священника (*Hist.relig.,* XIII.4); Саламанові єпископ даремно проповідував про славу священства – святий не відповів йому жодного слова (*Hist.relig.,* XIX.2)

[423] Наприклад, у келії Маїсими Сиріна, який спеціально для гостей тримав посудини з зерном і з олією, що чудесним чином поповнювалися (*Hist.relig.,* XIV.2).

[424] [Canivet 1977, p.24]

[425] *Hist. relig*. 2.9, 16.

[426] οἱ ἐπὶ γῆς ἄνθρωποι, Феодор, *In Matt*. 5:15-16. Курсив мій.

«Люди, що на землі» — миряни — покликані до тієї ж метафоричної гри природ, що й ченці. *Будуть як ангели на небесах* — варто згадати, що цю метафору Господь вжив саме у дискусії щодо загробного життя *сімейних* людей (Мк. 12:18-25).

Ти вельми хибуєш і обманюєшся, — каже Золотоуст, — якщо вважаєш, що від мирянина вимагають одного, а від монаха іншого. Різниця між ними лише в тому, що один вступає в шлюб, а інший ні, в усьому ж іншому вони підлягають однаковій відповідальності[427].

Сприймаючи буквально ці слова, сказані в контексті патріархального пізньоантичного суспільства, деякі дослідники досі зводять усю проблематику ідеалів святості виключно до питання про роль сексуальності у християнському житті. Однак шлюб — не єдине, що відрізняє життя у миру від життя в монастирі, — особливо у XXI ст., коли дедалі більше мирян з тих чи інших причин ведуть самітне життя[428]. В цьому та інших аспектах соціальна ситуація монахів і мирян є відмінною, і це необхідно враховувати у сучасних дискусіях про антропологічні ідеали.

Цитовані слова Золотоуста вказують, передусім, на те, що Я. Пелікан називав «обрієм єдності людського роду». Між чернецтвом і мирянами немає жодної онтологічної прірви — вони поділяють одне єство, людське. Принципова специфіка чернецтва полягає лише у його безкомпромісному слідуванні Євангелію, що визначає незвичний, «чудернацький» (ξένος) спосіб життя монахів. Їхня разюча «чужоземність» по відношенню до всіх структур суспільства і породила метафору «земних ангелів». Утім, ця контркультура лишалася відкритою і для мирян. Як свідчать сучасні розвідки, у способі життя антіохійських мирян, у їх особливому впорядкуванні простору і часу, у їх

[427] *Adv. oppugn.* 3.14: PG 47, 372. Дослідник зауважує, що цей вислів відкидає погляд на мирянство і чернецтво як різні ступені духовного життя [Сидоров 1996, с.127].
[428] Як зазначено у *Соціальній концепції* Константинопольського Патріархату, Церква більше не може ігнорувати цю категорію своєї пастви, яку переважно обходили мовчанням давні пам'ятки [Chryssavgis 2020].

літургійному житті, відбилося прагнення наслідувати і «земних ангелів», і ангелів небесних. Ці зібрані по крупицях відомості про «мовчазні маси» ранньої Церкви підтверджують переконання Феодорита, що християн зрощує не лише пустеля, а й населені місця.

Антіохійські проповідники постійно переймалися тим, щоб оселі їхніх слухачів, освячуючись побожними справами, перетворювалися на маленькі храми. Спеціальна кімната для мандрівників[429], скринька для милостині, яку родина накопичувала протягом тижня, щоб у неділю віддати нужденним, ікони, святині, священні книги — все це свідчить, що соціальні ідеали антіохійських святителів втілювалися навіть у інтер'єрі парафіян [Frank 2008, p.535].

І все ж єдність мирян із чернецтвом не вичерпується соціальним служінням. Золотоуст наполегливо радив освіченим вірянам не залишати читання і переписування християнських книг[430] — заняття, яке вважають суто чернечою прерогативою. У оселі мирянина — навіть людній і шумній — бодай коли-не-коли має знаходитись усамітнений куточок для потаємних роздумів і молитов (*In Matt*. 42). Якщо денне життя сповнене клопотів, то принаймні нічне безсоння (добровільне чи й невільне) може перетворювати сонний дім на келію, де усе оприявнює невидиму присутність небесної оселі, усе надихає на містичні споглядання і заглиблену молитву[431]. Отже, антіохійські проповідники не хотіли й чути виправдань на кшталт: «не можу я жити в миру, серед метушні, й спастися»[432]. Всередині кожного способу життя — якщо він взагалі є виправданим — має бути його внутрішня апологія, його унікальний зв'язок із вічністю.

Такі настанови мали підносити статус християнської оселі в очах мирян: «Від виховання дітей до нічних бдінь дім мав потенціал перебирати на

---

[429] Золотоуст, *In 1Cor*. 48.7, пор. розділ 2.6.
[430] *In Jn*. 2. 32, *In Matt*. 72. Звичку християнської аристократії до домашнього читання підтверджують і знахідки мініатюрних кодексів, які носили у кишені чи на шиї [Frank 2007, p.534].
[431] *In Act. apost*. 26. 3; [Frank 2007, p.534].
[432] Золотоуст, *De poenitentia* 9.2.

себе функції храму, частково заміщаючи його» [433]. Однак храм, звісно, лишався *par excellence* місцем зібрання докупи усієї громади. Спільне богослужіння людей із ангелами завжди було одним із центральних вимірів метафори «ангельського життя». «Специфікою» (ἰδίωμα) ангельського єства преп. Анастасій Синаїт називає не лише безсмертність і безпристрасність, а й безупинну хвалу. Саме позначення «ангел» (ἄγγελος), як він нагадує, походить від дієслова «возвіщати» — тобто, передусім, сповідувати славу Божу[434]. І це с*а*ме та специфіка ангельської природи, яку цілком здатна поділяти людина. Преп. Олександр Акиміт, громада якого певний час перебувала в Антіохії, так прагнув поєднатися з ангелами у безупинному славослов'ї, що розділив своїх учнів на сім «варт», які, чергуючись, звершували службу безперестанно.

Початкові слова Херувимської пісні з Літургії свт. Іоана Золотоустого («Образ Херувимів у Тайні являючи…») порівнюють усіх учасників Євхаристії — священників, монахів і мирян — з одним із найвищих ангельських чинів. Водночас цей піснеспів містить натяк, що призначення людини — не в тому, щоб стати ангелом, але в тому, щоб скеровувати свій погляд туди, куди дивляться ангели — на супроводжуваного ними Христа[435]. Ця відкрита перед нами можливість настільки бентежила антіохійців, що Феодор Мопсуестійський (випереджаючи Г.У. фон Бальтазара) розглядав Літургію як драму, яка діяльно відтворює Небесне богослужіння. У ролі ангелів він уявляв дияконів, а в ролі Христа, Який помирає і воскресає, — кожного новоохрещеного християнина[436].

---

[433] Щоправда, за цією турботою подекуди проглядається й бажання захистити самі храми від натовпів мирян – насамперед, під час нічних богослужінь, де присутність сімейних жінок видавалася спокусливою. Однак мирянки таки відстояли своє право молитися на таких службах – а не лише в малому храмі свої оселі [Frank 2007, p.536, 546].

[434] *Viae dux*, 2.4. Безсмертність відносять до цієї «специфіки» лише декотрі з джерел Анастасія.

[435] На переконання преп. Анастасія Синаїта, слово «людина» (ἄνθρωπος) походить від дієслова «дивитися вгору» (ἄνω θρεῖν) чи точніше, «від дії споглядання вишнього», ἐκ τῆς ἀνωθριωπῆς ἐνεργείας. *Viae dux*, 2.4. Дещо подібну етимологію наводить Платон у *Кратилі* (399c), виводячи ἄνθρωπος від ἀναθρείν, «зіставляти» (спостереження). Анастасій також посилається на етимологію Григорія Нисського, який пов'язує слово «людина» з «прямоходінням».

[436] *Catech.* V [Devreesse 1933, p. 431]

Сама архітектура ранньовізантійської базиліки поставала ідеальним простором для розгортання цієї драми, де процесії та священнодії прикували погляди вірян до вівтаря, лише символічно відділеного невисокою вівтарною огорожею. Подальші трансформації храмового простору, де, починаючи з VI ст., зона священнодії ставала дедалі більш закритою, мінімізували драматичний вимір Літургії, а отже і безпосередню задіяність в ньому мирян [Frank 2008, p. 536-540]. Звісно, цю культурну зміну не слід сприймати однолінійно. Глухий іконостас, згідно з П. Флоренським, відкриває духовному погляду вірян Небесний вимір Євхаристії [Флоренський 1993]. Але водночас він ховає від їхніх очей її конкретний земний вимір. Сама поява іконостасу не суперечить ранній концепції Літургії, але його розростання наочно виражає відхід від антіохійського благочестя до александрійського.

Таким чином, антіохійські проповідники докладали всіх зусиль, щоб наблизити життя «людей, що на землі» до життя «земних ангелів», призвичаюючи їх до суто чернечих занять. Водночас чернече покликання антіохійці осмислювали радше у властивому їм антропоцентричному руслі, аніж у типовому для інших течій «ангелоцентричному» контексті. Це означає, що в серці чернечого ідеалу було не стільки наслідування безплотних сил, скільки апостольське служіння Воплоченому Богові та усім носіям Його образу. Замість характерного для Александрійської школи мотиву «втечі від людей» антіохійські подвижники плекали ідеал турботи про ближніх, яскравим історичним виявом якого стали події 387 р. Теоретичним підґрунтям цієї практики було антропоцентричне, радше ніж «ангелоцентричне» бачення чернечого ідеалу, яке скасовувало уявну онтологічну прірву між двома частинами Церкви.

Саме в Антіохійській школі вперше лунають заклики до освячення весілля як церковного таїнства, і ціломудренне подружнє життя постає християнським ідеалом, альтернативним чернечому ідеалу. Дивна пропозиція свт. Іоана дати місце тиші на святкуванні весілля, по суті, означає долучення сімейного життя до чернечого ідеалу ісихії. Водночас, сусідування у

проповідях Золотоуста двох взаємовиключних пояснень шлюбу, які ніяк не зводяться до єдиної монолітної схеми, певним чином виявляє смирення антіохійських богословів перед багатогранною тайною людського буття. Можливо, ця теоретична «безпорадність» є безпосереднім виявом богословського смирення, готового бачити первозданну мудрість у способі життя Інших, при цьому не зрікаючись внутрішньої правди власного шляху.

2.3. Діти і дорослі

Часто те, чого безсилі досягнути друзі своїми порадами,
мудреці своїми розумуваннями,
досягає дитина одним своїм сміхом.
Северіан Габальський[437]

На тлі античної культури, де діти мали статус не більш ніж неповноцінних дорослих [Марру 1998, с. 306], помітно відрізняється християнське осмислення дитинства — віку, що перегукується з початком історії людства і нагадує про входження Бога всередину цієї історії. Але оцінка цього етапу життя безпосередньо пов'язана з оцінкою історії загалом. Самоцінність історії в очах Антіохійської школи не могла не сприяти її особливому осмисленню дитинства.

Якщо дитинству в античній та християнській культурі загалом присвячено досить велику літературу[438], то дитинство у сирійському і, зокрема, антіохійському, християнстві привертало увагу вчених хіба що побіжно. І, головне, ці історико-культурні огляди практично не перетиналися з історико-філософськими дослідженнями патристичної думки. У цьому

[437] *De mundi creat.* 6.1: PG 56, 485.
[438] Класична праця Анрі Марру з давньогрецької пайдеї 1948 року [Марру 1998] надихнула низку новітніх досліджень дитинства і освіти в пізньоримському суспільстві.

підрозділі ми подивимось на осмислення антіохійцями феномену дитинства у ширшому контексті їхнього життєвого світу, а також проаналізуємо їхні засадничі педагогічні метафори, зокрема, у світлі філософських підходів XX ст.

Недовершеність як відкритість довершенню. Для антіохійських богословів дитинство асоціюється, перш за все, із творчою недовершеністю. Людину створено довершеною і недовершеною водночас. Вона досконала за тілесним і духовним устроєм, але не довершена, як «проєкт», відкритий до співтворчості — співтворчості своєї свободи зі свободою Творця. Ця сполука довершеності й недовершеності особливо наочна у дитині, з якої має вирости доросла людина. Тому дитина завжди відсилає до первозданного стану Адама, завжди нагадує дорослому про його призначення розвиватися і нескінченно зростати. Розглянемо ці тези детальніше.

Певним категоричним імперативом християнського платонізму можна назвати імператив *повернення* до первозданного ідеалу, втраченого у гріхопадінні. Але антіохійська антропологія виходить із зовсім іншої схеми. Первозданний стан людини тут є не ідеалом, а радше невизначеним початком, який можна порівнювати зі станом дитинства. Випробування, спричинені порушенням заповіді, розглядаються як шлях дорослішання, що має привести людину до «іншого стану», невідомого і нетотожного її первозданному стану.

Яскраву відмінність антіохійської антропології на тлі інших патристичних шкіл становить уявлення, що Адам не був створений ані смертним, ані безсмертним — він сам мав обрати свій шлях, сам мав зробити останні штрихи свого образу. Цю ідею вперше висловив свт. Феофіл Антіохійський (+185), коментуючи створення Богом людини: «Він створив її ані смертною, ані безсмертною, але, як сказано вище, здатною до того й іншого… Адже Бог створив людину вільною і самовладною» [439]. Таке бачення Феофіл міг позичити у свт. Іринея Ліонського, богослова, який мав

[439] Феофіл, *Ad Autol.*, 2. 27: SC 20 1948, p.110.

незрівнянний вплив на думку Антіохійської школи. Цей мислитель, наголошуючи на недовершеності первозданної людини, експліцитно порівнював її стан із віком немовляти:

Чи не міг Бог на початку явити людину досконалою? (…) Оскільки вони (створіння) не є нествореними, то не мають довершеності. Як недавні істоти вони отже перебувають у стані немовлят, а тому ще не навчені і не вправні щодо досконалого способу життя. Як мати може надати малюкові досконалу їжу, але він ще не здатен прийняти їжі для старшого віку, так і Бог міг на початку дарувати людині довершеність, але людина ще не могла прийняти її, бо вона ще була як немовля (*Haer*., IV. 38.1).

Іриней наголошує на нездоланній прірві між безначальним Творцем і «недавніми» створіннями. Водночас, він представляє всю історію гріхопадіння і вигнання з Раю не у катастрофічному ключі відпадіння від Бога, а радше у педагогічному ключі, у світлі метафор дорослішання, випробування (експерименту), навчання, вправляння тощо.

На межі IV-Vст. ця амбівалентна парадигма створення стане засновком антропологічної парадигми Феодора Мопсуестійського. Людина не створена досконалою і безсмертною (інакше вона не могла б так легко порушити Божу заповідь). Її створено недовершеною, але здатною до вдосконалення (*perfectible*). У цій перспективі вигнання Адама постає не стільки наслідком переступу, скільки частиною Божественної педагогіки [Marzin, p. 9-10]. Нарсай доносить до нас ідею Феодора, що «через загрозу смерті Він, неначе дітей, знайомить нас зі свободою, що є в нас»[440]. Тому «вдостоєні хрещення» навчаються, подібно немовлятам (νήπιοι), закликати Бога як Отця[441].

У цьому контексті недовершеність людини постає потужним творчим чинником її екзистенції. В ній полягає відкритість людини до співтворчості з власним Творцем, до цілковито непередбачуваного розвитку, зростання і змін.

---

[440] Нарсай, *Гомілія* 1, 206-210: PO 34, 539.
[441] Феодор, *In Rom.* 8:15: PG 66, 824.

Саме це визначає постійний вжиток метафорики дитинства різними антіохійськими авторами, які прагнули повернути своїм дорослим слухачам дитячу відкритість, гнучкість, готовність до перетворень. «Недосконалість» дітей стає в їхніх проповідях ідеалом для «досконалих» дорослих.

Євангельські згадки про звичайне людське дитинство Христа – важлива перешкода метафізичним мріям монофізитів про піднесене «боголюдське єство»[442]:

Бо якщо Він і оновив [людське] єство, народившись не від сімені [чоловічого], однак після народження мужнів мірою віку, [переживав] усі тілесні [відчуття], споживав їжу і виділяв її, піддавався обрізанню, пересувався з місця на місце, мав зовнішній вигляд і органи, у нього росли волосся, зуби і нігті, Він белькотів по-дитячому і як дитя ходив — усе це [Господь] мав не відповідно до оновлення [людського єства], але *подібно до нас окрім гріха* (Євр.4:15), як каже ап. Павло[443] .

З іншого боку, антіохійці проблематизують і саму цю «недосконалість» дитинства, очевидну для класичної античності. «Недовершене» новонароджене немовля — вже вражаючий результат таємничих процесів, що перетворюють мізерне сім'я на людину. «Йди за мною туди, де виробляється власне твоє єство», — запрошував своїх слухачів Феодорит, починаючи екскурс із фізіології зачаття і народження, «необхідність і діяльність яких намагалися описувати численні обізнані в цьому, але, перевершені премудрістю Творця, закінчували слово своє співом»[444].

---

[442] Усі антіохійці підкреслювали, що ці вирази можуть відноситися лише до людської природи Господа. Адже не можна казати: «тримісячний Бог», «Бог харчувався молоком» – глузував Несторій [Карташев 2006, с. 270].

[443] Анастасій,*Viae dux* 2.5.

[444] «Дивись, як мізерно мала і нічим не відрізняється від слизу первинна речовина, з якої ти утворений. Однак і це нікчемне, мале, неживе, що не дихає і зовсім не відчуває, за Божим велінням, робиться людиною. Будучи одноманітним, перетвориться на тисячу форм (ἰδέας): то твердих і міцних, то поступливих і ніжних, то наскрізних і пористих, то суцільних і щільних, то дебелих і гладких, то тонких, подібних до нитки, і перетинчастих, то

Таємничі процеси утворення нової людини, на думку Іринея, відсилають до того безпосереднього вияву живодайної любові, коли Бог уперше створив людину «не словом, а дією» (на відміну від решти створінь) — *взявши порох земний* (Бут. 2:7). Не випадково Христос у подібний спосіб — за допомогою землі й слини — зцілив сліпонародженого, *щоб діла Божі з'явились на ньому* (Ін. 9:3): адже «діло Боже є створення людини». В цьому чуді, наполягає Іриней, сучасники Ісуса могли на власні очі побачити ту руку Божу, яка створила першу людину і яка щораз створює нову людину в материнській утробі (*Haer*. 5.15.2).

Благоговійне ставлення до народження, безсумнівно, було головною причиною відмови антіохійців від вчення про первородний гріх. Ще до того, як це вчення було сформульоване Августином, Золотоуст наполягав, що немовлят слід хрестити *не для відпущення гріхів*, а лише для долучення їх до вічного життя у Христі[445]. Антіохійці наступного покоління, не вступаючи у пряму полеміку з августиніанцями, все ж погоджувалися з їхніми поміркованими опонентами з Провансу — преп. Іоаном Касіаном та його соратниками, — що немовлята, померлі неохрещеними, не підлягають осуду [Stavrou 2013, s.170].

Протилежні педагогічні метафори. Празник Різдва Христового є одним із тих свят, які мають своїх авторів. На Сході цей празник був запроваджений свт. Іоаном Золотоустом як нагадування про звичайне і повноцінне людське єство Христа, всупереч усяким піднесеним фантазіям маніхеїв, гностиків та аполінаристів[446]. Якщо Бог прийшов у світ у вигляді

трубчастих і порожніх, то позбавлених жодної виїмки і порожнечі. І можна бачити, що з цієї малої кількості речовини утворилися і труби для плину крові, і провідники для дихання, і міцні зв'язки, і м'якість плоті, і твердість кісток, і світлість очей, і чистота зіниці, і гладкість ланіт, і тонкість волосся, і безліч всього іншого, що тільки є в людському тілі, необхідність і діяльність чого намагалися описувати численні обізнані в цьому, але, перевершені премудрістю Творця, закінчували слово своє співом», *De prov.* 9: PG 83, 737.

[445] Διὰ τοῦτο γοῦν καὶ τὰ παιδία βαπτίζομεν καίπερ ἁμαρτίας οὐκ ἔχοντα, Cat. 3.6: SC50b, 154; див. підрозділ II.8.

[446] Святкування Різдва 25 грудня стало загальноцерковною традицією з 377 року, коли за розпорядженням імператора Аркадія, переконаного свт. Іоаном Золотоустом, ця дата була офіційно відзначена у Константинополі. До того Різдво переважно святкували разом із

Немовляти, то вигляд будь-якого немовляти має нагадувати про людяність Бога. Якщо воплочене Слово, за Своєю людською природою, поступово *зростало і міцніло духом, сповнюючись премудрості* (Лк. 2:40), то це спонукає розпізнавати унікальні вияви божественного у віці дитини й підлітка. Якщо воплочений Бог доручив Себе піклуванню власних створінь, то це ризикує перевернути усю класичну педагогіку.

Власне, саме це й відбувається у христологічних роздумах Іринея Ліонського та його антіохійських послідовників: «Тому Син Божий досконалий став немовлям заодно з людиною (….), і не Сам по Собі, але заради дитинності людини став таким доступним, щоб людина могла прийняти Його»[447]. Тобто Воплочення постає в Іринея педагогічною парадигмою, де божественна безмовність Немовляти не вимагає виховальних зусиль з боку оточення, а навпаки — виховує батьків. Однак абсолютна самодостатність Божества поєднується у Христі з довершеною людською природою, яка — парадоксальним чином — дається взнаки саме у недовершеності та потребі у вихованні. Над цим парадоксом охоче розмірковували учні Іринея. На думку Анастасія, людяність Христа найлегше осягнути саме тоді, «коли ти бачиш Ісуса, Який підпорядковується і кориться, як каже Лука (Лк. 2:51), Йосифові й Матері Своїй»[448]. Двоїста христологія виражалася і в двоїстій педагогіці.

У антіохійських авторів, як і загалом у всій візантійській патристиці, конкурують декілька педагогічних метафор античного походження, що дуже по-різному — ба й діаметрально протилежним чином — представляють характер впливу вихователя на дитину. Мабуть, найпоширенішою педагогічною метафорою аж дотепер лишається образ *чистого аркуша (tabula rasa)*, на якому накреслює свої смисли пайдея, чи брили мармуру, з якої вирізьблює статую скульптор-педагог. Ця парадигма приймає духовно-

---

Богоявленням, оскільки в юдейській традиції відзначення днів народження вважалося поганством. Однак свт. Василій Кесарійській святкував Різдво у своїй єпархії вже 371 року. Хронограф Філокалюса 354 року дозволяє припустити, що в Римі Різдво почали відзначати окремо уже з 353 року.

[447] Іриней, *Haer*. IV.38.2

[448] *In const. hom.* III.3.

інтелектуально-психологічний стан вихованця на початку навчання за нуль. Він не має жодних власних настанов, «упереджень», апперцепцій, і його остаточний «зміст» залежатиме, понад усе, від діяльності педагога.

Водночас, у патристиці фігурує зовсім інша метафора *міста-фортеці*. Вона уявляє внутрішній світ дитини як створений Богом град, впорядкований за особливими законами, священний і незбагненний для оточуючих — той космос, який деякі візантійські автори називали «великим всесвітом всередині малого»[449]. Первинною роллю педагога, у цій перспективі, є захист внутрішнього світу дитини від руйнівних вторгнень примітивної логіки дорослого світу[450].

Метафора чистого аркуша походить із матеріалістичної психології Аристотеля[451]. Натомість метафора міста-фортеці безпосередньо відсилає до вчення Платона про небесне походження душі, в потаємних надрах якої ховається забута нею божественна мудрість; отже, уся педагогіка є процесом пригадування (*анамнезис*)[452]. Звісно, парадигму анамнезису цікаво розробляли християнські платоніки, пов’язані з александрійським осередком, а Аристотелеву парадигму ми часто знаходимо у схильних до матеріалізму антіохійців. Однак саме у цій царині, здається, усі патристичні школи більш-менш охоче вдавалися до синтезу античних підходів (ба й просто еклектично сполучали їх, відповідно до контексту). Тому, наприклад, у антіохійських авторів зустрічаються обидві метафори — центротяжна метафора міста-фортеці і центробіжна метафора чистого аркуша. Таким чином, педагогіка є одною з тих царин, де взаємодія різних поглядів на людину — антіохійського й александрійського — є якнайбільш плідною.

---

[449] Свт. Григорій Нисський, преп. Максим Сповідник і преп. Никита Стифат — послідовники християнської платонічної традиції — відкидаючи натурфілософське уявлення про людину як мікрокосм всередині фізичного макрокосму, вважали її, навпаки, макрокосмом всередині мікрокосму (εν μικρό μέγαν).

[450] Низку вжитків цієї парадигми у візантійській патристиці ми розглянули у статті [Морозова 2012].

[451] *De anima,* III, 4 (429b — 430a).

[452] Платон, *Менон*.

***Tabula rasa* чи палімпсест?** До першої парадигми — *tabula rasa* — Золотоуст звертається дуже часто, але в нього вона має дещо складнішу конфігурацію. Замість «чистого аркуша» Іоан уявляє собі палімпсест із безліччю шарів тексту, де кожний новий записаний текст безнадійно ховає з очей усе попереднє. В одній із екзегетичних проповідей (*In Matt*. 11.7) Іоан шпетить своїх (дорослих) слухачів за те, що вони ставляться до богослужіння як до певної сумовитої повинності, а не як до захопливого навчального процесу, вчителями в якому є «пророки, апостоли, патріархи і всі праведні». Абияк проспівавши кілька псалмів, вони несуть додому «порожні хартії» (κενὰς … δέλτους[453]), — що, втім, насправді не порожні. Адже вдома віряни дозволяють пристрастям і всілякій житейській суєті завалювати свої серця «спамом», що робить їх глухими для божественних уроків літургії.

Тому-то, — нарікає Іоан, — коли я беру ваші книги (δέλτους), не можу й читати їх. Я не знаходжу тих літер, що їх ми записуємо вам у недільні дні (…), але знаходжу замість них інші — безсенсовні (ἄσημα) й викривлені. Ми, витираючи (ἐξαλείψαντες[454]) їх, пишемо те, що від Духа, а ви, пішовши звідси, передаєте ваші серця диявольським діям (διαβολικαῖς ἐνεργείαις), і знов даєте йому нагоду переписувати (ἀντεγγράφειν) в них[455].

Відтак, Золотоуст просить своїх чад: «витри букви чи, точніше, відбитки (χαράγματα), що їх диявол закарбував (ἐνετύπωσέ) у душі твоїй, і принеси мені серце вільне від усякого житейського сум’яття, щоб я міг безперешкодно написати на ньому те, що хочу». Духовне виховання в цьому описі скидається на певну інформаційну війну, де супротивники невтомно займаються переписуванням текстів на скрижалях сердець («інші проти інших», ἕτερα ἀνθ' ἑτέρων). Відтак, у рамках звичної метафори чистого аркуша педагогія представлена вже не як одноразовий шлях від нуля до 100%

---

[453] У класичній грецькій мові δέλτος означало таблички для письма, у койне — будь-які писання, у візантійській грецькій — книгу.
[454] Це дієслово, що часто позначає «очищення» від гріхів, явно відсилає до таїнства сповіді.
[455] *In Matt*. 7.7: PG 57, 200.

завершеності, а як практично безконечний процес редагування, нашарування, викреслювання, витирання і поновлення забутих і викреслених смислів.

У такій перспективі не дивно, що Золотоуст знаходить «порожні аркуші» не у дітей, а у дорослих парафіян. Більше того, цих дорослих вірян він просить наслідувати приклад власних дітей: а саме, вчитися у них навичці постійно навчатись. «Я знов тільки прошу й благаю вас: наслідуйте в цьому випадку хоча б ретельність малих дітей (παίδων τῶν μικρῶν). Вони перш за все зазубрюють елементи літер, потім навчаються розпізнавати їх у прописній формі[456], і нарешті таким чином доходять до читання. Будемо й ми поступати так само», вивчаючи сполучення доброчесності. Адже коли діти не демонструють успіхів у навчанні, батьки обурюються і відправляють їх до інших вчителів, – але самі не намагаються досягнути результатів у духовній освіті[457].

Близька до попередньої парадигми метафора статуї вживається у Золотоуста теж досить нестандартно. Наприклад, одного юного подвижника Іоан порівнює зі скульптурою (ἄγαλμα), яка *сама себе* вдосконалює руками майстра: «Адже він, завжди маючи при собі наставника, наче статуя, постійно користуючись (ἀπολαῦον) рукою майстра (τεχνίτου), день по дню приймав (ἐλάμβανε) збільшення душевної краси»[458]. Активні дієслова з пасивним значенням у цьому пасажі виражають амбівалентність синергії вихованця і педагога в уявленні Золотоуста. Обидві ці метафори вказують на потребу дитини і навіть дорослого у відкритості до інших людей, здатних, як каже сучасний афоризм, «нагадати тобі твою пісню, коли ти її забув»[459].

---

[456] διεστραμμένα — букв. «у викривленому вигляді»; ймовірно, йдеться про каліграфічний шрифт, який міг бути не впізнаваним для маленьких учнів (дякую О. Чекалю за це пояснення).
[457] *In Matt*. 7.7-8: PG 57, 200-201.
[458] *Adv. oppugn*. 3.1: PG 47, 370.
[459] Алан Коен.

Місто-фортеця та його вартові. Однак і платонічна метафора ума як граду має значну роль у текстах антіохійців[460]. Споглядаючи у кожній дитині образ Богонемовляти, антіохійці подекуди надавали їй провідну роль у педагогічному процесі. За спостереженнями Северіана Габальського, саме дитина нерідко надає дорослому дотик до божественної шкали пріоритетів:

Коли Бог бачить, що душа стомлена, Він втішає її насолодою. Так буває і з нами. Часто-густо людина повертається після справ (ἀγορᾶς), обтяжена тисячами неприємностей, вражена безліччю труднощів, зазнавши невиносних халеп і збитків, і вдома знаходить розраду (ψυχαγωγίαν) в дитині, і ніжна думка полегшує суворість трудів (...) Дитину неможливо запідозрити в лестощах через її природну цілісність (ἀκεραιότητα). І часто те, чого безсилі досягнути друзі своїми порадами, мудреці своїми розумуваннями, досягає дитина одним своїм сміхом — розсіює всякий смуток. Тож, у розпалі горя побачивши дитину, душа спершу відхиляє і відштовхує несвоєчасну розраду (ψυχαγωγίαν), але згодом поступається наполегливості. Раз-у-раз дитина приковує погляд і зрештою оволодіває увагою (дорослого). Тоді, взявши на руки дитину, той відкладає тугу і каже: «Оцю лише втіху посилає (χαρίσεται) мені Бог, нема мені діла до всього іншого!» [461]

Цей уривок є прикладом зовсім не характерного для своєї епохи замилування дитинністю. Візантійці не могли дозволити собі зайвої ніжності до дітей через шалений рівень пренатальної і дитячої смертності в усіх регіонах та в усіх верствах [Nathan 2002, p. 139]. З іншого боку, відсутність звичної нам сентиментальності напряму пов’язана з більш монументальним, богословським поглядом на дитину, що споглядав у ній радше безодню смислу, аніж живу іграшку.

---

[460] Зокрема, у трактаті Золотоуста *Про марнославство і виховання дітей* (*De inani gloria*, §23-28: SC 188, p.108 - 118).
[461] *De mundi creat.* 6.1: PG 56, 485.

Зокрема, наведена лірична замальовка напрочуд точно виражає антропологічне бачення антіохійських богословів. Дитина постає найліпшим терапевтом, надаючи дорослому божественну *психагогію* (втіху, пораду, скерування)[462], саме тому, що передвічні істини від народження записані у її серці. Тут легко впізнати платонічну концепцію «пригадування» (*анамнезису*). Але антіохійці розробляють її без усяких відсилок до платонічної ідеї передіснування душі, вдовольняючись самою лише антропологією ап. Павла (пор. Рим.2:13-16). «Бог створив людину з достатніми силами обирати доброчесність та уникати зла», явивши в ній знання Свого Закону (пор. Рим.1:19)[463]. Як і первозданні люди в Раю, дитина має розуміння добра і зла задовго до того, як досвідно скуштує їх[464]. Тому онтологічне налаштування язичників до блага передує усяким місіонерським зусиллям, і онтологічна мудрість дитини передує усяким педагогічним зусиллям дорослого. Як справжня місія, так і справжня педагогіка радше актуалізують наявне, аніж будують нове.

Душа дитини постає в цьому контексті вже не як чистий аркуш, не як цілинна земля і навіть не як райський сад, який має плекати педагог, а як храм чи довершене місто, облаштоване за складним архітектурним проєктом і огороджене муром із п’ятьма брамами чуттів. Мислителі оригенічного напряму схильні ставитися з підозрою до цих брам, віддаючи перевагу «духовним чуттям», тобто, власне, умогляду, як підкреслює Дж. Мануссакіс. Однак, на думку цього богослова, увага до Воплочення вимагає усвідомлення, що саме тілесні чуття і є тими дверями, коло яких чекає Христос: *Ось, стою при дверях і стукаю; якщо хто почує голос Мій і відчинить двері, увійду до нього, і буду вечеряти з ним, і він зі Мною* (Одкр. 3:20)[465]. Для богословів

---

[462] Про психіатричні конотації цього терміну в антіохійських авторів див. розділ 2.7.
[463] Золотоуст, *In Epist. ad Rom*. 5.5: PG 60, 429; пор. Феодорит, *In Epist. ad Rom*. 1.2.
[464] Феодорит, *Quaest. in Oct. (In Gen.)*, 28 [Petruccione 2008, p.64-65].
[465] З цієї причини Дж. Мануссакіс надає перевагу термінології Мерло-Понті: «*сакраментальні* чуття», «*сакраментальне* сприйняття» [Manoussakis 2006, p.149-150].

антіохійського напряму звідси випливає благоговіння перед чуттєвим сприйняттям — місцем зустрічі людини з її Творцем[466].

Метафорика храму спонукає педагога завжди дошукуватися бодай слідів первинної, божественної архітектоніки, яка має визначати природний розвиток душі; в цьому сенсі він постає радше реставратором, ніж зодчим. Таким чином, метафорика міста-фортеці утримує від усякого педагогічного активізму та «конструктивістського запамороченння»[467]. Вихователь тут представлений, насамперед, «вартовим» внутрішнього світу дитини. Його робота полягає в тому, щоб «від початку (ἐξ ἀρχῆς) і змалечку перешкоджати доступу зла», огороджувати тонкий богословський світ дитини від вульгарності дорослого світу. Протидія його впливу — «це і є найкраще навчання (ἀρίστη διδασκαλία)»[468]. Звичайно, образ «вартових» походить із діалогу Платона *Політея* (Золотоуст взагалі охоче посилається на Сократа як авторитет у царині освіти).

На актуальності цього педагогічного бачення у добу цифрових технологій наполягає *Соціальна концепція* Константинопольського патріархату (§17):

Вартовий — це не тиран, роз'яснює Золотоуст; але, контролюючи доступ дитини до світу, він наділяє її здатністю керувати своїми бажаннями в подальшому житті. І ця роль вартового сьогодні, можливо, є важливішою, ніж будь-коли, враховуючи, як владно сучасні засоби масової інформації поглинають наші почуття безперервним галасом і видовищами [Chryssavgis et al. 2020].

Метафора фортеці, зрозуміло, пов'язана із певною *закритістю*. Однак акцент тут стоїть не так на заборонах, як на прагненні *не заважати* природному розвитку дитини. Цей підхід можна назвати апофатичним:

---

[466] Напр. Золотоуст, *De inani gloria*, §28: SC 188, p.118; Феодорит, *De prov*.3 тощо.
[467] Позначення запропоновано Олександром Філоненком [Філоненко 2010].
[468] *Adv. oppugn.* 3. 18: PG 47, 381.

вихователь оберігає дитину від шкідливих впливів, водночас, жодним чином активно не моделюючи її свідомість і навіть не уявляючи, до чого с*а*ме приведе її природний внутрішній розвиток. На думку Іоана, якби з дитинства ніщо не перешкоджало розвитку дитячої душі за Божим задумом, тоді й «надалі не було б потреби в загрозах» — у притаманній палому світові педагогіці страху[469].

Батьки, матері, сусіди: педагогічні метафори в дії. Як і належить справжнім метафорам, педагогічні метафори чистого аркуша і міста-фортеці не були ані простими риторичними фігурами, ані відстороненими інтелектуальними концепціями. У практиці того неформального освітнього осередку, яким була Антіохійська школа, вони постійно втілювалися у житті й педагогічних практиках вірян. Твори антіохійських авторів демонструють нам різні сценарії такого втілення, різні відповіді на болючі питання дітей, батьків і матерів.

Якщо дитина є шедевром божественної архітектури, що одразу несе в собі безодню премудрості, то чим їй можуть допомогти значимі для неї дорослі? Із ранньовізантійських джерел ми дізнаємося про численні клопоти, що лягали на плечі батьків, які прагнули «надихнути дітей науками» (λόγους… ἐνθεῖναι). Вони мали знайти вчителів (διδασκάλους) та їхніх асистентів — вихователів (тобто власне «педагогів» — παιδαγωγοὺς), забезпечити їм оплату, усунути всякі перешкоди до навчання, звільняючи дітям час для освіти і постійно мотивуючи їх на кшталт «олімпійських тренерів» [470], усіма силами намагаючись довести розпочатий процес навчання до кінця. Але і це не завжди гарантувало гідний результат[471]. На заваді навчальному процесу ставали і «погані здібності хлопчика, і недосвідченість вчителів, і халатність вихователів, і зайнятість (ἀσχολία) батька, і брак коштів на витрати і зарплатню, і розбіжності характерів (τρόπων διαφορὰ), і злоба, заздрість та лихе

[469] *Adv. oppugn*. 2.1: PG 47, 381.
[470] «частіше від олімпійських тренерів (Ὀλυμπιακοῖς…παιδοτριβῶν) торочимо їм про бідність від невігластва (ἀπαιδευσίας) і багатство від освіченості (παιδεύσεως)»
[471] *Adv. oppugn*. 2.1: PG 47, 363.

око (βασκανία) співвихованців» і чимало інших причин[472]. І все ж наполегливі батьки не втрачали надії оформити душевні хартії своїх чад якнайбільш гідним чином, на заздрість усім знайомим.

Однак Золотоуст виражав непевність, що вони обрали найбільш доречну педагогічну метафору. Його роздуми на цю тему звернені саме до тих батьків, які «особливо піклуються про дітей» і вважають, що найкраще за всіх знають потреби своєї дитини (причому скепсис Іоана стосується передусім ролі *paterfamilias*[473], який у пізьоримському суспільстві визначав педагогічні стратегії родини). Він звертається спершу до «невіруючого батька», потім — до «віруючого батька»[474]. Обидва бажають спорядити нащадків доброю освітою, риторичними навичками і навіть знанням іноземної мови[475], — але метою всього цього є не інтелектуальне зростання як таке, а конкретний ідеал щастя, заснований на пристрасних уявленнях батьків[476]. У цьому бажанні батька, в принципі, нема нічого шкідливого — доки воно не вступає в колізію з прагненнями самої дитини, яка подорослішала, вдосконалила розум у гуманітарних дисциплінах (якими й славилася Антіохія) і, можливо, набула власне, відмінне розуміння того, чим є щастя. У циклі проповідей розгортається суперечка між ніжною, ірраціональною батьківською любов'ю

---

[472] *Adv. oppugn*. 2.1: PG 47.371.

[473] У *Adv. oppugn*. слово γονεῖς (батьки як подружжя) зустрічається лише один раз, тоді як πατέρες (множина від «батька») — 13 разів.

[474] Кожен із них за правом може заявити: «Я народив, виховав (ἔθρεψα), трудився над зростанням, роблячи і переносячи все, що зазвичай супроводжує дітонародження (παιδοποιίας), мав добрі надії, радився з вихователями, запрошував вчителів, витрачав гроші, часто безсонними ночами роздумував про благоустрій (εὐκοσμίας) та освіту (нащадка), щоб він ні в чому не програвав пращурам, але виявився ще більш славним, сподівався, що він буде поруч у моїй старості, заздалегідь радився щодо його дружини та шлюбу, щодо начальства і влади…» (*Adv. oppugn*. 1.1: PG 47, 333).

[475] «Інший каже: такий-то, вивчивши італійську мову, сяє при дворі і всім там керує» (там само).

[476] «Справді, коли батьки переконують дітей займатися науками, то в їхніх розмовах не почуєш нічого, крім таких слів: "такий-то голодранець ницого походження, досконало оволодівши словом, став великим начальником, здобув чимало багатства, взяв забезпечену дружину, збудував розкішний дім, став для всіх страшний і славний" (…) Інший вказує ще на когось, і всі — на уславлених на землі; а про небесне ніхто і словом не згадує» (*Adv. oppugn*. 2.1: PG 47, 357)

(φιλοστοργίαν) і точністю (ἀκριβῶς) відстороненого погляду педагога[477]. Але чи є в цьому діалозі місце самовизначенню самого вихованця? Іоан дає нетривіальну для його часу ствердну відповідь, обстоюючи, що тинейджер 14-21 років (μειράκιον) цілком має право на це.

Золотоуст висловлює подив і гіркоту щодо нерозуміння батьками природних нахилів дітей: «Ті, хто народили, виховали, щодня моляться про те, щоб бачити дітей щасливішими від себе, і для цього роблять і переносять все можливе, — раптом змінюються наче від сп'яніння і сприймають з болем, що їхніх дітей принаджує філософія» [478]. Звісно, під філософією патристичні автори, у руслі класичної традиції, розуміли не просто теоретичні знання, а *любомудріє*, втілене у способі життя. У цій перспективі філософія постає «небезпечною» іграшкою. Тим не менш, у іншому місці Іоан обстоює, що навіть малих дітей слід без остраху знайомити з філософією, так само, як їх привчають до верхової їзди чи стрільби з лука[479]. Захищаючи право підлітків на самовизначення, Іоан викриває конструктивістське завзяття батьків, які намагаються формувати дітей за власними стандартами, не замислюючись про абсолютне значення цих стандартів[480].

Отже, парадоксальним чином, непорозуміння між поколіннями можуть пояснюватися надміром любові — а саме, нерозсудливої батьківської любові-*філосторгії*. У такій ситуації педагог бачить свою роль у зміні засадничої педагогічної метафори та переході від активізму до уважного розпізнання природної духовної конституції вихованця.

Водночас, аристотелічна метафора чистого аркуша застосовується не так щодо виховання дітей, як щодо християнської просвіти дорослих.

---

[477] *Adv. oppugn*. 1.1: PG 47, 332.
[478] *Adv. oppugn*. 1.1: PG 47, 332.
[479] *De inani gloria*, §35: SC 188, p.126.
[480] Найгіршим виявом такої педагогіки Золотоуст вважає переозначення пороків «благозвучними іменуваннями» (προσηγορίαις εὐφήμοις), коли «постійне перебування на іподромах та в театрах зветься добрим гумором (ἀστειότητα), багатство — свободою, славолюбство — великодушністю (μεγαλοψυχίαν), нахабство — щирістю (παῤῥησίαν), марнотратство — людинолюбністю, несправедливість — мужністю», *Adv. oppugn*. 2.1: PG 47.359.

Антіохійські проповідники запрошують слухачів дописувати розумне і вічне на скрижалях сердець своїх ближніх. Причому тут не мають значення ані чини, ані посади: як професійні наставники благочестя можуть на практиці сіяти розпусту[481], так пересічні парафіяни можуть стати педагогами «від Бога» для рідних і сусідів. Уявляючи себе багатодітною матір'ю, св. Іоан благає присутніх на проповіді поділитися новими знаннями з відсутніми чадами:

Як ніжна (φιλόστοργος) мати, накривши стіл, переживає і журиться, коли діти не всі тут, так і я тепер страждаю, і, замислюючись про відсутність наших братів, вагаюсь щодо виплати боргу [= виголошення обіцяної промови]. Але ви маєте владу відігнати цю нехіть: якщо лиш пообіцяєте мені усе передати (διαπορθμεύσειν) їм із точністю, охоче викладу вам усе[482].

Сучасному читачеві це завдання переказати довгу проповідь може видатися чимось на кшталт покарання «прогульників». Але в античному суспільстві, де виступ відомого ритора належав до головних культурних подій, а освічені люди вчилися запам'ятовувати великі промови, щоб переповідати їх жадібним слухачам, це мало зовсім інакший вигляд: «Таким чином, — каже проповідник, — і для них вчення (διδασκαλία) вашої любові буде розрадою (παραμυθία) за відсутність, і ви послухаєте нас уважніше, знаючи, що вам треба й іншим це звістити (ἀπαγγεῖλαι)». Сучасних дослідників подібні заклики наводять на думку про зв'язок усності з владою [De Wet 2014]; однак, здається, справжня інтенція проповідника є дещо іншою. Іоан не так нав'язує вірянам поширення його проповідей, як «відкриває можливість репосту», дає непрофесіоналам *дозвіл* долучатися до богословського освітнього процесу, *допускає* до кола утаємничених і *надає* право голосу й благовістя.

Феодорит і Золотоуст оповідають деякі історії пересічних педагогів, іноді анонімних, з яких складається велика історія християнської освіти у

[481] Зокрема, Іоан викриває відвертий гомосексуалізм викладачів «божественного вчення», *Adv. oppugn*. 3.8: PG 47, 361.
[482] *Ad. pop. Antioch*. 9.2: PG 49, 104.

Сирії. Так, у Антіохії один вихователь «опанував науки значно більше, ніж потрібно педагогові», спілкувався із головою місцевих риторів, знаменитим Лібанієм і дискутував із ним щодо вищого смислу актуальних політичних подій[483]. В Едессі двоє ентузіастів, Протоген і Євлогій, з молитвою «вивчивши книги Закону і швидко опанувавши мистецтво письма», знайшли придатне місце для школи (διδασκαλεῖον) і виховального закладу (παιδαγωγεῖον[484]). Там Євлогій швидко навчив усіх місцевих дітей писати і «наставив у божественній науці»[485]. В одній із подібних історій на сцену нарешті виходить мати, яка вдало — хоч і не без хитрощів — втілює власний педагогічний проєкт; на цій оповіді варто побіжно зупинитись.

Золотоуст переповідає свідчення вихователя підлітка, який прибув до Антіохії для опанування грецької та латинської словесності. Батько юнака, жорсткий і приземлений військовослужбовець, бажав, щоб син пішов його слідами. Натомість розважлива (μετρία καὶ σώφρων) і побожна мати прагнула бачити сина монахом (до чого він прагнув і сам), але боялась про це і рота розтулити, передбачаючи реакцію чоловіка. Жінці спало на думку, умовивши знайомого християнина, представити того педагогом і під його духовним керівництвом відправити сина в інше місто. І «її задум був не марним». Далеко від батьківського дому юнак про людське око вивчав філологію (нібито дуже корисну для військової кар'єри), а насправді опановував практичну філософію, живучи в миру як справжній монах. Невдовзі вихователь «запалив у ньому такий вогонь жадання (ἐπιθυμίας), що той раптом кинув усе і втік до пустелі, тож довелося приборкувати його, щоб схилити до більш поміркованої (σύμμετρον) аскези». Для цього і звернулися до свт. Іоана, який, схвалюючи його жадання філософії (ἐπιθυμίαν τῆς φιλοσοφίας), все ж переконав юнака жити в місті й далі займатися філологією, щоб бути корисним для ровесників (та не привертати уваги батька). Задум Золотоуста вдався на славу: молодий

[483] Феодорит, *Hist. eccl*. 3.23
[484] Зазвичай цим терміном позначали кімнату в школі, де педагоги очікували на дітей (LSJ, p.1286), але наразі явно йдеться про щось окреме від школи.
[485] τὰ θεῖα ἐξεπαίδευε λόγια, Феодорит, *Hist. eccl*. 4.18.

подвижник «був не грубим і суворим на вдачу (ἦθος), не носив особливий одяг» і взагалі не відрізнявся від інших, що дозволяло йому, «маючи в собі велику філософію», принаджувати до неї багатьох знайомих. Водночас, непохитна внутрішня рішучість дозволила йому сказати «ні» власному батькові, коли той нарешті дізнався про оману і почав тиснути на сина[486].

Звичайно, під «великою філософією» тут мається на увазі радше філософія, якої навчали в монастирському училищі — Аскетерії, аніж та, якої навчали у світській академії Антіохії; утім, університет і чернеча школа мають у цій історії цілком комплементарні ролі.

У цій оповіді Золотоуста конструктивізм батька знов-таки зображено чорними фарбами, натомість педагогічні маневри матері та її спільника постають цілком виправданими. Утім, успіх задуму пояснюється не лише її зваженістю, але також і її жестом дистанціювання, коли вона відпускає від себе сина, довіряючи його внутрішньому голосу — і мудрості іншої людини. Таким чином, історію філолога-аскета можна розмістити десь посередині між центротяжною і відцентровою педагогічними метафорами. І справді, провідним образом у цьому наративі є згадана вище проміжна метафора: статуя, що поступово набуває обличчя, *обточуючи себе* руками скульптора (наскільки б дивно це не звучало). Оповідь Золотоуста є історією щасливої однодумності між статуєю і колективом скульпторів. Звісно, це залишає відкритим питання щодо тих «статуй», самоусвідомлення яких не відповідає педагогічному баченню *жодного* зі значимих дорослих навколо них. І все ж слід враховувати, що Золотоуст описує найрадикальніший для свого часу виклик суспільству, рівнозначний викликам з боку всіх попередніх і наступних контркультур[487].

---

[486] *Adv. oppugn.* 3.1: PG 47.369.

[487] У статті про цей цикл проповідей С. Брок цілком слушно зіставляє реакцію пізньоантичного суспільства на відхід юнака в монастир із реакцією сучасного суспільства на відхід підлітка у хіпі-комуну [Брок 2016, с. 8] (дякую Владиславу Водку, який привернув мою увагу до цього пасажу).

Патерн успішної материнської педагогіки властивий як Золотоустові, вихованому без батька побожною матір'ю Анфусою, так і Феодориту Кирському. Останній теж не раз згадує свою матір і бабусю, які змалечку знайомили його з християнською вірою і прищеплювали йому чуття святості[488]. Саме матір почала знайомити хлопчика з подвижниками, заохотивши його до заняття, що стало його улюбленим «хобі», — агіології та агіографії . «Здається, це відбиває типову модель родини у пізній Римській імперії, де батько ставав дедалі більш дистанційованою і дещо застрашливою (*awesome*) фігурою, тоді як матір перетворювалася на головну постать у передачі цінностей» [McCollough 1984, p.15].

Педагог як страховище. У антіохійських авторів можна знайти ще безліч щасливих історій порозуміння між педагогами і вихованцями, але не варто забувати, що в загальному контексті античного суспільства педагогіка — це не про щастя. Пізньоримська освіта, як і класична, анітрохи не намагалася враховувати особливостей дитячої психології і була «цілком протилежна методам, піднесеним у нас "новою школою"» [Марру 1998, с.306]. «Як і в інші епохи, очікування батьків, інших родичів, рабів і наставників, вочевидь, час від часу пригнічували дітей. Постійна загроза фізичного покарання, можливо, видавалась корисною дорослим, проте, безсумнівно, створювала для багатьох непомітне, але постійне тло тривоги» [Nathan 2002, p.139]. Отже, поруч із творчими метафорами педагога як каліграфа, скульптора, архітектора чи реставратора, антіохійцям доводилось активно реінтерпретувати поширену метафору педагога як страховиська.

Діти лякаються страховиська, — розмірковує Феодорит, — юнаки — педагогів (παιδαγωγοὶ) та вчителів (διδάσκαλοι), дорослі мужі найбільше лякаються судді з його кафедрою і глашатаями, поліцейських (ῥαβδοῦχοι) і податківців (εἰσπράξεις) [489].

---

[488] *Hist. relig*., 9.5-10; 13.3; [Canivet 1977, p.15].

[489] *Ep*. 212. У цьому листі Феодорит просить архонта Феодота не приїздити на свято у місто, бо його всі бояться (звісно, не як людину, а як посадовця).

У своїх програмних трактатах Золотоуст і Феодорит доводять, що страх — на жаль, необхідний вимір палого людського суспільства, де далеко не всі прагнуть добра. Це особливим чином впадає в очі у педагогіці. «Ми багато чого робимо з дітьми такого, що вони вважають шкідливим (βλαβερῶν), і все ж це корисно», — пише Золотоуст монахові, який впав у відчай, вважаючи Бога надто суворим до себе[490]. Звісно, не всі пізньоримські діти погоджувалися на такі взаємини[491]. Деякі з них, «послані батьками до вчителів, намагаючись уникнути тамтешніх трудів і малих покарань, вдаються до втечі від батьків», причому втрапляють у різноманітні халепи, потерпають від голоду, безпритульності, безчестя, ба й опиняються у рабстві[492].

Наведення страху на юнаків вважалося ледь не головною функцією педагога[493]. Звісно, такий опис вихователя представляє педагогіку не в дуже радісних фарбах. З іншого боку, цей песимістичний погляд на процес виховання уможливлює оптимістичний погляд на життя загалом, дозволяючи розтлумачити будь-які негаразди у категоріях корисної для вихованця педагогіки. В цьому сенсі Феодор Мопсуестійський називав теперішній стан всесвіту *школою*, яка лише готує людину до прийдешньої катастази.

У цьому руслі Золотоуст посилається на парадоксальні механізми дитячого страху. Наприклад, «малі діти бояться масок, — зауважує Іоан, — а не бояться вогню, тож якщо піднести їх до запаленої свічки, вони, нічого не побоюючись, простягають руку до полум'я: жалюгідна маска лякає їх, а страшного поправді — вогню — вони не бояться». Подібним чином

---

[490] *Ad Stag*. 7: PG 47, 442. За спостереженнями Іоана, ані діти не запитують старших про мотивацію їхніх вчинків, ані ті не пояснюють корисність виховальних заходів, а лише велять «підкорюватись (ἐπιτάξωσιν) батькам і нічого більше не досліджувати».

[491] Як відомо з промов Лібанія, підлітки, віддані у навчання, могли вельми агресивно повставати проти вихователів: напр. *Or*. LVIII (*До юнаків про килим*), 4-6.

[492] *Ad Stag*., 7: PG 47, 442

[493] *Ad. pop. Antioch*. 15.1: PG 49, 154; пор.: «страх перед вихователем навчає юнака утриманню (σωφροσύνην)» (*Adv. Ad. pop. Antioch*. 16.1: PG 49, 172.

поводяться і дорослі: «ми справді маємо дитячий страх, коли боїмося смерті, а не боїмося гріха»[494].

Іоан аналізує й інші приклади дитячого страху: шляхетні діти у знатних домах бояться власних рабів, особливо зробивши якусь шкоду, — але цей страх не має жодних підстав (*Ad pop. Antioch*.11.4). Батьки, відправляючи дітей до школи, лякають їх покараннями від суворих педагогів — але лиш для того, щоб по досягненні повноліття передати їм усе майно, почесті, задоволення і владу. Якщо работорговці принаджують своїх жертв грошима, щоб зробити їх рабами, то батьки, навпаки, лякають дітей карами, щоб зробити їх своїми спадкоємцями. Так і Бог, піддаючи людину випробуванням, наче педагогам і вчителям, навчає її філософії, щоб зробити спадкоємцем Небесного Царства[495]. Як бачимо, педагогічна образність антіохійців має доволі суворі виміри, — але, водночас, вона дозволяє розглядати усякі перипетії не як остаточну «кару Божу для грішних», а як нормальний навчальний процес, що веде до дорослішання і здобуття усіх привілеїв дорослої людини.

Відповідно, Феодорит Кирський міг пояснювати існування хижих звірів і плазунів (екологічна доцільність яких не була очевидною для візантійців) їх педагогічною роллю[496]. Страх звірів, наче страх перед покаранням вихователя, корисний для «немовлят за розумом» (νηπίοις ἔτι τὰς φρένας), але для тих, хто «уже досягнув досконалості і вийшов з дитячого віку», він втрачає свою актуальність[497]. Подібною є й роль земних урядів: Бог доручив їм народи, наче батько віддає страшним (φοβεροῖς) педагогам і вчителям дитину, що поневажала його любов (φιλοστοργίαν)[498]. Однак педагогіка державного насильства, як і страх звірів, має бути бездіяльною щодо тих, хто, заглиблюючись у філософію, набув внутрішню свободу. Отже,

---

[494] *Ad pop. Antioch.* 6.1: PG 49, 82.
[495] *Ad pop. Antioch*.16.4: PG 49, 168.
[496] *De prov*. 5: PG 83, 640.
[497] *De prov*. 5: PG 83, 642.
[498] *In Gen. serm. 4.2*: PG 54, 596.

якби законодавці приділяли більше уваги вихованню дітей, вони не мали б потреби «вселяти страх у молодих людей, які вже стали мужами»[499].

Закон-педагог. Хоча вихователі й вчителі часто фігурують у антіохійських авторів синонімічно — як фахівці із залякування дітей, у багатьох випадках їхні ролі протиставляються. Суворий вихователь веде дитину до вчителя, відносини з яким постають уже більш творчими. Саме таку метафорику антіохійці вживали щодо двох Завітів Святого Письма. Хоч антіохійські екзегети дуже уважно читали обидві частини Писання і протиставляли їх явно менше, ніж їхні александрійські колеги, все ж «темперамент» цих двох книг, очевидно, видавався їм різним. Закон у їхніх проповідях часто постає тим суворим педагогом, який із патерицею в руках веде дитину до вчителя — Нового Завіту. Словами Діодора Тарсійського, «слухняні набувають здатність вмістити Духа Святого, очищувані педагогією Закону (τοῦ νόμου παιδαγωγίᾳ)»[500]. Утім, «педагогія Закону» не обов'язково асоціювалася з патерналізмом і патерицею вихователя, на яку натякали суворі й чисельні заповіді (Повт. 27:26)[501]. Вона асоціювалася також із материнським молоком поблажливості[502].

Метафора педагога-Закону не була винаходом Антіохійської школи, її запровадив уже ап. Павло: *поки прийшла віра, під Законом стережено нас, замкнених до приходу віри, що мала об'явитись. Тому то Закон виховником був до Христа, щоб нам виправдатися вірою* (Гал. 3:23-24). «Вихователь не протидіє вчителеві, — зауважував щодо цього Золотоуст, — але сприяє йому, від усякого зла утримуючи вихованця і з усякою дбайливістю готуючи його до прийняття уроків учителя». Антіохійці впевнені, що Закон свою місію успішно виповнив: навчивши дітей Боговіданню (θεογνωσίαν), передав їх мудрішому

---

[499] *Adv. oppugn*. 2.1: PG 47, 381.
[500] *In Rom*. 7:14: [Staab 1933, s.88].
[501] Пор. Гал. 3:10 і коментарі Золотоуста на це місце.
[502] У Старому Завіті, запевняє Іоан, «були дитячі одкровення (παραγγέλματα), коли — молоко, коли — вихователь, коли — світоч, коли — образ (τύπος) і тінь», *De fato et providentia* 2: PG 50, 753.

Вчителеві — Христу[503]. Отже, педагог-Закон (ὁ παιδαγωγὸς νόμος) співпрацює з Євангелієм — утім, лише до певної пори. Адже «коли вихованець вже навчиться, педагог врешті-решт залишає його… вихователь виставляє юнака у смішному вигляді, якщо утримує його коло себе, коли настала пора (καιροῦ) дозволити йому піти… Тож ми більше не підпорядковані вихователю»[504]. Звісно, це порівняння юдеохристиян зі студентами, які не спішать розставатися з улюбленим вихователем, має полемічне навантаження, але, слід визнати, у ньому є своя чарівність.

Антіохійські метафори у світлі сучасних концепцій. Амбівалентність антіохійської педагогічної метафорики явно не була належним чином осмислена у модерних дебатах, де принаймні третє століття поспіль александрійська «втеча від світу» воює із римським «соціальним служінням». Ця опозиція часто постає як протистояння «консерваторів» і «лібералів», але точніше було б розглядати її як напругу між «закритістю» і «відкритістю» до суспільства[505]. Попри спільне євангельське походження обох ідеалів, вони виявились позбавленими всяких точок дотику — зокрема, через зникнення з суспільної пам’яті тої проміжної ланки, якою історично була Антіохія.

Завдяки «філокалічному відродженню», підготованому монументальною працею грецьких коливадів та українця Паїсія Величковського, культура XVIII-XIX стт. відкрила для себе патристику, насамперед, як вимір *інтроспекції*, простір внутрішнього вдосконалення, абсолютно непідконтрольний політичній владі (і значною мірою навіть церковній ієрархії, у цей час офіційно підпорядкованій уряду). Однак наприкінці XIX ст., у часи нового соціального піднесення, навмисна нехіть *Філокалії* до політичного життя в*и*кликала спротив релігійних філософів. Заклику коливадів до внутрішньої уваги російська софіологія протиставила

---

[503] Напр. Феодорит, *In XII prophetas minores* : PG 81,1865; *In 14 Ep. Pauli* : PG 82, 484.
[504] *In Gal*. 3.5: PG 61, 656.
[505] Це влучне позначення наявної полярності запропонував о. Кирило Говорун у статті про еклезіологію російських богословів [Hovorun 2014].

зверненість до суспільства, а також екуменічну і дещо езотеричну концепцію всеєдності людства. Характерною рисою цієї шеллінгіанської парадигми є відкритість до всього культурного різноманіття[506].

Після революційних перипетій XX ст., богослови міжвоєнного періоду, великою мірою, повернулися до філокалічної інтроверсії. Згодом у богослов'ї неопатристики ця настанова увійшла в резонанс із відкриттям особистісного буття персоналістами, у світлі якого набули нового звучання ідеї Григорія Нисського та Максима Сповідника про «великий всесвіт всередині малого». Увага до «внутрішнього голосу» та імператив вірності собі постали, мабуть, провідним лейтмотивом «неопатристичного екзистенціалізму». Однак неопатристичні богослови, насамперед, В. Лосський, приділяли певну увагу і виміру спілкування, розглядаючи міжіпостасне спілкування у Св. Тройці як джерело соціальності[507].

Ця увага до соціального знову вийшла на передній план у сучасному персоналістичному і діалогічному богослов'ї, народженому у 1960ті роки, для якого «особистість не здатна існувати без спілкування» [Зизиулас 2006, с.12]. Цей настрій співзвучний налаштуванню Константинопольського патріархату впродовж більшої частини XX ст.: «Діалог... у ДНК Вселенського Патріархату, це рідна мова Фанару. Відверто кажучи, це невід'ємний елемент ідентичності Православної Церкви. І цілком безсумнівно – хоча з цього приводу й точиться багато суперечок, – що це справжній апостольський і євангельський наратив християнства» [Chryssavgis 2016, p. 39]. Радник патріарха Варфоломія має рацію: з цього приводу справді точиться багато суперечок, – і кожна сторона переконана, що саме вона захищає «автентичне» християнство від профанізації.

---

[506] Різні оцінки цієї концепції див. напр. у: [напр. Карташев 2006, с. 359-360ж Филоненко 2018, с.140-144]

[507] У своїй дисертації майбутній архієпископ Кентерберійський Р. Вільямс виявляє підспудний вплив старших релігійних філософів на богословську методологію В.Н. Лосського. Ця залежність, утім, анітрохи не зменшувала конфлікт між двома поколіннями[Уильямс 2009].

Справді, надміру потужний наголос на стихії спілкування виводить за дужки творчий потенціал усамітнення — так само, як філокалічне самозосередження ігнорує вимір соціальності. Філософія діалогу завзято постає проти всякої інтроспекції, розцінюваної як «самокопання». «Схоже, що ніде людина не може вірніше втекти від самої себе, ніж зайнявшись самопізнанням», — каже щодо цього В. Бібіхін, пропонуючи натомість «забути себе», поринувши в атмосферу зустрічі з іншою людиною, ба й людиною як видом (філософ описує антропологію як захоплення вражаючими здатностями *homo sapiens*; але єдина істота, яку бажано виводити за дужки цього пізнання, — це сам мислячий суб'єкт)[508].

Подекуди скидається, що давня полеміка виринає з покоління у покоління. Від боротьби слов'янофілів і західників до протистояння «правих» і «лівих» течій у сучасному християнстві, культурна відкритість фактично протистоїть самозаглибленню, яке надто часто асоціюється — чи асоціює себе — з релігійним фундаменталізмом. У певному ракурсі ця полярність дорівнює відношенню між платонічною метафорою міста-фортеці та аристотелічною метафорою палімпсесту. І тут не можна не згадати, що обидві протилежні метафори мирно співіснували у педагогічному дискурсі Антіохії — міста, де безмовність монастирського училища сусідувала з красномовністю світської академії[509].

Ця амбівалентність укорінена в неоднорідній апостольській традиції Антіохії, на яку значно вплинув (як деструктивно, так і конструктивно) конфлікт «консерватора» Петра та «ліберала» Павла[510]. Зрештою, ключем до цього добросусідства є антіохійська христологія, із її двоїстою увагою до

---

[508] «Зовсім не пізнавати себе потрібно мені, я й без того задихнувся у самому собі, а краще хоч трохи відвернутись від себе, стати іншим чи хоча б просто побачити іншого, справжнього іншого» [Бибихин 1998]. Дж.П. Мануссакіс не менш песимістично описує впізнавання себе у невблаганній хронології своїх досьє, атестатів та історій хвороби, що веде до ототожнення себе з власним минулим [Manoussakis 2006, p.60].

[509] Див. підрозділ I.2.

[510] Див. підрозділ I.3.

Слова Божого і слова людського[511]. Лише Воплочення Слова, на думку Мануссакіса, може бути локусом подолання полярності між центротяжним («іпостасним») та центробіжним («екстатичним») у сучасній думці. Майже не звертаючись у своїх роздумах до Антіохійської школи, Мануссакіс, однак, бачить місце зустрічі сучасних контроверсійних філософій не в Афінах, і не в Єрусалимі, а саме у Халкідоні з його догматом про «незлитне і нероздільне» поєднання вимовного і невимовного [Manoussakis 2007, p. 91; пор. Давыдов 2020].

Однак халкідонське вчення про поєднання апофатичного і катафатичного вимірів у особистості Боголюдини було виношене, не в останню чергу, усамітненими роздумами і плідними дискусіями антіохійських богословів. Халкідонський Собор (як і його передвістя, Узгоджене сповідання 433 р.) став можливий завдяки здатності окремих діячів ворожих партій уважно прислухатися як до внутрішнього голосу, так і до голосу зовні, завдяки їх рідкісній здібності розпізнавати справді рідне вглибині незвичної богословської мови. Тому не дивно, що давньокиївська культура, традиційно орієнтована на антіохійську спадщину[512], не знала дихотомії між словом і безмовністю у тому загостреному вигляді, якою вона постає і в грецькому, і в латинському християнстві [Малахов, Чайка 1987]. Гармонійне поєднання вимірів самозаглиблення і відкритості до обміну думками можна вважати подарунком Антіохії усім її подальшим спадкоємцям – тобто, власне, усім, хто мав вуха, щоб слухати благовістя християнської Сирії.

Таким чином, педагогічна метафорика антіохійських богословів виражає їх глибоко нестандартне осмислення феномену дитинства, стосунків дитини й дорослого і християнської освіти. Властивий антіохійцям — як і іншим школам патристики — імператив уважного і благоговійного вчування у всесвіт дитячої свідомості знаменує справжній переворот у царині виховання та освіти; щоправда, переворот, який так і не досягнув офіційних освітніх

[511] Пор. [Аверинцев 2006].
[512] Див. Розділ III.

закладів. Метафора дитячого ума як міста, що розвивається за незбагненними божественними законами, обмежуючи активізм вихователя, спонукає пестувати й огороджувати дари, властиві конкретній особистості. Водночас, антична метафора чистого аркуша, що в проповідях Золотоуста постає нескінченним палімпсестом, нагадує про взаємну потребу людей один в одному, спонукає розширювати й поглиблювати спілкування. В обох цих метафорах виховання антіохійці розглядали дитину як образ Христа — самодостатнього у Своїй божественності та відкритого довершенню у Своїй людяності. Дитяча премудрість і дитяча простота Ісуса пояснюють протилежні прагнення багатьох поколінь вихователів: «те, чого безсилі досягнути (…) мудреці своїми розумуваннями, досягає дитина одним своїм сміхом».

2.4. Раби і вільні

Що ви знайшли у світі, що могло б вартувати людини?
Свт. Іоан Золотоуст[513]

Ти будь суддею, ти будь законодавцем власного життя.
Свт. Іоан Золотоуст[514]

Свого роду «Франкфуртська школа» пізньої античності, Антіохійська академія уславилася надзвичайною увагою до усіх виявів соціальної несправедливості. До подібних розмислів не могло не спонукати життя в імперії, яка з переходом до християнства анітрохи не спішила відмовлятися

[513] *In Eccl.*, 4: PG 44, 664B.
[514] *Ad pop. Antioch.* 13.3.

від рабства та інших форм дискримінації. Антіохійські мислителі проповідували богообразність людини, звертаючись до суспільства, де нормою були продаж в рабство членів своєї сім'ї, викрадення і поневолення дітей (принаймні в нерідкі періоди лихоліття), а володіння багатьма рабами залишалося одною з провідних ознак престижу [Nathan 2002, p. 139]. Як проповідник Євангелія міг реагувати на такий стан речей, кричущо невідповідний християнському погляду на людське єство, але, водночас, до болі звичний, усталений і, здавалось, віковічний? Реакції богословів можна адекватно оцінити лише в рамках цілісної панорами їхньої думки, яку ми спробуємо стисло окреслити тут.

Схоласти Антіохійської школи протиставляли людську свободу не лише фізичному рабству та іншим типам підпорядкування, але й усяким психологічним залежностям, долі і навіть Божому Провидінню. Інтегральне бачення цієї системи опозицій важливе, щоб зрозуміти, що саме мав на увазі Золотоуст, коли казав про «легкість доброчесності і свободу волі»[515], або називав свободу «найбільшим даром»[516], або пропонував свій критерій розрізнення пророків від лжепророків: якщо останні «майже зв'язуючи руки, віддають темряві полону», то перші «докладають усіх зусиль, щоб привести до світла свободи»[517].

Свобода і доля. «Розмірковуючи про свободу волі (αὐτεξουσίου), тобто про те, що залежить від нас (τοῦ ἐφ' ἡμῖν), ми перш за все маємо дослідити, чи ж залежить щось від нас (εἰ ἔστι ἐφ' ἡμῖν), адже чимало хто з цим сперечається»[518]. Це занепокоєння преп. Іоана Дамаскіна цілком обґрунтоване, адже «сперечальників» з ідеєю свободи у Візантії вистачало завжди. У IV ст. їхню позицію красномовно висловив антіохійський ритор Лібаній. Кепкуючи над дихотомією свободи і рабства, якою переймаються профани, він пропонує зовсім скасувати одне з цих понять — а саме, поняття свободи. В цьому

[515] *In Isaiam prophetam* 1.6, 1.7.
[516] *In Isaiam prophetam* 2.6.
[517] *In Isaiam prophetam* 5.7.
[518] *De fide orth.*, 25 (39).

начебто ексцентричному жесті ритор всього лише відтворює поширений топос давньогрецької культури. Лібаній цитує Еврипіда, героїня якого промовляє: «Оле! Оле! Свободи нема поміж смертних: хто раб багатства, а хто — долі» (*Гекаба*, 850). Даремно жаліти слугу, змушеного підкорюватись пану, — адже й сам пан є не меншим рабом, ніж його слуги. Усіма людьми керують богині долі, Тюхе і Мойри, що випрядають нитку долі кожної людини[519] (*Or.* XV, 8-11). Звідси випливає висновок, що «вочевидь, рабство походить звідкілясь згори, і, можливо, з неба» (*Or.* XV, 13).

Християнські мислителі ніяк не могли погодитися з таким поглядом. У своїх проповідях *Про долю і провидіння*[520] Золотоуст відтворює низку загальних місць Лібанієвої моралі, але подекуди явно полемізує з ним: «Неможливо, неможливо, досягнути небес тому, хто покладається на долю (εἱμαρμένῃ)». Віра в рок сковує людську волю, що є найціннішим Божим даром[521].

Це переконання богословів доби розквіту школи систематизує у VIII ст. преп. Іоан Дамаскін: «Нас бо Творець зробив вільними (αὐτεξούσιοι) розпорядниками своїх справ». Християнський схоласт підрізає крила античній риториці необхідності строгим філософським аналізом, ретельно відокремлюючи людську свободу від усіх чинників, які можуть зводити її нанівець.

Причиною усього, що відбувається, — пише він, — називають чи то Бога, чи необхідність (ἀνάγκην), чи долю (εἱμαρμένην), чи природу (φύσιν), чи фортуну (τύχην), чи випадковість (αὐτόματον)… Під яку же з цих причин підведемо ми людські дії, якщо людина не є причиною і началом (αἴτιος καὶ ἀρχὴ) своєї дії?[522]

---

[519] Детальніше про ці уявлення див. статтю «Доля» у ЄСФ: [Пуччі 2009].
[520] *De fato et providentia*, PG 50, 749-774.
[521] *De fato et prov.*, 2: PG 50, 755.
[522] *De fide orth.*, II.25 (39).

Описуючи царину кожної з цих категорій, Дамаскін наполягає, що жодна з них не може перекривати царину людської свободи вибору. Особливу увагу Іоан приділяє астрономічним явищам, що в них візантійці вбачали втілення долі або необхідності. «Якщо ми все робимо через плин зірок, то ми робимо з необхідності (κατ' ἀνάγκην) усе, що робимо. Те ж, що відбувається з необхідності, не є ані чеснотою, ані злом… Проте якщо всім керує необхідність, то нема ані Божого керування, ані Провидіння щодо створінь»[523]. Доля і необхідність є доменом незмінного; людські дії, що неповторним чином розгортаються в історії, не можуть визначатися ними. Отже, «лишається, що сама людина, яка діє і творить, є началом своїх вчинків і має самовладання (αὐτεξούσιον)»[524].

Чи Бог дав рабство? Теоретична підміна свободи необхідністю на практиці часто давала античним мислителям підґрунтя для виправдання рабства. Але як реагувати на факт існування рабства — невідворотно очевидний факт ранньовізантійської дійсності — мислителю, який вірить у свободу? Інакше кажучи, якщо людська свобода насправді існує, то як може бути рабство? Проблемою рабства переймалися вже перші автори Антіохійської школи, як-от сщмч. Ігнатій чи свт. Феофіл Антіохійський, який запевняв, що «Бог створив людину вільною і самовладною»[525]. Свт. Іоан Золотоуст одним із перших відкрито виступив проти інституту рабства[526], до чого ми повернемося далі.

Учень Золотоуста Феодорит Кирський[527] послідовно проводить ідею, що рабство не властиве людській природі, а його існування не більш ніж контекстуальне[528]. Очевидно, полемізуючи з теорією Аристотеля про природні

---

[523] *De fide orth.,* II.7 (21).
[524] *De fide orth.,* II.25 (39).
[525] *Ad Autol.* 2.27.
[526] Найбільш систематично його ідеї на цю тему викладені у: *Ad pop. Antioch.,* 12.3; *De pauperum amore,* 32-33. PG 35, 900 etc.
[527] Який осмислює проблематику свободи дещо більш сухо і систематично [Simonin, 2003, col. 956].
[528] De providentia (PG 83. 555-774).

підвалини рабства, Феодорит стверджує: «На початку Творець влаштував єдину природу і вшанував її самовладанням (αὐτεξουσίας λόγῳ)» [529]. Рівноправність безпосередньо випливає з біблійної доктрини про походження всього людства від однієї пари: «На початку Творець усього єдиною створив природу всіх людей, і від одного чоловіка й однієї жінки наповнив людом усю вселенну»[530]. Відтак, «на початку Творець не відділяв для одних рабства, а для інших панування, але створив усіх єдиним родом»[531]. І навіть після гріхопадіння, на думку богослова, допотопне людство ще не знало рабства. Стосовно Ноєвого Ковчегу він стверджує, що «раб не входив у нього. Адже єство ще не сприйняло цього розділення (διαίρεσιν)»[532]. І навіть коли «це розділення» тимчасово актуалізувалося, воно не має затьмарювати онтологічний пріоритет рівноправності: «Єдиним є єство (всіх) людей — можновладних і підвладних, підданих і царів, рабів і панів. Єдність же природи звіщає правду Творця»[533]. Цей потужний акцент на єдності людського роду взагалі становить певне «кредо» Антіохійської школи[534].

Для Золотоуста і Феодорита Кирського властиво пояснювати існування рабства — та інших форм підкорення людини людині — не онтологією, а винятково духовними причинами, такими як внутрішня потреба палої людини у несвободі. Ідеться, власне, про те саме, що екзистенціалісти називали «жахом свободи», «нудотою» і «запамороченням». Сучасний психоаналіз проникливо пояснює цю потребу з погляду механізмів підсвідомого, кажучи про проєкції Суперего, яке диктує Его правила поведінки[535]. Однак

---

[529] μίαν ἐξ ἀρχῆς ὁ Ποιητὴς ἐδημιούργησε φύσιν, καὶ ταύτην αὐτεξουσίας λόγῳ τετίμηκεν· *De prov.,* 7.34: PG 83, 684A.

[530] *De prov.,* 7.15: PG 83, 673C.

[531] Οὐ γὰρ ἐξ ἀρχῆς ὁ Ποιητὴς, τοῖς μὲν δουλείαν, τοῖς δὲ δεσποτείαν ἀπένειμεν, ἀλλ' ἓν ἁπάντων ἐδημιούργησε γένος. *De prov.,* [7.34]: PG 83, 669.

[532] *De prov.,* 7.9; PG 83, 669D.

[533] Μία δὲ οὖσα ἡ φύσις, τοῦ Δημιουργοῦ κηρύττει τὸ δίκαιον· *De prov.* 7.16: PG 83, 676A.

[534] У XX ст. це кредо знову актуалізував Я. Пелікан, кажучи про єдність людського роду як необхідний контекст сучасної філософії освіти [Пелікан 2009].

[535] Див. щодо цього наше інтерв'ю («не- інтерв'ю») з Дж. П. Мануссакісом: http://clement.kiev.ua/ru/node/948

антіохійські отці розглядали цю тему в більш типовому для них соціологічному ключі.

Внутрішня потреба у несвободі. Рабство зумовлене лише гріховним станом палої людини. Логіка суспільства, яке «свободу вибору (τῷ αὐθαιρέτῳ τῆς γνώμης) вживши неналежним чином, піддалося злу і впало у тисячі різновидів гріха» [536], є такою, що за відсутності обмежень люди просто знищили б одні одних: «подібно до риб, більші поглинали б менших» [537]. «Так гріх зумовив потребу в законах, — стверджує Феодорит, —а закони викликали потребу у владі»[538] і призвели до розділення єдиного людського роду «на можновладних і підвладних (ἄρχοντες και ἀρχομένους)»[539]. Як бачимо, антіохійці розуміють приреченість усякої анархії – однак появу самого інституту влади людини над людиною пов'язують безпосередньо з гріхопадінням, і лише з ним[540]. Золотоуст, коментуючи Павлове послання (Рим. 2:20), стверджує навіть, що гріхопадіння людини навернуло весь видимий космос у рабство — рабство тлінню[541].

Рабство — лише найбільш грубий і наочний вияв того, що Зігмунд Фрейд назве «принципом реальності», принципом спротиву зовнішнього буття волінню палої людини. Найтоншим виявом цього спротиву Золотоуст вважає внутрішню цензуру совісті, яка забороняє людині виконувати свою злу волю. Але невблаганний «принцип реальності» втілюється не лише в цьому делікатному механізмі: «якщо її (совість) не вшануємо і не дослухаємось, то, побоюючись громадської думки, станемо кращими; якщо ж і цього не посоромимось, то вроджений острах перед законами може врозумити нас і проти волі».

---

[536] *De prov.,* 7.11: PG 83, 672C.
[537] *De prov.,* 7.12.
[538] *De prov.,* 7.11: PG 83, 672C.
[539] De prov., 7.10: PG 83, 672A.
[540] Так само пояснює виникнення державної влади і низка новочасних мислителів, зокрема, М. Драгоманов [Драгоманов 1918, с.3-4].
[541] *Ad pop. Antioch.* 10.5.

Золотоуст описує це в категоріях учнівства[542]. Суспільство влаштоване таким чином, що в ньому всі «навчають» одне одного — коли добром, а коли й примусом — дослухатись до тихого внутрішнього голосу сумління[543]. Без цього механізму пале людське суспільство просто не могло б лишатися вкупі[544]. І все ж не Бог є автором цієї «навчальної програми», яка укорінена в тенетах гріха і веде свою історію від Адамового гріхопадіння. Лише внаслідок гріхопадіння підпорядкування стало даністю[545]. Тому, «спостерігаючи рабство, не Творця звинувачуй, — каже Феодорит, — але уникай гріха, через який людський рід і розділився на рабів і панів»[546].

У міркуваннях антіохійських богословів IV-V стт. вже закладені головні інтуїції Геґелевої діалектики пана і раба, яка, завдяки лекціям Олександра Кожева, вчинила визначальний вплив на покоління французьких постмодерністів. Задовго до Геґеля свт. Іоан Золотоуст осмислює патологічні відносини раба й господаря та зняття (*упразніння*) цих відносин. Він обґрунтовує прикладами з Писань, що рабство, вкорінене у гріху, вже зараз є бездіяльним (*празним*) для праведних, які внутрішньо подолали його[547]. Це не обов'язково означає, що Геґель надихався гоміліями Золотоуста або Феодорита; радше слід казати про їх спільну залежність від Павлових послань та євангельського вчення: *всякий, хто робить гріх, — невільник гріха* (Ін. 8:34) [Морозова 2009].

Отже, на думку антіохійців, всяка соціальна несправедливість зумовлена, передусім, онтологічними причинами, такими як гріхопадіння людини, — а не недоліками чи перевагами тих чи інших політичних систем.

---

[542] «Чимало й інших (вчителів), окрім совісті, приставив до нас Бог, як-от: батьків до дітей, панів до рабів, чоловіків до жінок, наставників до учнів, законодавців та суддів до підвладних, і друзів до друзів». *Ad pop. Antioch.*[13.4].

[543] Тут важко не згадати цсл. слово *наказаніє*, яке первинно означало всього лише «навчання».

[544] До цієї думки у XX ст. повернувся Клайв Льюїс, описуючи пекло як місце, де неможливе ані спілкування, ані суспільне життя (повість «Розторгнення шлюбу»).

[545] Дамаскін уточнив би, що воно поза межами нашої свободи, але опосередковано залежить від нас як наслідок Адамового гріхопадіння (пор. *De fide orth*. II. 28: PG 94, 961B).

[546] *De prov*. 7.17.

[547] πᾶσα ἁμαρτία δουλείᾳ συγκεκλήρωται, *IX hom. in Gen*., 5.1: PG 54, 599.

Вони не ідеалізують жодну з них — ані монархію, ані демократію, ані щось іще: «Адже і в містах з демократичним правлінням (δημοκρατουμέναις πόλεσιν), де народу належало порядкування справами, рівними всі не були. Одні були законодавцями, (…) інші стояли в чині підвладних»[548]. Милуючись суспільством бджіл і мурах, Феодорит спостерігає в ньому природну, Богом дану форму правління: абсолютну монархію[549]. Однак у людей, на відміну від бджіл, жодної природної і первинної форми правління не існує, усі вони запроваджені гріхопадінням. Усяке людське рабство і підпорядкування спричинені «якимось нещасним випадком» (κατὰ συμφορὰν), тоді як «за єством» єдиний справжній Пан усіх людей — Господь Бог[550].

Апологія рабства чи теологія звільнення? Дослідники ранньої Церкви з подивом помічають, що перші покоління християн, попри всю свою радикальну контркультурність, не дуже спішили боротися з інститутом рабства. Ап. Павло, зустрівши у римській тюрмі раба-утікача Онисима, переконав його повернутися до господаря. У супровідному листі він благав рабовласника-християнина прийняти новонаверненого Онисима *вище від раба, як брата улюбленого* (Филим. 1:16); більше ніж раба, але *не менше* ніж раба, — кепкують з цього приводу біблеїсти[551]. Водночас, той же ап. Павло наголошує, *що ви не прийняли духа рабства знову на страх, але прийняли Духа усиновлення, Яким кличемо: «Авва, Отче!»* (Рим. 8:15). Діодор Тарсійський, демонструючи яскраву різницю духа рабства (Закону Божому) і духа усиновлення (Богові), все ж зауважував, що обидва є виявами одного Духа[552].

Настільки ж неоднозначно розмірковували й мужі апостольські, навіть антіохійський єпископ Ігнатій Богоносець. З одного боку, він закликав відпускати рабів на євхаристійні зібрання громади, з іншого боку, не спонукав звільняти їх: «Рабів і рабинь не зневажай, але й вони нехай не

---

[548] Феодорит перераховує тут різноманітні посади афінян. *De prov.*, 7.11: PG 83, 672B.
[549] Бджоли не лише «мають одного вождя», а й «ненавидять багатовластя й демократію» (Μισοῦσι πολυαρχίαν καὶ δημοκρατίαν·) *De prov*. 5: PG 83, 625D.
[550] *De prov*., 1.2: PG 83, 557B.
[551] [Пелікан 2011, с.174; Пелікан 2015, с. 311].
[552] *In Rom*.: [Staab 1933, s.92]; подібно у Феодора: *In Rom*.: PG 66, 821.

чваняться. Навпаки, хай іще більше підкорять себе на славу Божу, щоб отримати від Бога кращу свободу. Хай не домагаються здобути свободу за кошти громади, щоб не зробилися рабами пристрасті»[553]. Здається, тут Ігнатій відтворює логіку язичницьких філософів, які вважали рабство цілком природним явищем. В такому контексті твердження Золотоуста, що «Церква не знає відмінності між паном і рабом»[554], виголошене в Антіохії між 393 і 397 рр., звучало як справжній виклик.

Значно більш компромісний вигляд мають міркування Феодорита. Перші проповіді його трактату *De providentia* складають враження, що чим менше в людини свободи, тим легше її життя. У 7-й і 8-й проповідях цього циклу Феодорит стверджує, що життя раба значно краще, ніж життя його пана. Адже пан має турбуватися про господарство, шукати прожиття для себе, своєї родини та домочадців, а раб повинен всього лише виконувати його накази. Тому в нього добрий апетит, міцний сон і богатирське здоров'я[555]. Давній риторичний топос, розроблений Лібанієм[556], у контексті ідей Феодорита набуває нову роль, яку ми розглянемо далі. Однак не всім кортить зважати на цю зміну модусу висловлювання.

У сучасному православ'ї (насамперед, російському) така «апологія рабства» значно переоцінюється[557]. Деякі проповідники ностальгійно вихваляють рабство і розглядають будь-які форми підпорядкування церковній чи світській владі як ідеальний стан для людини, посилаючись при цьому на отців Церкви, зокрема, на свт. Іоана Золотоуста (звісно, без жодних цитат). Попри всю неоднозначність антіохійської соціальної думки, ця теза є грубим перебільшенням.

---

[553] *Ep.7, Ad Policarpum,* 4: SC 10, 146-154.
[554] *In Phil.,* 1: PG 62, 705B.
[555] *De prov.,* 7.
[556] Or. XV, 28, 67;Or.25. Як зауважує дослідник, обох риторів «очевидно породила одна система освіти» [Garnsey 1996, p. 50].
[557] Див. напр.: Прот. А. Чаплин «Об утраченном рабстве и рыночной свободе» (http://www.blagogon.ru/digest/737/).

Жодного особливого пієтету до рабства в отців Антіохійської школи не знайдеш, а у декого з них ми навпаки бачимо палкі заклики до звільнення пригноблених. Свт. Феофіл Антіохійський, коментуючи юдейське Писання, акцентував на заповідях «щодо справедливості» (περὶ δικαιοσύνης) — передусім, на закликах пророків відпускати на свободу утиснених[558]. А особливо послідовні зусилля зламати систему, побудовану на рабстві, знайдемо якраз у проповідях Іоана Золотоуста, який чи не вперше (майже водночас зі свт. Григорієм Нисським[559]), поставив руба питання про несумісність рабовласництва і наслідування Христа:

«Я володію, кажете ви, рабами і рабинями; вони народжені в моєму домі». Яка погорда і нахабство! Ці слова — повстання проти Бога… «Я володію рабами і рабинями»! За скільки ви їх купили? Що ви знайшли у світі, що могло б вартувати людини? В яку ціну ви оцінюєте розум? Скільки оболів заплатили за образ Божий?[560]

В іншій проповіді Іоан спростовує звичні для античності виправдання рабства необхідністю:

Навіщо мати багатьох слуг? (...) Яка потреба? Нема жодної. Лише одного слугу належало б мати одному панові, а краще — одного слугу на двох чи трьох панів. Якщо ж важко це, то подумай про тих, хто й одного не має. І їм ще легше отримати турботу, адже Бог створив людей самодостатніми у служінні самим собі та навіть ближнім (…) Вчитель вселенної, гідний небес (Павло), не стидався служити тисячам, а ти, якщо не оточиш себе натовпом невільників (ἀνδραπόδων), вважаєш це за сором, і не бачиш, що це якраз і ганьбить тебе. Адже для того й дав нам Бог і руки, й ноги, щоб ми не

[558] *Ad Autol*.,3.9; 3.12, з посиланням на Іс.1:16; 58:6-8, тощо (за Септуагінтою).
[559] «Під час Великого посту 379 року св. Григорій Нисський виголосив проповідь, що, мабуть, була першою в західній історії зафіксованою атакою на рабство *як інститут*» [Chryssavgis et. al. 2020].
[560] *In Eccl.*, 4. PG 44, 664B. Це місце наводить і М. Афанасьєв [Афанасьев 2003, с.14].

потребували слуг. І не з необхідності постала верства рабів, бо тоді б із Адамом був створений і раб. Але то покарання за гріх і кара за переступ. Христос же, прийшовши, звільнив від цього: *Нема раба, ані вільного…у Христі Ісусі* (Гал. 3:28). Отже немає необхідності мати раба; якщо ж і є, то хіба одного, багато — двох. Навіщо ж натовп слуг?[561]

Ці ідеї явно не були самоочевидними для антіохійських християн, до яких Іоан звертався з цією проповіддю у 390-ті рр. Та й загалом у Візантії велика кількість рабів ще дуже довго вважалася ознакою високого соціального стану; найбільші магнати мали тисячі рабів[562]. Не виключено навіть, що раби працювали й на монастирських угіддях[563]. «Знаю, що я кажу неприємне для слухачів, — виправдовується Іоан, — але що робити? На те я й поставлений і не припиню цього казати, хоч буде з того користь, хоч ні»[564].

Ця «теологія звільнення» змушує Золотоуста проблематизувати такі усталені сюжети античної риторики, як-от милий візантійцям образ заклопотаного пана, що мусить повсякчас піклуватися про своїх рабів і домочадців. Це виправдання рабства, яке цілком задовольняло і Лібанія, і Феодорита, анітрохи не влаштовує свт. Іоана. Він категорично відділяє справжні мотиви рабовласництва від його звичної раціоналізації:

Однак багаті можуть заперечити, що вони годують багатьох, тобто слуг і служниць. Але ж це робиться і не за потребою, і не за людинолюбністю (φιλανθρωπίας), а лише з погорди. Отже це не може слугувати для них виправданням (…) Якщо збираєш багато (слуг), то робиш це не з людинолюбності (φιλανθρωπίας), а лише удаєш її (θρυπτόμενος). Якби ти піклувався про їхнє благо, то не змушував би нікого служити тобі, а купивши їх і навчивши ремесл, щоб вони могли прогодувати самі себе,

---

[561] *In 1Cor*., 40. 4-5.
[562] [Браунинг 1958, с.42, 44]. «Наче якісь продавці овець чи работорговці, вештаються багатії по лазнях і ринках», – каже з цього приводу Золотоуст (*In 1Cor*., 40.5).
[563] Це забороняв суворий статут Студійської обителі, але інші монастирі подібних правил не мали. Див. [Браунінг 1958, с. 46].
[564] *In 1Cor*., 40. 5.

відпустив би їх на волю. Якщо ж бичуєш, якщо заковуєш, — то це ніяк не справа людинолюбності[565].

Пропаговані Золотоустом практики стали досить поширеними у Візантії пізнішої доби. У знатних сім'ях рабів навчали різних ремесл, і навіть надавали їм освіту, щоб вони могли виконувати кваліфіковану роботу (наприклад, бути секретарями). Нерідко рабів відпускали на волю — зокрема, віддаляючись від світу в монастир; якщо ж господарство продовжувало існувати, відпущені раби могли надалі жити й працювати в ньому, вже на правах вільних слуг, володіючи якимось майном [Браунинг 1958, с.43]. Хто знає, чи не Золотоустові виступи сприяли популяризації такого гуманного ставлення? І все ж надзвичайна впливовість його проповідей не заважала Візантії будувати державну економіку великою мірою на рабській праці — принаймні до XII ст.

Сам собі рабовласник. Добре розуміючи, що їхні ліберальні ідеї поки що не на часі, антіохійці охоче переносили акцент на звільнення від *внутрішнього* рабовласника — власної злої волі. Учитель Золотоуста Лібаній стверджував, що пристрасті — найсуворіші пани, які змушують людину невтомно працювати на себе, і від яких неможливо втекти[566] . Сам свт. Іоан теж раз-у-раз повертався до цієї думки, розмірковуючи, «які справи приписав диявол, скільки вони вимагають труда, скільки зусиль; утім їх важкість не постала перешкодою для виконання цих приписів»[567]. Найгірше рабство — служіння власному череву:

Якщо тебе залучають до громадського служіння (πολιτικάς … λειτουργίας), ти уникаєш цього, побоюючись витрат, а сам на себе накладаєш тисячі значно важчих справ, не лише більш збиткових, а й більш небезпечних,

---

[565] *In 1Cor*., 40. 4-5: PG 61, 354.
[566] Or. XV, 14-21.
[567] *Ad pop. Antioch.*,19.4. Це міркування у XVIII ст. стане одним із улюблених мотивів Г. Сковороди, див. підрозділ IV.6.

звершуєш служіння (λειτουργίας) мамоні і приносиш цьому злому тирану не лише гроші, тілесну працю, душевні муки й скорботи, а й саме тіло своє[568].

Замість *легкого тягаря* Христових настанов (Мф. 11:30) люди охоче беруть на себе важке ярмо гріха, витрачаючи всі свої ресурси на служіння пристрастям[569]. Відтак, найбільшими невільниками Золотоуст називає саме тих, хто найбільше прагне зверхності над іншими, хто бачить у інших людях рабів. Адже, за спостереженнями Іоана, володіння бодай одним рабом докорінно змінює погляд на усе людство:

Хіба ти гуляєш посеред звірів, що розганяєш зустрічних? Не бійся: ніхто з оточуючих і перехожих навколо тебе не кусається. Але вважаєш нахабством, колі всі інші ходять там, де й ти? Наскільки ж це божевільно, наскільки дивно, — коли поблизу тебе йде кінь, не вважати це нахабством, а коли людину не прогнали від тебе на тисячу стадій, вважати це за ганьбу! Навіщо й охоронців (ῥαβδούχους) маєш, обходячись із вільними, немов із рабами, — радше ж сам живучи безчесніше від усякого слуги? (…)Тому не побачать справжньої свободи ті, хто підкорили себе цій лютій пристрасті[570].

Отже, повага до свободи іншого прямо пропорційна внутрішній свободі. І саме остання є найдорожчим надбанням людини. Ця теза, беззаперечно, становить консенсус усієї Антіохійської школи, яка надавала етичне значення лише внутрішньому налаштуванню людини.

Багатство ж і бідність, рабство і панування, здоров'я і хвороба, та інші благополучні і злополучні обставини є певним нейтральним жеребом (κλῆρον), — підсумовував Феодорит. — То лиш певні знаряддя, які надаються людям. І найкращі з людей використовують і те, й інше для розвитку доброчесності[571].

---

[568] *In Rom*. 13.11: PG 60, 523. Про інститут громадських «літургій» див. підрозділ II.5.
[569] Цю лінію думки Золотоуста Екземплярський слушно порівнював із етикою Толстого [Экземплярский 1913].
[570] Іоан Золотоуст, *In 1Cor*., 40.5.
[571] τοῦ ἀνθρωπίνου βίου εὐκληρίαι τε καὶ δυσκληρίαι, μέσον τινὰ ἔχουσι κλῆρον. Феодорит Кирський, *Expositio rectae fidei*, 10: PG 83, 485A.

Ця логіка незмінно приходила на порятунок проповідникам, коли політичні та інші обставини виявлялися ворожими до них та їхньої пастви, наприклад, у розпал репресій, спричинених Бунтом статуй 387 р: «Хай зрозуміють, що означає “вільне тіло” (σῶμα ἐλεύθερον). Не безкарність робить тіло вільним, а життя у постійній доброчесності»[572]. Іоан посилався тут на свободу трьох отроків у Вавилонській печі (Дан. 3:22-51).

Таке уявлення щодо внутрішнього стану мучеників вважається певним кліше у візантійській агіографії. І все ж для свт. Іоана це було глибоко особистою інтуїцією, при якій він залишився і тоді, коли писав учням свої останні листи із заслання, потерпаючи від жорстокості охоронців. Про цю ж внутрішню свободу свідчив і сщмч. Ігнатій, забороняючи римлянами рятувати його від страти. Готуючись до мучеництва, він порівнює себе із апостолами Петром і Павлом: «Вони апостоли, а я засуджений, вони вільні, а я досі ще раб. Але ж як постраждаю, буду відпущеником Ісусовим і воскресну в Ньому вільним»[573]. Таким чином, по-справжньому вільним, з погляду антіохійців, є лише філософ; і навпаки: справжній філософ — завжди вільний.

Тому рабство може утворювати ідеальне контрастне тло для внутрішньої свободи «мудреця». Парадигму вільної людини Феодорит Кирський вбачає в образі патріарха Йосифа, Йосифа Прекрасного, який «випромінював красу (…), настояну свободою (ἐλευθερίᾳ κεκραμένην·)» — особливо тоді, як він був рабом[574]. Ця вражаюча свобода зумовлена лише вільним підпорядкуванням Божому Промислу. Тоді як Йосифова господиня «вважала його рабом» [575], сам він «не замислився про своє рабство». Навпаки, Йосиф «подумки протистав і рабству, і пануванню» (ἀντέταξε τὸν λογισμὸν καὶ δουλείᾳ, καὶ δεσποτείᾳ), відмовляючись підкорюватись її гріховній волі[576].

[572] *Ad pop. Antioch.* 6.5.
[573] *Ad Rom.* 4.
[574] *De prov.* 8.19: PG 83, 696C.
[575] *De prov.* 8.20: PG 83, 696D.
[576] *De prov.* 8.21: PG 83, 697A.

Проповідник підкреслює його «нерабський (ἀδούλωτον) і безстрашний спосіб мислення»[577].

Низка подібних старозавітних прикладів, наведених Феодоритом, ілюструють думку, що ті, хто підкорюється Божим заповідям, *не мають внутрішньої потреби у рабстві*. Не знаючи «жаху свободи», вони — дивовижним чином — не потребують обмежень та утисків з боку влади. Золотоуст і Феодорит підкреслюють важливість цього внутрішнього стану людини, значно більш онтологічного від усіх зовнішніх обставин. «Здобуття доброчесності й гріха є вільним вибором (αὐθαίρετος)», тож «раба, який не хоче жити гріховно, жоден злий господар до цього не примусить»[578]. Тобто, всупереч твердженням сучасних апологетів авторитаризму, Золотоуст і Феодорит зовсім не підносять рабство як самоціль — радше обоє свідчать про те, що для слухняних Богові людське рабство просто *не має значення*. Саме так вони розуміли твердження ап. Павла, що *нема раба, ані вільного*, *…бо всі ви один у Христі Ісусі* (Гал.3:28).

Природний закон і свобода сумління. Отже, внутрішня свобода, з погляду антіохійців, — це життя у відповідності до внутрішніх, а не зовнішніх стандартів. Але що це за внутрішні стандарти? У Золотоуста вони фігурують як «природний закон» (νόμος φυσικός). «На початку створюючи людину, Бог обдарував її природним законом. Що ж таке природний закон? Зобразив у нас совість (συνειδὸς), і знання добра і зла зробив вродженим (αὐτοδίδακτον). Адже нам не треба вчитися, що блуд є зло, аціломудріє — добро; ми знаємо це від початку»[579]. Феодорит так само переконаний, що наділені образом Божим Адам і Єва мали знання добра і зла від самого початку, тож куштування плодів Дерева добра і зла лише зробило це знання досвідним[580]. «Знання бо чесноти вклав у наше єство, — каже св. Іоан, — а практикування і виявлення її залишив

[577] *De prov.* 8.34: PG 83, 704C.
[578] *De prov.* 8.13: PG83, 693B; cf.: *De prov.* 8.56: PG83, 713D.
[579] *Ad pop. Antioch.* 12.3.
[580] *Quaest. in Octat. (In Gen.)*, 21/22 [Petruccione 2008, p. 53].

на наш вибір (προαιρέσει)»[581]. Своє вчення про цей внутрішній етос, який він називає «природним законом», Золотоуст засновує на тій самій євангельській максимі, яка згодом стала категоричним імперативом етики І. Канта:

Усе, чого тільки бажаєте, щоб чинили вам люди, те саме чиніть їм і ви (Мф. 7:12). Не потрібно, каже, ані багатьох слів, ані розлогих законів, ані різноманітних настанов: твоє бажання хай буде тобі законом. Бажаєш бути облагодіяним? Облагодій іншого (…) Ти будь суддею, ти будь законодавцем власного життя. І знов: *Що ненавидиш, іншому не чини* (Тов. 4: 15)[582].

Ідея природного закону дозволяє свт. Іоану відповісти на болюче в усі часи питання про загробну долю язичників, котрим «не послав (Бог) ще законодавця, не дав закону, не послав ані пророка, ані апостола, ані євангеліста». Посилаючись на ап. Павла (Рим. 2:14-16), Золотоуст стверджує, що людина сама несе в собі закон — внутрішні стандарти совісті. Відтак, у випадку язичників, що згрішили, «не закон засудить їх, а думки і совість»[583]. Стосовно ж іновірців, які обрали доброчесність, Золотоуст повторює Павлове благословення: *слава, і честь, і мир усякому, хто чинить добре, юдеєві ж перше та еллінові* (Рим. 2:10).

Із тези, що брак зовнішньої свободи не може обмежувати внутрішню свободу етичного вибору, безпосередньо випливає ідея свободи сумління. Справді, цю ідею послідовно сповідує Золотоуст. Він прямо стверджує:

Християнам належить долати оману не примусом і насильством (ἀνάγκῃ καὶ βίᾳ), але переконанням, словом і любʼязністю звершувати спасіння людей. Тому жоден цар із тих, що по-Христовому мудрували (τὰ τοῦ Χριστοῦ φρονούντων), не видавав проти вас таких ухвал (δόγματα), які вигадали проти нас[584].

Страту єретика Золотоуст називав «непробачним злочином». Однак, «попри голоси таких діячів, як Максим Сповідник чи Іоан Золотоуст, зрештою

---

[581] *Ad pop. Antioch.* 13.3
[582] *Ibid.*
[583] *Ibid*
[584] *De Babila*, 3: PG 50, 537.

церква повсюдно, на Сході та Заході, пристала на практики та теорії примусу, що стало властивою ознакою церковного етосу за часів пізньої античності та середньовіччя» [Говорун 2019, с.42]. Зокрема, Несторій, обійнявши Константинопольську кафедру, у своїй інавгураційній промові звернувся до імператора зі словами: «Царю! Дай мені землю, очищену від єресей, і я за те дам тобі небо. Допоможи мені знищити єретиків, і я допоможу тобі викорінити персів»[585]. Заклик Несторія загалом відповідав політиці втручання держави у церковні справи, яку проводив Феодосій II.

Дух свободи пророків і мучеників. Діалектику внутрішньої і зовнішньої свободи Золотоуст неперевершено осмислює у похвалі сщмч. Вавилі, який наважився відлучити імператора Юліана від Церкви за неправедне вбивство заручника. Іоан пояснює це дерзновення готовністю єпископа померти за правду. Людська свобода протистояти владі зворотно пропорційна міцності зв'язків людини зі світом. Коли *смисл* життя стає ціннішим від самого життя і його принад, людина виходить з-під влади необхідності. Готовність до смерті остаточно звільняє людину від усіх зв'язків, через які нею може маніпулювати влада, і надає радикальну *зовнішню* свободу: «Тому, хто відмовився від життя…вільно (μετ' ἐξουσίας) можна було робити все»[586]. Свобода народжується у пограничних ситуаціях на кшталт межі смерті – тут Золотоуст однодушний із екзистенціалістами XX ст. Однак, на відміну від них, він несподівано переходить від зовнішнього до внутрішнього – чи то від негативного до позитивного – виміру свободи. Жодна *зовнішня* сила не здатна стримати вільну людину; але справді вільна людина чинить згідно з *внутрішнім* відчуттям міри. Тому Вавила, який міг би хоч вдарити тирана, чи розтоптати його корону, утримується від екстремальних дій і робить не більше, і не менше, ніж вважає за потрібне. Спокійна велич свободи, на думку Золотоуста, відрізняє християнський протест від

[585] Сократ Схоластик, *Hist.eccl.* 7, 29.
[586] *De Babyla contra Julianum, 36.*

непомірного самоствердження (ὕβρεσι) язичницьких філософів[587] (звісно, цей ідеал врівноваженості походить від язичника Аристотеля). Дух свободи народжується зсередини, – у цьому Золотоуст цілковитий однодумець Григорія Сковороди.

Свобода і Провидіння.. Якщо свободу людини не обмежують ні необхідність, ні рабство, ні підданство, ні доля — чи може обмежити її Сам її Творець? Питання співвідношення людської свободи і Божого Провидіння (тобто проблема сумісності людської і Божої свободи), яке збурювало латинський Захід у ході Пелагіанських полемік V ст., лишилося практично невідомим візантійцям. Вони просто не бачили проблеми в існуванні свободи людини на тлі свободи Бога.

Виняток тут становлять антіохійці, які побачили в августиніанстві надто знайомі їм контури перського маніхейського фаталізму. Під впливом Феодора Мопсуестійського сирійські християни одразу затаврували вчення Августина як єресь[588]. Золотоуст безпосередньо не долучався до полеміки. Тим не менш, уже за кілька років по смерті святителя (у 414-421 рр.) його активно цитували усі партії у цих дебатах — пелагіани, юліаністи та августиніанці [Bady, 2008, 311—12]. Коли у XVI ст. Реформація знов актуалізувала ці дебати, Жан Кальвін сперечався із Золотоустом, наче з одним із головних опонентів свого вчення про Передвизначення[589]. І він мав рацію, адже антіохійці справді обстоювали повноцінну свободу людини, відрізняючи її від волі Божої. Феодорит експліцитно висловлює розрізнення між тим, що залежить від «керма Провидіння» (τῆς Προνοίας πηδαλίων) і тим, що залишено «розумній здатності душі» (τῆς ψυχῆς… λογικῷ)[590].

---

[587] Ibid.

[588] Анонімна сирійськомовна Едеська хроніка VI ст. вказує під 428 роком: «стала відомою єресь тих, хто кажуть, що гріх лежить у самому єстві людини» [Болотов 1918].

[589] Золотоуст є третім із Отців Церкви за кількістю цитувань у працях Кальвіна, [Papp 2016]. Анонімна сирійськомовна Едеська хроніка VI ст. вказує під 428 роком: «стала відомою єресь тих, хто кажуть, що гріх лежить у самому єстві людини» [Болотов 1918].

[590] *Expositio rectae fidei*,10: PG 83, 484D.

Здається, саме на основі цього визначення преп. Іоан Дамаскін у VIII ст. чи не найбільш чітко з усіх грецьких отців зіставив свободу людини і свободу Бога. «Богові не належить приписувати ганебних і несправедливих вчинків, до яких іноді вдаються люди», адже «началом» людських дій є сама вільна людина[591]. Ще одним аргументом на користь цієї тези Дамаскін вважав наявність у людини розуму: адже розум слугує, понад усе, для прийняття етичних рішень. Якщо ці рішення цілком залежать від Божого Провидіння, то людський розум слід визнати, так би мовити, декоративним елементом. Але «називати найпрекрасніше і найцінніше у людині непотрібним було б якнайбезглуздіше»[592]. Адже «розум даний нам саме для вирішення (βουλῇ), тому все розумне наділене й самовладанням (ὅθεν πᾶν λογικὸν καὶ αὐτεξούσιον)»[593].

Відтак, Боже передвідання не обмежує людську свободу вибору та дії:

З того ж, що залежить від нас, добре Бог заздалегідь бажає і благоволить, а лукавого і справді злого не бажає ані заздалегідь, ані потім. Але дозволяє самовладанню (αὐτεξουσίῳ·), — адже те, що спричинене насильством (κατὰ βίαν), не є розумним і не є чеснотою[594].

Людина постає вільною — за будь-яких обставин — істотою у діалозі з вільним Богом, Який може по-різному ставитись до її намірів, але шанобливо поступається її самовладанню. «Бог каже: “якщо захочете” і “якщо не захочете”, — наголошує Золотоуст, — роблячи нас панами доброчесності й гріха і ставлячи це в залежність від нашого способу думок»[595].

Отже, антіохійські мислителі аналізували дихотомію волі і неволі дуже різноманітно. Щоб переконатися в цьому, досить порівняти

---

[591] *De fide orth.* 2.25 - 30; Див. також [Simonin 2003, 960].
[592] *De fide orth.* 2.25 (39)
[593] *De fide orth.* 2.7 (21).
[594] *De fide orth.* 2. 29(43).
[595] Εἶπεν ὁ Θεὸς, Ἐὰν θέλητε, καὶ ἐὰν μὴ θέλητε, κυρίους ἡμᾶς ποιῶν ἀρετῆς καὶ κακίας, καὶ ἐπὶ τῇ γνώμῃ τῇ ἡμετέρᾳ τιθείς. *De fato et prov.*, 2: PG 50, 755.

заперечення свободи у Лібанія і апологію свободи у християнських авторів школи (особливо у Дамаскіна); активну боротьбу з рабством Золотоуста і відсторонену рефлексивність Феодорита; ствердження свободи сумління Золотоустом і відкидання її Несторієм тощо. І все ж, деякі лінії думки, беззаперечно, є спільною ознакою всієї школи. По-перше, це сама величезна увага до людської свободи в усіх значеннях цього слова. По-друге, це занепокоєння феноменом рабства, аномальність якого у пізній античності дуже мало кому різала очі. Діалектичне осмислення рабства та панування, притаманне антіохійцям, значною мірою випереджає соціальну думку Геґеля. По-третє, це складні рефлексії над співвідношенням зовнішньої та внутрішньої свободи, де пріоритет завжди надається невід'ємній свободі етосу, але це не зменшує благоговіння перед зовнішньою свободою кожної іншої людини.

Інтелектуальні досягнення Антіохії, безумовно, залишили глибокий слід у соціальній думці всього християнського світу. Це і конкретне розуміння новозавітних і старозавітних приписів справедливого ставлення до братів. Це і рефлексії над історичними й філософськими передумовами рабства та можливостями уникнення його. Це і заглиблені міркування над свободою волі в її зовнішніх та внутрішніх вимірах. Це й ідея «природного закону», що визначає співвідношення свободи та відповідальності. Це, нарешті, виокремлення простору людської свободи на тлі всемогутнього Божого Промислу.

2.5. Робітники і співці

Антична дихотомія практичного життя (βίος πρακτικός) і споглядального життя (βίος θεωρετικός), що походить від Платона[596] і

[596] Платон (*Політея* 486a8-10) підносить розум (διανοίᾳ), здатний до споглядання (θεωρία) всього сущого.

Аристотеля[597], була глибоко засвоєна як юдеями, так і християнами — передусім, Александрійської школи. Вже в I ст. н.е. Філон Александрійський використовував це розрізнення для опису християнських проточернечих громад. Згодом Климент Александрійський описував християнське життя як сходження від практики «аскетів» до споглядання «істинних гностиків» [598]. Євагрій Понтійський якнайглибше розробив цю дихотомію способів життя аскетичного «практика» і споглядального «гностика»[599]. Наслідуючи античних філософів, християнські «гностики» прагнули присвятити спогляданню все життя, якомога менше захмарюючи теорію усякими практичними клопотами. Утім, дихотомія теорії і практики, така природна для мейнстриму православної аскетики, аж ніяк не є типовою для Антіохійської школи. Керуючись новозавітним афоризмом: *Віра без діл мертва* (Як. 2:26), антіохійці сприймають споглядання як різновид практики, а практику — як продовження споглядання. І йшлося не лише про земні поклони, а й про більш соціальні практики благочестя.

Коли Павло переконав Апостольський собор, що антіохійських язичників, навернених до Христа, не слід обтяжувати дотриманням юдейського Закону, апостоли наклали на них єдине правило: *тільки щоб ми пам'ятали про вбогих* (Гал.2:10). Антіохійці не забарились втілити цю настанову, започаткувавши християнську благодійність збором пожертв для потерпілих від голоду в Єрусалимі (Діян. 11:28-29). Відтоді й надалі властиві Антіохійській школі повага до праці, розвинена соціальна діяльність і потужна соціальна думка кидають виклик античній демонізації фізичного труда. Водночас, глибока літургічна думка Антіохії кидає виклик усталеній поляризації праці й споглядання. У цьому розділі ми розглянемо ці дві грані

---

[597] Аристотель (*Нікомахова етика* 1178b20-22) ототожнює споглядання із щастям (εὐδαιμονία).

[598] Категорія «гнозису» (γνῶσις, пізнання) бурхливо обговорювалася у дебатах між православними і гностиками, які прагнули присвоїти її; Климентів опис християнина як істинного «гностика», безперечно, має анти-гностичні конотації.

[599] У своїй трилогії *Практик*, *Гностик* і *Гностичні глави* [див. Dysinger 2005].

антіохійської думки, пов'язані так само тісно, як робота (*negotium*) і дозвілля (*otium*) вірянина.

Богом даний труд. «Розумний грек Аристотель сказав, що "людина — звір громадський", — зауважував Михайло Драгоманов, — то б то, що люде не можуть инакше прожити, як в громадах» [Драгоманов 1918, с.3]. Православна Церква довгий час вважала можливим довіряти всю проблематику громадського життя державі [Говорун 2017], одначе «так було не завжди. Колись Східна Церква сміливо висловлювалась на теми соціальної справедливості», якою переймалися провідні отці Церкви — Василій Великий, Григорій Богослов та Іоан Золотоуст [Chryssavgis 2020]. Для антіохійських отців громада і справедливе життя в ній завжди були центральними категоріями.

Дивний перегук між патристикою й геґельянством не могли не помічати філософи — від Сергія Булгакова, який вказував на християнське коріння німецького класичного ідеалізму, та богословів Християнського соціалістичного союзу XIX ст. до ідеолога більшовизму Карла Каутського[600]. Олександр Каждан розглянув патристичну думку в геґельянських категоріях Вальтера Беньяміна[601], а сучасні візантиністи виявляють усе нові грані економічної етики отців Церкви[602]. Мислителі радикальної ортодоксії та англо-католицького соціалізму настільки впевнено кажуть про комунізм отців Церкви[603], що цей погляд відбився навіть у Соціальній концепції Константинопольського патріархату[604]. Однак – попри антиномічність,

[600] Який широким жестом зараховував Золотоуста до компартії, див. нижче.

[601] Осмислюючи патристичне християнство як «релігію знятого дуалізму», він підкреслював його революційність: «зняття суперечності матерії та духу досягається у християнстві – і в цьому його доглибна відмінність від платонізму – не діалектично, не через серію перетворень, але раптово, в чудесний спосіб, через якісний вибух» [Каждан 1997, с.132].

[602] [Хвостова 1998; Хвостова 2000; Домановський 2004].

[603] [Ramsey 1951, p. 57; Leech 2009, p.238]

[604] [Chryssavgis et al. 2020]; це й не дивно, з огляду на участь в авторському колективі таких яскравих мислителів, як Д.Б.Харт.

властиву і святоотцівській теології, і діалектиці Ґеґеля – тут не можна забувати й про доглибні відмінності між цими способами мислення[605].

Вже з XIX ст. християнство, зокрема, патристичне, незрідка розглядають у порівнянні з провідними економічними вченнями сучасності. До цього може спонукати не що інше, як спільний для них усіх матеріалізм. Ба більше, на думку Дж. П. Мануссакіса, «християнство — найпослідовніший матеріалістичний світогляд»:

Марксизм, капіталізм тощо — не більш ніж псевдо-матеріалістичні вчення. Вони оперують абстрактними ідеями: навіть “гроші”, про які вони ведуть мову, це не ті гроші, які ми тримаємо в руках. Ба й самі паперові чи металеві гроші — лише символи якихось “цінностей”, “капіталів”, які ніхто ніколи не бачив. Тож у цих системах бракує плоті; вони побудовані на ідеях. Тому вони були й лишаються ідеологіями. Натомість християнство не може бути зведено до жодної ідеології, хоч такі намагання відбуваються раз-у-раз [Мануссакіс 2014].

Балансування між матерією та ідеологією насправді є спільним контекстом християнства і різноманітних комуністичних ідей, які періодично хвилюють Європу, від Сократа до сьогодення. Утім, як ми спробуємо показати, в Антіохійській школі, на рівні з комуністичною поетикою, присутня й поетика капіталізму, а євангельський комунізм Іоана Золотоуста є настільки своєрідним явищем, що його важко зіставити з чимось іншим в довгій історії соціалістичної думки. Антіохійська думка є саме тим зрізом, який дозволяє розгледіти спільне і відмінне між християнством та (іншими) комуністичними вченнями у їх оцінці капіталу, соціальної рівності, праці, відпочинку і громадської діяльності («літургії»).

Від погляду рабовласника до погляду трудівника. Повсякденні труди — та царина, де особливо впадає в очі двоїстість життєвого світу антіохійців, чад елліністичного та біблійного світів. Православний Символ

[605] Найбільш влучне пояснення цього контрасту можна знайти у: [Давыдов 2020].

віри починається зі сповідання Бога *Творцем,* відсилаючи до Книги Буття, де Всевишній впродовж усього робочого тижня завзято працює над створенням світу і відпочиває у сьомий день, задоволено споглядаючи результат Своєї праці (Бут. 2:2). З антропологічного погляду вельми примітно, що у біблійному наративі Створення людина береться до роботи в Едемському саду *до* гріхопадіння (Бут. 2:8, 15), ще до того, як гріх зробив труд важким і невдячним (Бут. 3:19, 23). Метафорика садівництва відіграє засадничу роль у творах сирійських богословів [Murray 1975, ch.3]. Зокрема, для Єфрема Сиріна кожен сад — це спадщина Едему, а садівництво — спогад про блаженне життя людини перед Богом і запрошення до Раю[606]. Рутинна праця на землі, на його думку, дозволяє споглядати Боже Провидіння у «простих і незначних речах»[607]. Антіохійські автори, як от Феодорит, Василій Селевкійський, Іоан Дамаскін вважали здатність людини до творчості в усіх сенсах цього слова, від найвищих до найпрактичніших, провідним виявом Божого образу в ній[608].

Натомість, класична культура, як відомо, демонізувала фізичну працю. Ідеологія презирства до праці була практично неусувним наслідком її витіснення з середовища вільних громадян у хаотичний світ рабів і метеків. «Дозвілля — рідна сестра свободи», — цей афоризм Сократа[609], відбиває класичний ідеал філософа як нероби. Платон, Аристотель, Фалес, Анаксагор, Ісократ погоджувались, що мислителі, які несуть на собі тягар рефлексій над шляхами батьківщини, мають бути вище від усякого житейського клопоту — предмету турботи слуг [Кулишер 1925, с. 156-157]. Відповідно, філософія культивувала образ вільного інтелектуала, вся робота якого полягає у спогляданні, красномовстві й турботі про власне тіло[610]. Символ цієї

---

606 *Пісні про Рай*, 9; пор. [Гуроян 2011, с. 27-42].

607 *Гімни проти єресей,* 15. 6-7; цит. за: [Gonnet 2019].

608 «Бо й людина, за подобою Бога Творця, — казав Феодорит, — створює оселі, стіни, міста, причали, кораблі, корабельні, колісниці й вельми багато іншого, як-от зображення неба, сонця, місяця і зірок, статуї людей і зображення безсловесних тварин». *Quaest. in Gen*. 21. Щоправда, Феодорит вважає цю подібність дещо умовною (як і всі інші), бо людина не здатна творити з нічого.

609 Наведений Діогеном Лаерцієм,*Vitae Philosophorum* II 5, 31.

610 Ксенофон, *Memorablia* I.1.10; див. [Чумаченко 1996].

бездіяльності, драпірований одяг, підкреслено несумісний із жодною фізичною працею, контрастував із практичним шитим одягом варварів, що нібито відбивав природне для них підпорядкування[611].

У добу патристики нікуди не зникли ані драпірований одяг, ані протиставлення суспільних верств. Ритор Лібаній вважав не надто ганебними для студента такі справи, як «лайка із золотарем, кривда над кожум'якою, натруска теслі, стусан ткачу, прочуханка шинкареві, погрози торговцям олією». Але утриманням від подібних подвигів аристократ духу міг «демонструвати (…), наскільки велика різниця поміж юнаком, що вдостоївся Гермесових таїнств, та людиною з нижчого середовища». Справжньою ганьбою для юнака була лише образа людини свого кола — наприклад, вихователя[612]. Як і в класичну добу, це елітарне коло плекало ідеали бездіяльного споглядання. «Побоюючись хвилювань, пов'язаних із іншими сферами діяльності і прагнучи до безтурботності викладацьких занять, ми вважали, що, перебуваючи кожен у себе вдома, проведемо життя в непомітній роботі, мало відрізняючись від людей, що сидять сиднем, у неробстві», — так Лібаній описує прагнення своїх колег із риторичної академії Антіохії. Сувора дійсність ранньовізантійської доби, коли зміни в міському управлінні значно ослабили міську знать [Саради 2014, p.324], не сприяла втіленню надій «останнього ідеолога муніципальної аристократії» [Курбатов 1991, с. 52]. Розорення частини меценатів змусило професорів спуститися з небес на землю, розглянувши себе *всередині* системи суспільно-економічних відносин, а не *понад* нею, і почати боротися за гідну оплату своєї праці[613].

---

[611] Зміна цих уявлень цікавим чином відбилася на одязі єгипетських (а можливо, також сирійських монахів): широку нешиту туніку без рукавів (колобій) у певний момент почали хрестоподібно перев'язувати плетеним шнуром (аналавом), щоб у ній можна було працювати. Звісно, аналав одразу отримав символічне тлумачення: приміром, Євагрій інтерпретував його як «символ віри у Христа… що дозволяє діяти безперешкодно». Дякую за ці відомості о. Г. Мусохранову.

[612] Лібаній, *Orat*. LVIII (*До юнаків про килим*), 4-6.

[613] Чому особисто Лібаній присвятив низку своїх промов, особ. *Orat*. XXXI, 9; див. також: [Shor 2011, p.14].

Таке ставлення до праці поділяли й богослови платонічного напряму. Приміром, Максим Сповідник чітко протиставляє фізичну працю, ремісництво і мистецтво — морально-етичній діяльності людини, вважаючи творчою лише останню [Є. Чорноморець 2019, с.10]. Якщо духовна діяльність асоціюється зі свободою творчості, то тілесні труди належать до похмурої царини *необхідності* (ἀνάγκη). Не дивно, отже, що у Візантії, як і в класичній античності, спеціалізація міцно асоціювалася із рабством[614]. Феодорит доволі жорстко іронізував щодо чернецтва, яке трималося таких поглядів – людей, які «вбравшися у чорний одяг, виступаючи з похмурим видом, ухиляючись від міської суєти, пристрасно бажаючи зберігати блідість обличчя, наслідуючи тих, хто багато книг тримає вдома, провадили життя у ледарстві та неробстві»[615].

Антіохійська школа і в цьому питанні поставала перехрестям між культурами. Цілковито поділяючи спільне для Близького Сходу захоплення працею, вона переосмислила його в категоріях класичної думки. Це має дещо парадоксальний вигляд: Іоан Золотоуст позичає властиву грецьким натурфілософам дослідницьку зацікавленість незначними, на перший погляд, явищами, щоб висловити захоплення тою сферою життя, яка викликала у греків лише огиду і зневагу. Його зачудування, ба й благоговіння спрямоване на роботу людських рук, яка, за Божим задумом, перетворює світ у спосіб, недоступний нашому розуму і філософському споглядання:

Про численні витвори людського мистецтва ми не можемо сказати, як вони виробляються, наприклад: як із землі в рудниках утворюється золото, як пісок перетворюється на чисте скло. Можна вказати і чимало інших речей, які виробляються людським мистецтвом, але як — ми не знаємо[616].

---

[614] Навіть вільні ремісники завжди поступалися робітничими навичками рабам-фахівцям, які з покоління в покоління працювали на текстильних та інших майстернях, досягаючи дуже високої якості роботи. Досліджуючи цей феномен, Браунінг доходить висновку про «переважання кваліфікованих робітників серед рабів і, можливо, навіть переважання рабів серед кваліфікованих робітників» [Браунинг 1958, С. 45-46.]

[615] За такий спосіб життя Феодорит сварив Несторія. *Haer. fabul. comp.* 4.12: PG 83, 431.

[616] *In Gen.* (sermones 9), 1.3: PG 54, 584; пор. *In Gen.* (sermones 67) 2, 4. PG 53, 28.

Золотоустові взагалі властиво епатувати теологів, занадто впевнених у силі людського інтелекту, «дитячими» питаннями про життя мурах, перетравлення їжі чи то перетворення хліба на кров[617]. Такі полемічні прийоми дехто приймає за вияви «антиінтелектуалізму» або за якісь схоластичні аргументи, покликані привести супротивника в ступор. Але насправді це просто запрошення до глибшої рефлексії. І воно знаходило відгук: приміром, у Золотоустового учня Феодорита ми знаходимо вже значно ширшу медитацію над тим же процесом виробництва скла[618]. Подібні міркування антіохійських богословів, що спантеличували сучасників, є співзвучними натхненню модерної науки, де емпіричне дослідження постає значно більш цінним від наперед заданої умоглядної схеми[619]. У низці подібних пасажів у центрі уваги богослова опиняється саме таїна людської *праці*, спроможної виконати такі перетворення, за якими інтелект не здатний навіть простежити. Це спонукає антіохійського антрополога приділяти більше уваги досі занедбаним, маргіналізованим ба й демонізованим аспектам людського життя — таким як ремесла.

Візантійське природознавство досягнуло своїх найвищих результатів саме у *ремеслах* на кшталт металургії та промислової хімії (у теорії тісно пов'язаної з алхімією). Натомість, університетські вчені Візантії, за античною традицією, зневажливо ставилися до технологічної освіти, експерименту і практичного застосування фізичних даних [Марру 1998, с. 266-276]. Поняття емпіричної науки не існувало, тож спекулятивне університетське природознавство та технічні традиції ремісництва не мали жодного перетину [Гукова 1991, С.374.]. Таким чином, інтуїції антіохійських богословів —

---

[617] *In Gen.* (sermones 67) 2,4. PG 53, 30.

[618] «Звідки вона (людина) дослідила єство скла? Хто навчив її різноманітності видів піску? Хто наставив її, який пісок піддавати дії вогню, яким чином і скільки часу? І утворену сполуку розділяти, а розділену перетворювати на нероздільну речовину? Як збагнули, що можна, застосовуючи спільну дію вогню й повітря, виробляти з нього розмаїті склянки, фіали, чаші, бомбіли, амфоріски, меблі і всякі знаряддя, придатні для всяких цілей (…)?», Феодорит, *De prov*.: PG 83, 617.

[619] Детальніше: [Морозова 2010, с.53-68].

Золотоуста, Феодорита, Северіана — помітно випереджали стан сучасної їм науки.

Можливо, аристократи сприймали Іоанові *exempla* з ремісницького досвіду на правах анекдотів; однак вони були не єдиними його слухачами. Радше за все, аудиторія Золотоуста представляла широкий зріз суспільства від заможної еліти до торговців, робітників і навіть злидарів [Sandwell 2007, p.54]. А з цього випливає дуже важливий висновок, що антіохійська християнська громада не знала нездоланного розділення на «практиків» і «теоретиків». Проповідники на кшталт Золотоуста і Феодорита докладали чимало зусиль, спонукаючи і тих, і інших до вдячної переоцінки своїх повсякденних трудів, а також до певного обміну ролями (так би мовити, *перихорезису*).

Від рабовласництва до капіталізму? «Філософи лише в різні способи *пояснюють* світ», — писав Карл Маркс, — тоді як головне — *змінити* його»[620]. Як зауважив Ярослав Пелікан, люди, зацікавлені радше у змінах, аніж у рефлексіях, зазвичай закидають теоретикам пособництво панівному режиму. Утім, ці закиди не завжди справедливі [Пелікан 2009, С.262-263]. В Антіохійській школі ми зустрічаємо обидва підходи до світу — як пасивні рефлексії, так і активні заклики до змін. Так, Феодорит Кирський у своїх проповідях систематично займається «виправданням життя»[621] загалом і, зокрема, тих відносин, які б ми сьогодні назвали капіталістичними. Натомість Золотоуст рішуче викриває ці відносини, закликаючи до радикальної зміни суспільного ладу та переходу до своєрідної версії комунізму.

Звичайно, жоден із них не вживає цю новочасну термінологію, однак обоє описують цілком упізнавані соціальні явища. Єдине, чого не вдається знайти у їхніх творах, це рефлексій над соціальним ладом, який вони буцімто представляли — «раннім феодалізмом»[622]. Але це й не дивно, адже

---

[620] *Тези про Фоєрбаха*, 11, курсив автора.

[621] Категорія, запроваджена у [Хвостова 1998] на позначення певного типу візантійської риторики.

[622] Згідно з марксистською історіографією, у Візантії феодалізм почав складатися у IV-VII стт. – якраз у добу розквіту Антіохійської школи.

марксистський догмат про повсюдну зміну рабовласництва феодалізмом[623] дедалі більше проблематизується в історичних дослідженнях[624] — особливо візантологічних[625]. Звичайно, антіохійці не могли не помічати реалій рабовласницького суспільства і різнобічно осмислювали інститут рабства[626]. Однак, їх явно більше приваблювали соціальні явища, начебто мало характерні для сучасного їм суспільного ладу (чи то «рабовласництва», чи «феодалізму»).

Так, Феодорит захоплюється аналізом *торгівлі* та *вільного ринку* як обміну здібностями і ресурсами. Він раз-у-раз демонструє справедливість цих інститутів, за допомогою яких Бог, врівноважуючи багатих і бідних, «бідність прикрасив (ἐκόσμησε) мистецтвами всякого кшталту». Відтак,

до дверей бідних регулярно навідуються (φοιτῶσιν) багаті й, даючи гроші, беруть у них необхідне для своїх потреб, а з причини багатства маючи більше вимог, відчувають брак усього потрібного. У одних купують хліб, у інших — делікатеси (ὄψα[627]); інші припасовують до ноги взуття, інші виготовляють сорочки (χιτῶνας), плащі (ἀμπεχόνας) та парадний одяг (ἐφεστρίδας), а інші — килими, головні убори (στέμματα), покривала; хто зводить будинки, хто робить ліжка й сидіння, хто забезпечує різноманітні овочі, всякого роду плоди, а хто пшеницю, ячмінь та інші блага землеробства[628].

---

[623] Від К. Маркса і Ф. Енгельса до сучасних класиків марксизму, таких як Perry Anderson і Jairus Banaji.

[624] На це натякав у програмному виступі уже впливовий марксист Луї Альтюсер [Althusser 1978, pp.202, 213].

[625] Навіть радянські історики називали специфічними ознаками «візантійського феодалізму» риси, по суті, не сумісні з феодалізмом як таким: збереження провідної ролі міст в економіці, потужний централізований державний апарат, відсутність васальної системи і станової замкнутості панівного класу і т.д.; див. напр.:[Сюзюмов 1960].

[626] Див. підрозділ II.4.

[627] Це слово може позначати як делікатеси, так і будь-яку гарячу їжу.

[628] *De prov.*, 6: PG 83.660.

Феодорит описує Антіохію як осередок міжнародної[629]та регіональної[630] торгівлі. Він слушно наголошує, що без простих товарів, які виробляють селяни і ремісники, неможливо прожити, навіть маючи гори золота. Отже, багатство фігурує в нього не як самодостатня цінність, а саме як *капітал*, призначений для економічного обміну. Причому, мірою збагачення потреби дедалі зростають: на відміну від багатія, «робітникові досить просяного і висівкового хлібу, і він задовольняється будь-яким варивом». Ці прості маркетологічні спостереження наводять богослова на роздум: «хто ж із них, строго і точно судячи, убогий, бідний, має брак у необхідному (τῶν ἀναγκαίων σπανίζοντα): той, хто потребує (δεόμενον) мало чи багато?»

Із цих міркувань мислитель робить парадоксальний висновок: майно багатих фактично є спільним здобутком всього суспільства, бо в ході торгівлі їхній капітал розподіляється серед усіх учасників обміну. Таким чином, «надлишком багатих однаково користуються й ті, хто живе в бідності» [631]. Різноманіття професій постає запорукою гармонійного розподілу капіталу в суспільстві (навіть рабовласницькому).

Якщо ж «мистецтва належать бідності», то слід визнати, що «бідність складає матерію самого багатства»[632]. Таким чином, багаті і бідні взаємно потребують одні одних: готові платити за розкіш потребують виробників, а готові опановувати ремесла і працювати потребують клієнтів. «Якщо ж багатство складається бідністю, — зауважує Феодорит, — а для бідності багатство є помічником мистецтв (τῶν τεχνῶν ἐπίκουρον), чому ж цю рівність ти називаєш нерівністю?»[633]. Не виключено, що це риторичне питання

---

[629] Справді, Сирія, що славилася олією і винами, скляним посудом і дорогоцінними тканинами, пурпуром, хутром, взуттям і т.д., була одним зі світових центрів торгівлі [Домановський 2011, с.82].

[630] «Місто великою мірою залежало від навколишніх сіл, що забезпечували йому основні продукти харчування, а села околиці, своєю чергою, залежали від Антіохії як центру для їхнього бартеру. Ця жвава торгівля принаджувала до міста постійний приплив людей як із сільських місцевостей Сирії, так і з інших частин Східної імперії»[McCollough 1984, p.7].

[631] *Ibid.*

[632] τέχναι τῆς πενίας ἴδιαι…αὐτὰς τοῦ πλούτου τὰς ὕλας ἡ πενία συλλέγει, *De prov*., 6: PG 83, 661.

[633] τί ἀνισότητα κατηγορεῖς τῆς ἰσότητος; *De prov*., 6: PG 83, 661.

звернене до послідовників Золотоуста. Адже там, де св. Іоан акцентує на вадах суспільного життя і закликає до змін у пошуках рівності, Феодорит бачить гармонійне суспільство, умовна «рівність» якого заснована на взаємності потреб[634]. Власне, такий опис суспільства відповідає первинному визначенню *лібералізму*, яким його бачив Джон Лок.

Більше того, на думку Феодорита, без дихотомії багатства і бідності суспільство було б приречене на загибель. За умов рівноправності (ἰσονομίας), коли всі були б «вшановані рівною честю (ὁμοτιμίᾳ τετιμημένων)» і володіли однаковим капіталом (χρημάτων ὁμοίως), ніхто не схотів би обслуговувати потреби інших. «Хто погодиться служити, маючи такий само надлишок (περιουσίαν)?» Хто буде стояти біля вогнища, молоти борошно, пекти хліб, орати землю, збирати врожай, будувати, якщо до цього не підштовхуватиме бідність?[635]

У кінцевому рахунку, до різноманіття професій і мистецтв спонукає не що інше, як *страх смерті* — вираз вразливості та обмеженості людського єства, що не дозволяє людині ледарювати[636]. Цей же «принцип реальності» підштовхує фахівців співпрацювати один з одним, зумовлюючи взаємодією ремесел та утворення промислових структур, інколи дуже розгалужених[637].

Знаковою специфікою думки Феодорита постає те, що інтелектуальні та естетичні мистецтва також розглядаються у цій широкій панорамі пристосування людини до життєвих труднощів. Вони не відсторонені від економічного, фізичного, тілесного контексту, не підносяться над перипетіями людського життя, а вплетені в їхню канву. Сама їх поява зумовлена особливим

---

[634] Щоправда, Феодорит вказує і на більш онтологічну рівність людей, зумовлену тим, що вони всі живуть в одному природному середовищі й мають однакові тіла. *De prov*., 6: PG 83, 660

[635] *De prov*., 6: PG 83, 656.

[636] Див. підрозділ II.8.

[637] Феодорит демонструє це на прикладі кораблебудування, яке послуговується деревиною, добутою землеробством, обробляючи землю розмаїтими інструментами, що їх постачає ковальство. За допомогою цих засобів кораблебудівник втілює складний інженерний проєкт судна, яким потім керують штурман і гребці, дозволяючи рибалкам займатися ловом, а купцям прокладати торговельні шляхи через море. *De prov*., 4

устроєм людського тіла — передусім, прямоходінням людини, що звільняє її руки для різноманітних занять. Це Феодорит описує на прикладі «граматичного мистецтва, яке є найлогічнішим (λογικωτέρα[638]) серед інших і пасує словесній істоті (ζώῳ τῷ λογικῷ)». Повторюючи традиційні похвали писемності, яка зберігає думки давніх авторів для нових поколінь і дозволяє спілкуватися на відстані, Феодорит, водночас, нагадує про фізіологічне підґрунтя цього мистецтва: коли співбесідників розділяє велика відстань, вони «за допомогою рук надсилають один одному народжене думкою». В таких випадках

дозвільним лишається (ἀργεῖ) язик — перше знаряддя слова (ὄργανον τοῦ λόγου), слугує ж слову правиця і, водячи тростинкою (κάλαμον), накреслює на пергаменті[639] бесіду з другом, і колісницею для слова слугує вже не язик у роті, а рука, що, певний час вправляючись у мистецтві, навчилася точно сполучати елементи літер (στοιχείων)[640].

По суті, Феодоритова логіка майже тотожна аргументації сучасних палеоантропологів, які вказують на еволюційні зміни, що дозволили давнім гомінідам користуватися руками для утримування знарядь праці. Тільки як першорушій у Феодорита фігурує не еволюція, а Бог:

Для того Творець дав нашим рукам таку будову: розділив на п’ять пальців, протиставивши великий палець чотирьом іншим. Бо якби всі пальці були розташовані однаково, то не було б можливості займатися жодною діяльністю (ἐνέργειαν ἐνεργεῖσθαι).

Таким чином, походження естетичних мистецтв (живопису, скульптури, гастрономії), ба навіть інтелектуальних мистецтв тривіуму і квадривіуму (включно з музикою), безпосередньо пов’язане з особливостями анатомічної будови людини. Так звані «вільні мистецтва» — як і решта

[638] Це багатозначне поняття можна зрозуміти і як «найсловесніше», і як «найрозумніше».
[639] Буквально, на сувої, χάρτῃ.
[640] *De prov.*, 4: PG 83, 621.

мистецтв — зумовлені не лише людською свободою творчості, а й потребами людини, її соціальним контекстом, її фізіологією[641]. А отже, діяльність людини неможливо чітко розділяти на суто духовно-інтелектуальну (νοητός) і суто фізичну. Інтелектуальні й творчі професії не підносяться над рештою фахів, а разом із ними належать до однієї складної структури.

Всю цю структуру обміну талантами, ресурсами та грошима, що до нього спонукають потреби єства, найлегше було б описати поняттям «капіталістичних відносин». Тож Феодоритові гармонійні описи торгівлі, що зменшує нерівність, багатих, що звертаються за допомогою до бідних, ремесел, що взаємно потребують одне одного, явно відсилають до чогось за межами рабовласницьких відносин. Це дає нам право, звісно, не без частки гумору, називати Феодорита Кирського пізньоримським поетом капіталізму.

Від рабовласництва до комунізму? Зовсім іншу поетику ми знаходимо у свт. Іоана Золотоуста. Його політичні погляди — предмет дуже дивних непорозумінь. У православній культурі святитель часто постає завзятим монархістом, ревнителем державної та церковної ієрархії. Такий погляд спирається на типовий для антіохійців дискурс «виправдання життя», який передбачав вдячне прийняття усього доброго і лихого, що є в світі, — хижих звірів, епідемій, стихійних лих, монархічного правління тощо[642]. Антіохійський проповідник, безперечно, мав рацію, коли вказував своїм гарячим співгромадянам на недоцільність бунту проти цілої імперії, до того ж локального і спонтанного[643]. Але ті чи інші ситуативні компроміси з чинним режимом ще не означають, що симфонія Церкви й держави є для нього жаданим ідеалом. Це так чи інакше стосується й інших антіохійців. Приміром, у Феодора Мопсуестійського імперія фігурує як образ царства гріха, від якого християнин відрікається у святому Хрещенні[644].

---

[641] У цьому плані Іоан Дамаскін розмірковує відмінно від Феодорита, відносячи мистецтва до царини свобідної волі (*De fide orthodoxa*, II.26).
[642] Особливо, *De prov*.
[643] У *Бесідах про статуї до антіохійського народу* (*Ad. popul. Ant.*).
[644] *Catech*. III [Devreesse 1933, p. 428]

Більше того, сучасні богослови не погрішають проти правди, коли малюють образ свт. Іоана як затятого «комуніста». «Коли більшість людей чують слово “комунізм”, вони думають про одне з двох, — пояснює історик Роман Монтеро, — або про тоталітарні режими на кшталт сталінської Росії чи маоїстського Китаю, або про якусь далеку утопію, де цілий світ живе без жодної власності, державності і т.д.». Але класичне розуміння цього поняття вказує лише на соціальні відносини чи структури, первинний моральний стрижень яких становить принцип «від кожного за здібностями, кожному за потребами». Попри зрозумілі негативні конотації терміну «комунізм», дослідник вважає його найбільш адекватним для опису ранньохристиянських економічних практик, що відрізняли їх від широкого контексту Римського світу [Montero 2017]. Тобто слово «комунізм» може означати не тотальну зміну державного устрою, а лише спосіб життя окремої — доволі контркультурної — громади.

Свт. Іоан Золотоуст теоретично обґрунтовував цей спосіб життя (*політею*) ранньохристиянської громади і прагнув його відродження у IV ст. Отже, не дивно, що ідеї Іоана міг цілими сторінками цитувати такий одіозний більшовик, як К. Каутський, називаючи його «безстрашним критиком свого часу». Каутський підносить «реально-економічний» підхід екзегета, який наводить статистичні та економічні викладки, пропонуючи свій спосіб подолати бідність у Константинополі (*In Act.apost.*, 11). Самі «перші християни не здатні були дати такий ясний і спокійний виклад своїх поглядів» [Каутский 1990, с.321-323] [645].

Цитоване Каутським місце є тлумаченням відомого опису життя єрусалимських християн із книги Діянь апостолів:

У людей, що увірували, було одне серце й одна душа; і ніхто нічого з майна свого не називав своїм, а все у них було спільне… Не було між ними

[645] Щоб дійти цього висновку, Каутський не обов’язково мав читати Золотоуста. Цитати на цікаву йому тему він міг позичити з брошури Пауля Пфлюгера (Paul Pflüger) «Соціалізм отців церкви».

жодного вбогого; бо всі, хто володів землею або домами, продавали їх, приносили гроші за продане і клали до ніг апостолів; і давалося кожному, хто чого потребував (Діян. 4: 32-35).

Зв'язок цього пасажу з комунізмом є очевидним, ба й буквальним – якщо читати ці вірші латиною, де «все спільне» (ἅπαντα κοινά) передано як *omnia communia*[646]. Сучасні історики та богослови ставляться до цього опису з довірою: «Це було співтовариство, яке всім володіло спільно, забезпечувало нужденних і спонукало заможних повертати до загального блага ті надлишки, які вони пожинали від творіння» [Chryssavgis et al. 2020].

Авторитетний новозавітний виклад дозволяв Іоану — на той час уже архієпископу Константинопольському — помріяти про відтворення єрусалимського прецеденту в одній «окремо взятій» столиці імперії. Помріяти вже приємно: «якщо завгодно, зобразимо це хоча б словом, як не хочете на справі (ἐν ἔργοις), — і це вже принесе задоволення (ἡδονὴν)». Свою мрію святитель висловлює у таких потужних імперативних конструкціях, що йому доводиться зробити обмовку: «Але зобразимо тепер це словом: хай всі продадуть (πωλείτωσαν) усе, що мають, і принесуть (φερέτωσαν) на середину, — *тільки словом кажу*; не засмучуйся, ані багатий, ані бідний». Далі він справді наводить доволі реалістичні розрахунки, покликані продемонструвати досяжність обстоюваного ним ідеалу[647]. Стисло окресливши свою візію, так би мовити, теократичного комунізму, святитель запросив слухачів «провести

[646] Як зауважує о. Яків Кротов, ця грецька формула наявна уже в Аристотеля, який вживає її щодо дружби (*Ethica Nicomachea* 1159b,1168b), і Платона, який приписує її Сократові; а латиною її перше озвучив Цицерон – також стосовно дружби (*amicorum esse communia omnia*).

[647] *In Act. apost*. 11.3 (курсив мій). На його думку, спільне майно християнської знаті Константинополя мало становити від одного до трьох мільйонів літр золота (100 – 300 міріад літр; з однієї літри карбували 72 золотих соліда). При цьому християнська громада столиці сягала, на думку Іоана, приблизно ста тисяч осіб, близько половина з яких, за його оцінками, перебували за межею бідності. Оскільки видатки на щоденне прогодування усієї міської бідноти за спільним столом були б, на його погляд, досить скромними, величезної суми в мільйони літр золота мало б вистачити на довгий час (вираховувати його Золотоуст не береться).

експеримент» (πεῖραν) із втілення його проєкту, якщо їм це було б цікаво[648]. Іоан впевнений, що таким чином його громада побудувала би Царство Боже на землі: «Чи не зробили б ми землю небом?».

«Якщо завгодно, зобразимо це хоча б словом» — ця формула видається класичним зачином соціальної утопії. Іоан усвідомлює, що його євангельським соціальним ідеям *немає місця* (οὐ-τόπος) в сучасності умовно християнської імперії. За законами цього жанру, Золотоуст шукає собі ґрунт у «золотих часах» ранньої Церкви, розвиваючи новозавітний наратив про життя єрусалимської громади і вихваляючи благодійність ранньої Антіохійської Церкви [649]. Місцями він вживає і більш екзотичні приклади, як-от життя індійських «голих мудреців»[650]. Починаючи з Платонової *Політеї*, утопія була і є зручним модусом висловлювання соціальних фантазій. Але варто замислитись, наскільки утопічна мрія Золотоуста близька до мрій інших комуністів.

Пробним каменем тут є проблема переконання незгодних. Відповідь марксизму на це питання полягала у «знищенні та знешкодженні паразитів»[651], — заявлений вже самим Марксом, цей лейтмотив примушення до щастя вийшов на перший план у ленінізмі та сталінізмі [Єрмоленко 2020, с. 377-414]. У цій точці відмінність соціальної думки «комуніста»-християнина є особливо разючою. Держава як інструмент універсалізації чиїхось ідей попросту не фігурує в проєкті свт. Іоана. Навіть в умовній модальності (віртуальність якої зазвичай дозволяє філософам почуватися менш відповідальними) Золотоуст далекий від усякого авторитаризму: йому йдеться не про примус, не про

[648] «Тепер люди бояться цього більше, ніж кинутися у невимірне і безмежне море. Але, якщо б ми зробили пробу, то наважились би на цю справу… Утім, якщо підемо цим шляхом, то вірю Богові, що буде й це. Лише довіртеся мені, і приведемо справи до ладу (κατὰ τάξιν). І як живі будемо, то, вірю, ми невдовзі будемо вести такий спосіб життя (πολιτείαν)». *In Act.apost*. 11.3.
[649] *Ad. popul. Ant.* 17.3.
[650] In 2 Cor., 15.3 (PG 61.506). До цього ми повернемось у Розділі ІІІ.
[651] В.І. Ленін, цит. за.: [Єрмоленко 2020, с.383].

державне регулювання, а лише про *задоволення* від взаємності добровільного обміну.

Що натомість споріднює ідею Іоана з іншими версіями комуністичних утопій – це її *елітарний* характер: щоб досягнути суспільної рівності, громада потребує мудрого керівництва найбільш просвітлених (парадокс, якого не уникнув мабуть жоден різновид егалітаризму)[652]. У Єрусалимі це були апостоли, у Константинополі їхню функцію готовий виконувати сам архієпископ. Ранні християни

вигнали зі свого середовища нерівність (ἀνωμαλίαν) і жили у великому достатку… Вони… доручали апостолам бути розпорядниками (οἰκονόμους) і робили їх панами (κυρίους), так що витрати робилися вже наче зі спільного (ὡς ἐκ κοινῶν), а не зі свого… Якби так було і тепер, то ми жили б із великим задоволенням (ἡδονῆς) — і багаті, і бідні. Не лише бідним, а й багатим це принесло б задоволення[653].

Але головна відмінність Золотоустового комунізму, скажімо, від марксизму полягає в тому, що Іоанові — попри всі його програми і проєкти — йдеться, насамперед, про встановлення комунізму в одній окремо взятій *голові*. «Я тут почуваю себе багатим, хоч нічого не маю, — так цілком по-антіохійськи споглядав життя у селі Михайло Коцюбинський. — Бо поза всякими програмами й партіями земля належить до мене. Вона моя. Всю її, велику, розкішну, створену вже, — всю я вміщаю в собі. Там я творю її наново, вдруге, — і тоді здається мені, що ще більше права маю на неї»[654]. Цей опис вражаюче точно висловлює патристичне бачення людини на землі: і антіохійську теорію неподільності стихій, що цілком належать усьому людству, і спільну для різних шкіл концепцію посередництва людини, яка

[652] Про партійну елітарність у марксизмі див. [Єрмоленко 2020, с.380-382].
[653] *In Act. apost*. 11.3.
[654] *Intermezzo*.

єдина приносить всесвіт у *благодарінні* Творцеві, і Золоустове ж замилування гармонійним життям селян.

Якщо у класичному марксизмі «буття визначає свідомість», то у свт. Іоана свідомість у різні способи визначає буття. У цьому сенсі, проєкт Золотоуста, подібно до маркузіанського комунізму 1970-х, спирається не так на «принцип реальності», як на «принцип задоволення» (ἡδονή [гедоне]). Християнський «гедонізм» антіохійців твердить, що життя за заповідями *вже зараз* містить у собі «світле майбутнє» — прийдешній вік, таємничо присутній всередині сьогодення (ця інтуїція сполучає дивний комунізм Золотоуста із не менш дивним геґельянством Вальтера Беньяміна).

Як бачимо, при вільній інтерпретації Каутським християнських джерел, у головному помилки немає: Золотоуст справді мріяв про устрій життя християнської громади, який цілком можна назвати «комуністичним», і навіть пропонував своїй пастві втілити ці сподівання. З *ідеалом* комунізму XIX-XX ст. (втілення якого ніхто так і не побачив) його проєкт поєднує ціла низка ознак:

- спільність майна
- спільне харчування
- турбота членів громади одне про одного
- довіра харизматичному лідеру, який турбується про всіх
- принцип «від кожного за можливостями, кожному за потребами» тощо.

Однак є й принципова різниця: якщо відносно поблажливі до релігії комуністи на кшталт Каутського могли вважати християнство шляхом до комунізму, то св. Іоан, навпаки, розглядав свій комунізм лише як шлях до Христа. Ця засаднича розбіжність виражається у деяких конкретних відмінностях. Запропонований Золотоустом проєкт передбачає:

Комунізм без примусу. Усі заклики Іоана звернені до сумління кожного окремого слухача. Його суспільна візія заснована на добровільній участі охочих, і не апелює до жодного державного примусу. Відтак, ідеться про вкрай ліберальний проєкт – не про тотальну державну реформу, а тільки про спосіб життя християнської громади.

Комунізм без нівелювання традиції. На відміну від більшості соціальних утопій, радикальна пропозиція Золотоуста не приносить діахронію традиції в жертву синхронії глобальних реформ. Відтак, його проєкт не несе в собі підозри до родини та її історичного укорінення: навпаки, родина фігурує в нього як органічний прототип комунізму (не «чарунка суспільства», а його зерно і живий символ)[655]. «Солідарність поколінь як чинник громадянської свободи»[656] не є перешкодою цьому різновиду комунізму[657] — саме тому, що він не суперечить громадянській свободі як такій.

Комунізм без урбанізації. Більшість комуністичних проєктів у історії європейської філософії — від *Політеї* Платона до сучасного неомарксизму — тісно пов'язані зі схильним до змін міським (чи полісним) середовищем і ворожі до «відсталого» селянства[658]. Однак Золотоуст, як затятий антиурбаніст[659], вбачає прототип свого соціального бачення саме у селянському способі життя. Парадигматичними комуністами у нього

---

[655] «А щоб показати, що розділення (τὸ διεσπάσθαι) є збитковим і веде до бідності, уявімо дім, у якому десятеро дітей, дружина і чоловік: вона, припустимо, пряде пряжу (ἐριουργείτω), а він десь інде заробляє. Скажи мені, коли вони більше витрачатимуть – харчуючись разом і живучи в одному домі або розділившись? Очевидно, що розділившись. Якщо десятеро дітей схочуть розділитись, то знадобиться десять будинків, десять столів, десять слуг і по стільки ж усього іншого. А що там, де багато рабів? чи не для того всі вони мають спільний стіл, щоб менше було витрат? Бо розділення (διαίρεσις) завжди спричиняє збитки, а однодумність (ὁμόνοια) і згода (συμφωνία) – прибуток», *In Act.apost*.11.3.

[656] Порівняй одноменну статтю: [Аверинцев 2002].

[657] Певну проблематизацію цього зв'язку поколінь у родині можна знайти хіба що у *Adv.appugn*., де Золотоуст обґрунтовує право підлітків на обрання чернечого життя всупереч волі батьків. Однак і тут, по суті, нема знецінення єдності родини, адже йдеться про різні можливості самовизначення юнаків, яким так чи інакше настав час починати доросле життя (див. підрозділ II.3).

[658] Про селянство як «останній капіталістичний клас», з погляду сталінізму, див. [Єрмоленко 2020, с.386-388].

[659] Напр. *In Coll*. 12.6.

постають селяни з антіохійської околиці — практичні філософи, любомудріє яких втілюється водночас і в трудах тілесних, і в трудах духовних[660]. Екземплярський вбачає в цьому одну з рис, (несвідомо) позичених у Золотоуста Левом Толстим [Экзеплярский 1912]. Тут варто знову згадати і М. Коцюбинського, за яким життя у селі налаштовує розхитані струни серця (ще одна антіохійсько-каппадокійська метафора), допомагаючи їм знову відгукуватися на горе людське і повставати проти несправедливості, що волає до неба[661].

Загалом, Золотоуст явно надихається не Платоновою утопією, а суто християнськими «комуністичними» рухами — такими як первохристиянська Єрусалимська громада, а також сучасні йому сирійські проточернечі рухи (*bnai qyama*). Однак його натхнення все ж має і античне джерело: Іоан неодноразово посилається на практику «літургій» (λειτουργία[662]) — одну з найбільш характерних ознак Афінської демократії. Ідея цього інституту полягала в тому, що багаті мають почергово забезпечувати певні потреби усієї громади, отримуючи за це лише честь і славу[663]. Це був не просто різновид податків: літурги неодмінно мали вкладати в завдання особисті труди. У пізньоантичний період з літургіями відбулося те, що Маркс назвав би «відчуженням»: звичай великодушного меценатського служіння громаді

---

[660] «На кого б із них ти не поглянув, побачиш, як він то впрягає волів для оранки, тягне плуга і розтинає глибоку борозну, то сходить на священний подіум (βῆμα) і оре душі підлеглих, то серпом зрізає з землі терня, то словом відчищає з душі гріхи. Адже він не стидається праці (ἐργασίαν), як ті, що живуть у нашому місті, а стидається неробства (ἀργίαν)» *Ad popul. Ant.* 19.1. Опис життя цих селян наводить на думку про сирійський проточернечий рух *bnai qyama*.

[661] *Intermezzo*.

[662] Від λέϊτος (синонім δημόσιος) та ἔργω, тобто «робота для народу», або «спільна справа», як це зазвичай перекладають.

[663] Літургії ділилися на «звичайні» (ἐγκύκλιοι, пов'язані з розвагами, спортом і культурним життям поліса) та надзвичайні (пов'язані із захистом від ворогів). Імовірно, іноді громадяни добровільно брали на себе тягар літургії, але зазвичай поліс накладав на них цей обов'язок за певними правилами [Smith, 1890; Ирмшер 1989].

рідного поліса виродився у казенну повинність[664], дедалі важчу для олігархів[665].

Але Золотоуст не хотів вірити в занепад такого близького йому звичаю і заохочував знать свідомо продовжувати давню практику[666]. Деякі іменити городяни (булевти) і справді досі вдавалися до літургій із «місцевого» патріотизму та бажання уславитися щедрістю [Саради 2014, p.324]. Оскільки ранньовізантійські єпископи, поруч із протами і ктиторами, входили до групи, відповідальної за призначення міських службовців, вони брали безпосередню участь у міському самоуправлінні і, зокрема, піклувалися про літургії [Liebeschuetz, 2001, p. 137-168]. Ймовірно, саме у цій якості Іоан постійно нагадує, що багатство, дане людині Богом, призначене не лише для неї самої, а й для турботи про інших: у цьому сенсі воно є спільним[667]. В основі такого погляду свт. Іоана лежала антична ідея «неподільних благ» — природних ресурсів, що належать усьому людству загалом. Якщо комусь випало володіти більшою частиною цих ресурсів, то це є лише божественним «грантом», довіреним для спільного блага[668]. Отже, все майно заможного в певному сенсі належить суспільству загалом[669], і не ділитися цим майном із нужденними саме по собі злочинно[670].

Звернімо увагу, що Золотоуст і Феодорит обоє ведуть мову про спільність майна, але розуміють її зовсім по-різному: якщо для Феодорита

---

[664] Протягом IV ст. частину податків було конфісковано й передано у відання імператорської *res privata*, що призвело до фінансового занепаду міст [Саради 2014, p. 324]

[665] В елліністичний період зловживання літургіями (насамперед, у Єгипті та в Римі) призвели до розорення і навіть втечі багатих громадян. Інколи можновладці навмисне вживали цю практику для боротьби з олігархами, що пришвидшило економічний занепад.

[666]«Якщо тебе закликають до громадського служіння (πολιτικάς λειτουργίας), ти уникаєш цього, побоюючись великих витрат; а сам впрягаєшся у тисячу значно важчих справ, звершуєш служіння мамоні (λειτουργίας τῷ μαμμωνᾷ), які не лише більш збиткові, а й більш небезпечні, і не лише гроші (χρήματα) приносиш цьому лукавому тиранові, не лише тілесні труди (πόνον σώματος), душевні муки й скорботи, але й саме тіло (σῶμα), щоб тобі щось додалося, жалюгідний і окаянний чоловіче, від цього варварського служіння». *In Rom.* 13.11: PG 60,523.

[667] *Ad popul. Ant.* 2.6: PG 49, 43.

[668] Бесіди на слова апостола: «Але, маючи той же дух віри, як написано...»: PG 51, 299.

[669] *In 1Cor*., 10.3: PG 61, 85; *In 1 Tim.*, 11.2: PG 62,555B.

[670] *De Lazaro (conciones 7)*, 2.4: PG 48, 987–988.

капітал багатих вже зараз, *фактично* є спільним надбанням громади завдяки торгівлі («капіталістичний» підхід), то для Золотоуста це *ідеал*, Божий задум, втілити який можна тільки шляхом безкорисливої доброчинності олігархів («комуністичний» підхід).

Було б дивно, якби класична традиція громадських «літургій» зовсім не відбилася на християнській Літургії. Іоан посилається на давній звичай, за яким після Євхаристії «збиралися всі, і бідні, й багаті, і хоч не складали все своє на середину, але робили спільні трапези у встановлені дні», багаті накривали стіл, а бідних запрошували до спільної трапези (щось на кшталт ранньої літургії-агапи). Однак у якийсь момент «розорений був цей звичай (ἔθος), звичай прекрасний і якнайкорисніший»[671] — не через зубожіння і навіть не через жадібність багатів, а через ворожнечу між церковними партіями: «Причиною було розділення, коли стали відносити себе одні до тих, другі — до інших, кажучи: я з таким-то, а я з таким-то»[672]. Звичайно, проповідник спонукав свою паству до відродження цього звичаю, водночас класичного і апостольського за походженням.

У всіх цих закликах, проєктах і спонуканнях головне, мабуть, те, що вони аж ніяк не були пустим красномовством, а корінилися в повсякденному житті самих проповідників. В очах столичної знаті Іоан мав славу ледве не юродивого відтоді як він розпродав усю розкіш із архієпископської резиденції, щоб здійснити кілька благодійних починань, зокрема, збудувати в місті дві лікарні для нужденних. Феодорит Кирський також вклав чимало особистих коштів у благоустрій свого кафедрального містечка[673]. Взагалі,

це була епоха, коли у християнських богословів уперше з'явилася можливість — і обов'язок — подумати про те, як трансформувати радикальну

---

[671] «адже він був підмурком любові, розрадою бідності, уціломудренням (σωφρονισμὸς) багатства, настановами великої філософії і вченням смиренної мудрості (ταπεινοφροσύνης)», *In 1 Cor*., 27: PG 61, 225.

[672] *In 1Cor*., 27: PG 61,224.

[673] «Вашій вельможності відоме, – пише він у приватному листі, – запустіння цього містечка (τῆς πολίχνης τὴν ἐρημίαν), незугарність якого мені вдалося дещо покрити коштом значних власних витрат на усіляке будівництво», лист 138/139: SC 111, p.146.

соціальну солідарність і корпоративну благодійність Апостольської Церкви у громадянські практики умовно християнської культури. Ніхто з них, мабуть, не припускав, що моральне життя християнина можна поділити на приватне й суспільне, або що вимоги Євангелія до совісті вірян не поширюються на все християнське суспільство[674].

Соціально-економічні міркування антіохійських богословів дають нам змогу побачити у впливових соціологічних теоріях Модерну відлуння античних ідей, своєрідні антропологічні «єресі» – хоча їх історичний зв'язок із християнством був практично втрачений. Водночас, їхні міркування являють точку, де від капіталізму до комунізму ще рукою подати. Це пояснюють особливим кутом, під яким різні ідеології заломлюються в християнській думці: «Християнство є всі ідеології разом узяті, якщо в основі є Христос, а отже, любов. І водночас, не є жодною з них, бо є безмірно більшим, глибшим і вищим»[675].

Точкою опору і точкою опертя у боротьбі з класичною поляризацією теорії та практики для антіохійців є Літургія. «Давно помічено, – зазначає дослідник, – що 'комуністичні' фрагменти Діянь Апостолів розташовані поруч із євхаристійними. Для Золотоуста немає нічого природнішого від такого сусідства. Євхаристія будує Церкву. А Церква – це 'коли всі єдині'» [Сомин 1996]. Звідси дослідник висновує, що комунізм є якнайприроднішим устроєм для християнської громади. Соціальна концепція Константинопольського патріархату пом'якшує це досить категоричне твердження:

Незалежно від того, якому політичного режиму вони підпорядковані, християни почуваються вдома насамперед тоді, коли звершують (відкрито або потай) Святу Євхаристію, під час якої вони покликані «відкласти житейські

[674] *For the Life of World,* 8 [Chryssavgis et al. 2020].
[675] Дякую за цю формулу Володимиру Волковському.

піклування» (…) й увійти одночасно і в *єдність* Тіла Христового в історії, і в позаісторичну радість Царства Божого[676].

Дозвілля з Богом: Літкргія. Неусувним наслідком поляризації теорії і практики є протиставлення сакрального і профанного. Хоча в сучасному православ'ї Літургія багатоманітно підкреслює це протиставлення, її первинне покликання було, фактично, протилежним. Як зауважує Дж. Мануссакіс, посилаючись на Літургію свт. Іоана Золотоуста, «Церква відкриває для нас таїнство у найбільш тривіальному й повсякденному: їжа, вмивання, узи любові між двома людьми» [Manoussakis 2006, p.150]. За дослідженнями М. Афанасьєва, християнська Літургія розвинулася не з урочистих храмових богослужінь Старого Завіту, і навіть не з синагогальних зібрань, а з камерного ритуалу сімейної трапези. Адже в давньому світі *будь-яка* трапеза сприймалася як релігійний обряд, чи то повсякденна священнодія у колі сім'ї або релігійного братства (*хавура*) [Афанасьев 1993, с. 69-75].

«Побутове» походження Євхаристії було цілком очевидним за часів Ігнатія Богоносця, для якого найпереконливішим обґрунтуванням віри у воскресіння Христа було свідчення євангелістів про спільну трапезу з Ним, після жахливого досвіду Його страждань:

Я бо знаю і вірую, що Він і після воскресіння Свого був і є у плоті. І коли Він прийшов до тих, що з Петром, то сказав їм: візьміть, доторкніться до мене і побачте, що я не дух безтілесний[677]. Вони одразу доторкнулися до нього й увірували, переконані Його плоттю і духом… Більше того, після воскресіння, Він їв і пив із ними, як плотоносець (σαρκικός), хоча й духовно поєднаний із Отцем[678].

Укорінення Євхаристії у повсякденності є безпосереднім богословським наслідком непримарної і невід'ємної людяності Христа.

---

[676] *For the Life of World*, 8 [Chryssavgis et al. 2020] (курсив мій – Д.М.)
[677] Цитата з апокрифа *Kerygma Petri*.
[678] *Ad Smirn*.3: SC 10, 156.

Ця інтуїція лишалася актуальною для антіохійців навіть значно пізніше, в добу християнізації державних інститутів та інституалізації Церкви. Так Феодор Мопсуестійський наголошує, що Євхаристійні Дари — хліб, вино і вода — подібні до звичайної їжі, яка зміцнює наші тіла[679]. Ім'я свт. Іоана Золотоуста подекуди асоціюють із «сакралізацією» богослужіння, але його власні виступи засвідчують якраз протилежне. Святитель наголошує на тотожності будь-якої Літургії з трапезою рибалок у Сіонській горниці: «Та вечеря не являла собою нічого більшого порівняно з наступними. І нині Той же все звершує (ἐργαζόμενος) і подає, як і тоді»[680]. Золотоуст навіть спонукає прихожан свого пишного собору уявити себе на тих же сінниках (ἐπ' αὐτῆς κείμενοι στιβάδος[681]), на яких лежали учні Христа, приймаючи з Його рук Святі Дари. Богослужіння у кафедральному соборі нічим не відрізняється від агапи у сільській церкві, адже всі вони є просто продовженням вічної вечері апостолів: «Віруйте, отже, що й нині звершується та ж вечеря, на якій Сам Він возлежав. Одна від одної нічим не відрізняється» [682]; «це і є та вечеря (ἐκεῖνο τὸ δεῖπνόν ἐστιν)» [683].

Передсмак Царства. Кожна Літургія — не *така сама*, але *та сама* (ἐκεῖνο) Літургія, яку звершив Христос напередодні Своїх страждань. Бо Євхаристія належить вічності; це явлення і актуалізація *іншого світу* в повсякденності *світу цього*. Як явище есхатологічне, вона є передсмаком прийдешнього способу життя: «Вечеря, що поєднує теперішнє з тодішнім… триватиме аж до завершення (часів, ἕως τῆς συντελείας): Допоки Він не прийде»[684]. Ці риси Літургії, нині відомі як «інавгурована есхатологія»[685], не є сучасним винаходом: вони досить експліцитно прописані у давньому тексті

[679] *Catech.* V [Devreesse 1933, p. 431].
[680] *In 1Cor*. 27. 4: PG 61,229.
[681] *In 1Cor*. 27.4: PG 61,230 (не дивно, що ця фраза відсутня в перекладі С-ПбДА 1895-1906 рр.).
[682] *In Matt.* 50.3: PG 58, 507.
[683] *In 1Cor*. 27.4: PG 61, 230.
[684] *Ibid.*
[685] *Inaugurated eschatology*, термін запроваджено Оскаром Кульманом.

євхаристійної відправи. «Жоден текст не виражає есхатологічний характер Євхаристії виразніше, ніж молитви двох древніх Літургій, що дійшли до нас під іменами свт. Василія Великого та свт. Іоана Золотоуста»: молитви, де «друге і славне зновупришестя» Господа *споминається*, неначе подія минулого [Manoussakis 2006, p. 61][686].

Феодор Мопсуестійський висловлює подібне споглядання, інтерпретуючи «хліб насущний (ἐπιούσιον)» із Молитви Господньої як «хліб не теперішнього віку, а прийдешнього». Проте, це не означає, що вірні просять хліба для *майбутнього* життя. «Хліб прийдешнього віку» подається «достойним» «сьогодні і щодня[687]»: це *євхаристійний хліб*, що вводить вічність Божественного буття у повсякденність (ἐπιέναι) народу Божого.[688] «Насолода прийдешніми» благами *посеред* перипетій сьогодення і є тим блаженством, яке подається *спраглим правди*[689]. Кожна Євхаристія є дверима, що виявляють присутність Царства Божого всередині теперішнього життя: *Бо ось Царство Боже витає в вас* (Лк. 17:21).

Але якщо Літургія є «спогадом про прийдешню славу» (за виразом О. Філоненка), то її характер якнайкраще виражає очікування християн щодо *перед*-бачуваного ними Царства. Це пояснює притаманні чи не кожній епосі суперечки щодо найдрібніших нюансів богослужіння.

Так для свт. Іоана богослужіння є образом того Царства, де сакральне і профанне, буденне і празничне тісно переплетені. Тому, хоч як дивно, святителя засмучували натовпи вірян у Церкві на великі свята. Якщо усі Літургії є однією Літургією, то звичай причащатися лише на великі свята є забобоном. Юдеї мали збиратися перед лицем Божим лише тричі на рік (через дальність шляху), але «у нас завжди свято». Взагалі, «духовні справи не прив'язані, як справи людські, до певної пори (καιροῖς)», для них «усяка пора

---

[686] Пор. назву виданого ним збірника: *Phenomenology and Eschatology: Not Yet in the Now* (N. DeRoo, J.P.Manoussakis, Ashgate, 2009).
[687] σήμερον καὶ "καθ' ἡμέραν".
[688] У подібному ж євхаристичному контексті Феодор каже і про нетлінне нове вино прийдешнього віку, *Fragm. in Matt*. 25: 20-25.
[689] τὴν τῶν μελλόντων ἀπόλαυσιν ἐπαγγέλλεται, *Fragm. in Matt*. 3:6.

(καιρὸν) придатна»[690]. Отже контраст між сірістю будніх служб та урочистістю свят не вписується в Іоанову естетику «прийдешньої слави».

Християни мають свободу актуалізувати будь-який церковний празник у будь-яку мить своєї повсякденності: свято Богоявлення є нагадуванням про прихід Христа до людей, «тому Богоявлення можна святкувати щодня». Пасха звіщає смерть Господа, відтак «якщо ми завжди можемо звіщати смерть Господню [відправою Євхаристії], то можемо завжди звершувати й Пасху». П'ятдесятниця нагадує про сходження Духа на учнів Христа, відтак «ми можемо завжди святкувати П'ятдесятницю». Отже, «нам можна святкувати постійно… і ми не зв'язані залежністю від часу» [691]. Тому для Золотоуста концепція «свята, яке завжди з тобою»[692] відрізняє новозавітний спосіб життя від старозавітного.

«Коли вся Церква зійдеться разом». Зібрання «воєдино» — цими простими словами позначають Євхаристію автори Нового Завіту (Мф. 22:34; Лк. 17:35; Діян. 1:15; Діян. 2:47; 1Кор. 14:23 тощо). Сходження Церкви «докупи», «для одного й того ж» (ἐπὶ τὸ αὐτὸ), тобто для Причастя, за М.Афанасьєвим, є ключем до розуміння Євхаристії, ключем до розуміння християнського життя загалом [Афанасьев 1993, с. 69-75]. Попри революційний імідж цього богослова, у цьому твердженні він міцно спирається на святоотцівський фундамент. Не дивно, що цей фундамент є, насамперед, антіохійським. Афанасьєв десятки разів посилається на Ігнатія Богоносця[693] та Золотоуста[694]. На їхню думку, ані соціальний статус, ані освітні чи майнові розбіжності не применшують єдність усіх вірних, засновану на спільній участі в Таїнствах Церкви: «Адже ми не лише одного племені (*de*

---

[690] *In Gen.*(sermones 67), 10.1

[691] *De St. Pentecoste,* 1.1: PG 50, 453.

[692] В оригіналі ця книга Ернеста Гемінґвея називається *Moveable feast*, що відсилає до просторових категорій, а не до темпоральних.

[693] Напр. *Ep. ad Philad*., 4. «Местная церковь едина, потому что в ней один "жертвенник", т. е. одно Евхаристическое собрание, а собрание одно, потому что один хлеб и одна чаша» [Афанасьев 2003, с.14-15].

[694] *In Eccles. hom*. 4 [Афанасьев 2003, с.14]. Наприкінці *Трапези Господньої* автор зазначає, що завершив книгу в день пам'яті святителя.

una tribu), — каже Феодорит, — але з однієї утроби, бо славимося тим, що маємо одного й того ж Отця всього, Бога, і одну матір, найсвятіше джерело. Ми навіть не лише від однієї утроби, а й від одного шлюбу, одної трапези і одної їжі»[695]. Автор Макаріївського корпусу, імовірно, грекомовний сирієць, пояснює:

Це як зерно злаку, посіяне в землю: з серця одного зерна постають численні й розмаїті зерна. Або як колоси бувають більші, бувають менші, та усі збираються на одному току, в одній стодолі; хоч вони різні, та стають одним хлібом. Або як у місті багато людей, і одні з них — малі діти, інші — мужі чи юнаки; та всі п'ють воду з одного джерела, всі їдять від одного хліба, всі мають одне повітря[696].

Тому, — продовжує Феодорит, — відділяючись від братів у вірі, ми, «зневаживши усі закони світу, ніби оскаженіло роздираємо власні члени і стаємо легкою здобиччю для ворогів»[697].

Отже, в очах сирійських богословів, церковне життя веде до спорідненості людей, які поза його контекстом нібито не мають нічого спільного між собою. «У Церкві нема ні юдея і елліна, ні раба і вільного, — писав Афанасьєв, — але поза Церквою є і юдеї, і елліни, і раби, і вільні. Багато чи мало було зібраних на "ἐπὶ τὸ αὐτὸ" (…), Євхаристійне зібрання було зібранням усієї Церкви» [Афанасьев 2003, с.14]. Богослужіння збирає усе різноманіття християнської громади докупи, перевершуючи актуальні для цього світу спеціалізацію і соціальну стратифікацію, щоб усі могли разом служити *людьми*, працюючи водночас тілом і умом, мозком і ногами, словами і співом, присвячуючи всі свої дари Богові.

Об'єднавчий потенціал Літургії опинився у центрі уваги напряму, якому Кеннет Ліч дав ім'я «сакраментального соціалізму» [Leech, 2009]. Цей

---

[695] *Ep*. 229 (40 за Mansi): PG 84,643.
[696] πάντες δὲ ἀπὸ μιᾶς πηγῆς ὕδωρ πίνουσι καὶ ἀπὸ ἑνὸς ἄρτου ἐσθίουσιν¸ ἕνα ἀέρα ἔχοντες, *Homiliae spiritualis* 50, 36.15-23 [Dörries, 1964, 264-5].
[697] *Ep*. 229 (40 за Mansi): PG 84, 643.

напрям небезпідставно звертається до доробку свт. Іоана Золотоуста. Справді, авторові тексту найпоширенішої православної Літургії властиве осмислення Євхаристії в дуже конкретних і «приземлених» категоріях — як втілення *солідарності* християнської громади[698], яка має виливатися за межі «Сіонської горниці» храму на всі сфери соціального життя[699].

Єдність усіх причасників із Христом та апостолами, на думку Золотоуста, не може не виявлятися в апостольській діяльності — передусім у доброчинності[700]. Іоан виводить із Павлових послань «три заповіді: не розділятися, але бути в тісному єднанні (ἡνῶσθαι μετὰ ἀκριβεί), взаємно піклуватися (προνοεῖν) один про одного, вважати усе, що стається, спільним»[701]. Для Ігнатія, турбота «про удовицю, сироту, гнаного, в'язня чи звільненого (з в'язниці), голодного чи спраглого» є безпосереднім висновком віри в Євхаристію як у плоть Спасителя, «плоть, що постраждала за гріхи наші і що її Отець воскресив Своєю благістю»[702].

Завдяки подібному соціоцентричному осмисленню Літургії, християнам навіть у контексті язичницької імперії «вдавалося мірою можливостей дбати про бідних, особливо про вдів і сиріт (найбільш вразливі категорії стародавнього світу), і створити в своєму середовищі суспільство, засноване на любові, де ніхто не залишався покинутим напризволяще»[703]. Цей «спосіб життя, що радикально відрізнявся від панівної культури», не міг не змінитися після офіційної, але поверхової християнізації імперії[704]. Дбаючи, щоб це значно розбавлене тісто не зовсім втратило сіль апостольської Благовісті (Лк. 14: 34-35), отці Церкви тієї доби так і не змогли зберегти

---

[698]Він суворо викриває священників, які надають перевагу знаті перед біднотою: Христос «тіло [всім] рівно дав, а ти навіть спільний хліб не даєш рівно. Адже він за всіх однаково ламається, як і тіло – за всіх рівною мірою» *In 1Cor*., Беседа 27.4: PG 61,229.

[699] Золотоуст дуже засмучується, що насправді це відбувається не завжди: «тут ми разом із убогими приходимо до цієї священної трапези, – нарікає він, – а коли виходимо, нам видається, що ми й не бачили їх» *In 1Cor*., 27.5: PG 61,231.

[700] *In Matt.* 50, 82.

[701] *In 1Cor* . 31.3: PG 61, 261.

[702] *Ep. ad Smirn*. 6-7: SC 10,160.

[703] *For the Life of World*, §33 [Chryssavgis 2020].

[704] *Ibid*.

контркультурність християнської громади загалом[705], але все ж мірою сил посприяли тому, що «розуміння життя у Христі як радикальної солідарності було успадковане (…) і християнами доби офіційно визнаної Церкви» [706]. Нові масштаби, яких набула християнська благодійність щодо нужденних, хворих і мандрівників, великою мірою були заслугою впливової євхаристійної антропології антіохійців[707].

Співзвучні як хор. І все ж провідним виявом єдності літургійної громади в очах свт. Іоана є не так обмін ресурсами, як інтелектуальний обмін. Звичайно, для знатних і заможних богослужіння стає зустріччю з Христом в образі нужденних братів і сестер, і це важливий вимір Літургії. Але не менш важливо те, що для нужденних і струджених воно стає дотиком до аристократичного споглядання (*теорії*). Як і вся рання Церква, Антіохія не знала розділення на елітарне і популярне релігійне мистецтво. Для патристичних авторів це самоочевидна культурна реальність: поки світ втішається близькими йому пристрасними наспівами, християнська громада надихається власним *мелосом*, усі інтонації якого глибоко вкорінені в Святому Письмі [Morozova 2019].

Мелодійну, естетичну єдність громади в ранній Церкві забезпечувало богослужіння. На цьому акцентували антіохійські автори, починаючи вже з Ігнатія Богоносця, який уподібнював однодумність місцевої Церкви гармонії струн кіфари і співзвучному хоровому співу[708]. Для колективної пам'яті антіохійців багато важили героїчні часи всередині IV ст., коли двоє стовпів школи, Діодор і Флавіан, всупереч утискам аріанської ієрархії, згуртовували християн нікейського сповідання усенародним хоровим співом. Ці двоє мирян (на той час), для яких були зачинені двері храмів, влаштовували денні й нічні

---

[705] Що історично зумовило появу всередині Церкви чернечої контркультури, див. підрозділ II.2.

[706] *Ibid.*

[707] А також тісно пов'язаних із ними каппадокійців – особливо свт. Василія Великого.

[708] οἱ κατ' ἄνδρα δὲ χορὸς γίνεσθε, ἵνα σύμφωνοι ὄντες ἐν ὁμονοίᾳ... *Ad Eph*. 4.2: SC 10, 72. На думку дослідників, низка посилань на богослужбовий спів у його Посланнях свідчать про музичну обдарованість Ігнатія [Downey 1961, 294]

богослужіння на гробах мучеників, де, розділивши вірян на два хори, вчили їх почергово співати псалми Давида. На переконання Феодорита, саме на цих службах виник антифонний спів, що поширився у всьому світі[709].

Формальні особливості раннього співу, де домінували радше слова, ніж ноти [Морозова 2011], не сприяли розділенню громади на фахівців зі співу і профанів, чи на тонких меломанів і «грубий натовп». В умовах боротьби Церкви за існування та постійної догматичної полеміки церковні гімни функціонували не як оперні арії, а радше як щось на кшталт повстанських пісень. Мінімалістична естетика церковного співу, цілком підпорядкована словесному повідомленню (*логоцентризм*), мала забезпечувати смакову єдність громади, яку важко навіть помислити в умовах розшарованої модерної і постмодерної церковної культури.

Це було однією з важливих умов, що уможливлювали тимчасове навернення *робітників* у *співців*. За умов відсутності в Антіохії формальної богословської академії на кшталт Александрійської, кафедральний собор поставав, не в останню чергу, університетом, розширенням того тіснішого освітнього осередку, яким для монахів та кліриків був монастир Аскетерій. Відтак, Золотоуст найчастіше розглядає богослужіння як педагогічний простір, де спільний спів занурює учасників у біблійне і церковне Передання, а проповідь запрошує до богословських і філософських роздумів. Дослідники дедалі більше звертають увагу, що публічне богослужіння відіграє вагому роль у педагогічній парадигмі Золотоуста [De Wet 2014]. Літургійний простір осмислюється як простір богословської освіти (*пайдеї*), відкритої для всіх верств суспільства. Звичайно, бурхливе культурне й інтелектуальне життя Столиці Сходу, на практиці, не дозволяло досягнути такої однодумності вірян, якої, можливо, прагнули досягнути їхні пастирі. Однак освітній вимір богослужіння справді сприяв утворенню спільної мови, за якою всі члени

[709] *Hist. eccl.* II, 24. У науці існують і інші гіпотези походження антифонного співу (передусім, із драматургії богослужінь на святих місцях Єрусалима); однак Роберт Тафт вважає, що тут Феодоритові можна довіряти, бо його відомості підкріплюються свідченнями іноземних авторів – Василія і Касіана [Taft 1993, p.169-170].

місцевої Церкви впізнавали — і бодай почасти визнавали — одне одного. Широка народна підтримка християнської віри загалом і Антіохійської школи зокрема у періоди криз не раз засвідчувала дієвість цієї освітньої програми, що давала рядовим вірянам ясне усвідомлення поглядів інтелектуальної еліти [Shor 2011, p.110-133].

Таким чином, у просторі Літургії, споглядання, яке традиційно вважалося суто аристократичним заняттям, ставало надбанням «широких мас». Свт. Іоан часто просив аудиторію не відмовляти собі в цій інтелектуальній розкоші ані через похмуру необхідність заробляти на хліб, ані заради легковажного дозвільного життя[710]. В цьому сенсі Літургія стає втіленням інтелектуальної єдності християнської громади як *corpus mysticum*, містичного Тіла Христа, актуалізованого звершенням Таїнств.

Вдячність за зовнішніх .«Мир вам — І духові твоєму»: цей літургійний обмін побажаннями Феодор Мопсуестійський називає однією з найдавніших традицій Церкви, як і поцілунок миру, свідчення взаємної приязні учасників Літургії[711]. Водночас, всупереч поширеним кліше, згуртованість християнської громади, на думку антіохійських отців Церкви, не має протиставляти її решті суспільства. «Добрий початок для вдячності — засудження світу» — саркастично відгукується антіохієць Василій Селевкійський на слова євангельського фарисея: *Дякую Тобі, що я не такий, як інші люди* (Лк. 18:11)[712].

У коментарях на 1 Послання до Тимофія Золотоуст дуже чітко виражає бачення православної Літургії як, у певному сильному сенсі слова, «екуменічного» дійства — дійства, що єднає християн з усіма їхніми сусідами, доброзичливими і навіть ворожими. «Оскільки священник є спільний батько усієї вселенної, йому належить турбуватися про всіх, подібно до Бога, Якому він присвячений». Отже, він має молитися як за вірних, так і за «зовнішніх»:

---

[710] *In Gen.* (sermones 67), 10.1.
[711] *Catech.* V. [Devreesse 1933, p.432].
[712] Καλὸν τῆς εὐχαριστίας προοίμιον. Κατηγορία τοῦ κόσμου. *Or.* 35.2: PG 85, 373.

по-перше, щоб не мати ворожості до тих, за кого молиться, по-друге — щоб шляхом цих молитов робити їх лагіднішими. «Поправді, ніщо так не сприяє вченню, як те, щоб любити і бути любимим (τὸ φιλεῖν καὶ φιλεῖσθαι)». Золотоуст особливо підкреслює, що йому йдеться саме про *літургійну* молитву за язичників: він посилається на антіохійський звичай щоденно вранці і ввечері молитися у церкві за всіх, включно з можновладцями, які, нагадує святитель, донедавна були всі нечестивими і ревно переслідували Церкву. «Як любов до малих дітей анітрохи не меншає, навіть якщо маля, взяте на руки, вдарило би батька в обличчя, — так і ми не маємо зменшувати любові до зовнішніх, хоча б і переносили від них удари» [713].

Свт. Іоан Золотоуст не дарма має репутацію ревного апологета нікейської ортодоксії, який у численних проповідях чітко відмежовував православне християнство від усяких інших різновидів благочестя. Однак, на його ж думку, *найперше*, що християнин має відчувати стосовно іновірців — це вдячність за їх благополуччя, наприклад, за те, що Бог *наказує сходити сонцю Своєму над злими й над добрими, і дощ посилає на праведних і на неправедних* (Мф 5:45).

Бачиш, як не лише через молитву, а й через благодаріння (διὰ τῆς εὐχαριστίας) він поєднує і пов'язує нас взаємно? Адже хто мусить дякувати Богові за блага, дані ближньому, той мусить і любити (φιλεῖν) його, і бути до нього дружньо (οἰκείως) налаштованим… Тож нехай кожна наша молитва містить подяку (εὐχαριστίαν)[714].

У цьому пасажі вдячність за добробут інших постає антіохійським різновидом екуменізму — екуменізму як любові й поваги без віросповідних компромісів.

Світовідчуття антіохійських отців Церкви, безсумнівно, втілює ту філософську парадигму, яка лише наприкінці XX ст. була артикульована

[713] *In 1 ad Tim.*, 6.1: PG 62,530; пор. *In 1 ad Tim.*, 6.2.
[714] *Ibid.*

грецькими богословами[715] і щойно отримала ім'я «євхаристійної антропології» [див. Філоненко 2010a, Філоненко 2018 та ін.]. Запроваджене українським богословом визначення «людина вдячна», *homo gratificus* — можливо, найбільш влучна характеристика *homo Antiochenus*. Численні рефлексії антіохійців на кшталт наведених щойно, безперечно, мали на меті виховання «людини, здатної відповісти на асиметричну дію Божої милості, розпізнавши за повсякденними даностями дари» [Філоненко 2018, с.135].

Фах, дозвілля, служіння. Отже, богослужіння *par excellence* виражає горизонт *єдності людського роду*. Стосовно самої церковної громади це означає те, що її єдність, актуалізована у Літургії, *упразняє* (тимчасово звільняє) усякі соціальні, майнові та фахові розділення, зокрема полярність практиків і теоретиків, «робітників» і «співців». Хоча богословське споглядання часто фігурує в аскетичній літературі як певний «фах» субкультури ченців, антіохійські автори схильні уникати такої монополізації. Вони переймаються питанням, як долучити до цього священного заняття й інших членів суспільства, повсякденна діяльність яких начебто має мало спільного з теорією. І їхньою головною відповіддю є Літургія. Тому Золотоуст запрошує усю свою паству, від знаті і професійних інтелектуалів до найбідніших ремісників, частіше відволікатися від здобування хліба насущного, щоб долучитися до свята богослужіння. В цьому сенсі Літургія, що здавна сприймається християнами як досить важка робота — *служба Божа* (*negotium*), фігурує як *дозвілля з Богом* (*otium*), відпочинок від рутини щоденної праці.

У такій перспективі Літургія відсилає до Сьомого Дня, благословенної Богом Суботи, коли *скінчив Бог працю Свою, яку Він чинив. І Він відпочив у дні сьомім від усієї праці Своєї, яку був чинив* (Бут. 2:2-3). З цього суботнього відпочинку Творця випливає заповідь суботнього відпочинку людини (Вих.

[715] Насамперед, митр. Іоаном Зізіуласом: *Η κτίση ως Ευχαριστία, Θεολογική προσέγγιση στο πρόβλημα της οικολογίας* [Creation as Eucharist: a Theological approach to a problem of ecology] (Athens: Akritas, 1992); *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1997).

20:8-11). Жест Творця, який освятив день сьомий (Бут. 2:2-3), легко зрозуміти любителю давньогрецької метафізики: *єдиний* день теорії відділяється від *множинних* днів практики, вивищуючись над їх метушливою чередою як святиня, унікальна і самототожна. Утім, Золотоуст випереджає цю стрункy еллінську теорію безтактним семітським запитанням: «Невже решта (днів) не були благословенні?» На його переконання, звісно, були, — «але для них замість усякого благословення досить було того, що в кожний з них були створені створіння». Тобто дні праці були відзначені самою творчістю та її результатами; оскільки ж благословенність відпочинку не була самоочевидною, Писання «сказало це лише про сьомий день, додавши: *і його освятив,* (тобто) відділив його»[716]. У цьому сенсі — і лише в цьому сенсі — Іоан асоціює день Літургії із *Суботою* як днем завершення праці.

Цю інтуїцію — що становить лише одну грань Золотоустового бачення Літургії — у наш час глибоко осмислює Дж. П. Мануссакіс. Згідно з його аналітикою, світ труда і поту (ἔργον) був породжений гріхопадінням, яке змусило людину сприймати усе навколо як майстерню (ἐργαστήριον) для маніпулювання природою та Іншим. «Всюдисуща влада *ergon*» проникла навіть у філософію й богослов'я, породивши труди мислення як «схоплення» об'єктів (зокрема, Бога) у категоріях суду і ринку[717]. Парадоксальним чином, ця тенденція якнайліпше простежується у якнайбільш умоглядній філософській термінології давніх греків; та й сама метафора «умогляду» — мислення як бачення — видає суб'єкт-об'єктний характер філософії, де мислитель «розглядає» ті чи інші предмети. Тобто Мануссакіс, подібно Феодоритові, вказує на укоріненість того, що ми вважаємо *теорією*, у світі *практики*. Однак, на відміну від антіохійського колеги, американський богослов вважає цей зв'язок патологічним. [Manoussakis 2006, p.155]. На його думку, останнє слово розіп'ятого Христа, «звершилося» (τετέλεσται, Ін. 19:30)

---

[716] *In Gen.* (sermones 67), 10.7: PG 53, 89.

[717] Філософ, наче детектив, розшукує «причину» (*aitia*, букв. «провина») і «винуватців» злочину – буття, а теолог розмірковує про «невідплатний борг» перед Творцем і необхідність «відкуплення» [Manoussakis 2006, p.155].

проголошує кінець (τέλος) занепалого світу — світу труда і виробництва. Хресна Смерть Спасителя приносить Велику Суботу спокою. Бездіяльність (цсл. *праздность*) Христа, Який «спочив від діл Своїх» постає *празником* звільнення всесвіту від усіх його трудів. «З Хреста Бог бачив завершення цього світу; з Його гробу починається новий світ, — *Ось, нове все творю* (Одкр. 21:5)» [Manoussakis 2006, p.155ff].

Таким чином, для Мануссакіса труд є прокляттям за переступ. У тому всесвіті, який прообразує Літургія, він може бути присутнім хіба що у «знятому» вигляді, як чисте самовираження (*expression*). У цьому контексті як антіохійці, так і Мануссакіс охоче звертаються до неперекладного сучасними мовами терміну κατάργησις (*упразніння)*, грецького еквіваленту Геґелевого «зняття» (*Aufhebung*), який вказує на втрату значення звичних категорій, на перехід від старого до нового, від часткового до повного [див. Морозова 2009]. Але застосовують вони це поняття зовсім по-різному. Мануссакісу йдеться про упразніння *праці* (тобто, власне, обездіяльнення діяльності). Літургія упразняє діяльність суспільства як механізму, що детермінує своїх членів причинно-наслідковими зв'язками *хронології*. Натомість, свт. Іоан каже про упразніння *полярності* між працею і відпочинком, між практикою і теорією. Що це означає?

Золотоуста, як він сам зізнається, безконечно надихає оповідь про сьомий день, коли Творець спочив від усіх Своїх праць. Утім, екзегет вказує на позірне протиріччя цього уривка Книги Буття зі словами Христа: *Отець Мій працює аж досі, працюю і Я* (Ін. 5:17). Впевнений, що в Святому Письмі ніяк не може бути суперечності, Іоан зазначає, що «спочинок» з Книги Буття стосується саме *творіння* і приведення з небуття у буття (власне, того, що описує гебрайське дієслово *бара*), — тоді як Христос «вказує нам на безперервне Його провидіння (πρόνοιαν), і працею називає утримання (διακρατεῖν) того, що виникло (τὰ γεγενημένα), дарування йому тривалості й

керування ним у всякий час»[718]. Тому ця згадка Ісуса про Його постійний труд, для Золотоуста, не є виразом його людського смирення – а навпаки свідченням рівночесності Сина Отцеві[719]. Безперестанна праця опіки над створінням одночасно є відпочинком від перво-праці творіння з нічого, — у цій перспективі сучасне поняття «активного відпочинку» постає божественним способом життя. Цей парадокс діяльної бездіяльності Творця безконечно захоплює Золотоуста, занурюючи його у «безмежне море думок»[720].

На відміну від юдейського сьомого дня, Суботи спокою, християнська Неділя є в очах антіохійців не так днем бездіяльності, як *празником* — тобто, днем звільнення від контекстуальних справ цього віку для занять, властивих віку прийдешньому. Якщо навіть «ті, що жили в давньому порядку речей (παλαιοῖς πράγμασιν), наближалися до нового упования, вже не суботствуючи, але живучи життям Воскресіння (κατὰ κυριακὴν ζῶντες)», то нам тим більш належить присвячувати себе Господу, — зауважував Ігнатій Богоносець[721]. Неділю, яка вже в його часи звалася Днем Господнім (κυριακὴ), Ігнатій іменує «воскресним і царственим днем» — не тому, що це день відпочинку від буденних трудів, а тому, що це час, коли вся громада збирається разом для спільного служіння Богу [Афанасьев 2003, с.16]. Золотоуст також асоціює день Літургії не з чистим споглядання (і навіть не просто з «самовираженням»), а з особливою *практикою*: «Отже з самого початку Бог таємничо пропонує нам вчення, наставляючи один день у циклі тижня цілком присвячувати і відділяти для духовних трудів (πνευματικῶν ἐργασίᾳ)» — тобто для Літургії[722].

Отже, твердження, що в константинівську добу «християнство перебирало на себе функцію забезпечення громадян святами та розвагами» [Liebeschuetz 1972, p.231], є слушним лише у певному ракурсі. Альтернативою

---

[718] *In Gen.* (sermones 67), 10.7: PG 53, 89.
[719] «Отже, якщо Христос таким чином виправдовувався перед юдеями, то цим Він без сумніву показав нам, що Він має гідність, однакову з Отцем», *Contra anom*. 12.4
[720] *In Gen.* (sermones 67), 10.7: PG 53, 89.
[721] *Ep. Ad Magnes.*, 9.1: SC 10, 102.
[722] *In Gen.* (sermones 67), 10.7: PG 53, 89.

несамовитим язичницьким святкуванням мали стати не якісь факультативні урочистості на кшталт сучасних церковних концертів, а саме по собі богослужіння як «активний відпочинок» у Божій оселі[723]. Наполегливі заклики свт. Іоана регулярно відвідувати богослужіння, є, з одного боку, запрошенням на свято, однак, водночас — як він чесно каже — і запрошенням до зусиль. Але до яких саме зусиль?

Літургія як передчуття Царства Божого є звільненням від усякого соціального детермінізму, включно з фаховою спеціалізацією. Цей первохристиянський ідеал не дарма асоціюють із радикальною солідарністю: «Перші християни були спільнотою, гранично відданою життю в любові, де будь-які інші ідентичності — нації, раси, класу — були замінені винятковою вірністю Христовому закону милосердя»[724]. Однак літургійна громада все ж не є «тілом без органів», про яке, згідно з Ж. Дельозом, мріє шизофреник[725]. Радше навпаки: *упразняючи* діяльність суспільства як механізму, складеного з людей-функцій, Літургія дозволяє церковній спільноті побутувати як живе тіло, органи якого різноманітно діють природним для них чином.

Адже храмове богослужіння, значно більш від домашньої чи келійної молитви, невіддільне від практичної діяльності та взаємодії з матеріальним світом. Мануссакіс детально аналізує цей матеріалістичний вимір Літургії, зверненої до всіх п’яти чуттів людини [Manoussakis 2006]. Справді, Євхаристія — та й будь-яке інше публічне богослужіння — включає священнодії над речовиною (фізика), спів (фізіологія), жестикуляцію і рух (хореографія), комунікацію між учасниками (драма), взаємодію з простором (архітектура), споглядання образів (зображальне мистецтво), семантичний вжиток одягу, драпірувань, світильників, пахощів (прикладне мистецтво, хімія, ботаніка)

---

[723] Цю ідею чітко висловлюють не лише антіохійці – Іоан і Феодорит, а й представники інших шкіл, приміром, каппадокієць свт. Григорій Богослов, який зіставляє язичницьке святкування, втілене у танку Іродіади, християнському богослужінню, втіленому в танці «панегіриста» і «корифея» Давида перед Ківотом Завіту (*Oratio* 5, 35: SC 309, 368). Див. [Морозова 2019].

[724] *For the Life of the World,* §6 [Chryssavgis et al. 2020].

[725] Термін запроваджено ним у книзі *Логіка смислу* (1969).

тощо. Невід'ємність цих вимірів богослужіння зумовлена самим фактом олюднення Бога, Який обрав не досконалість безплотних, а матеріальність смертних істот, з усією притаманною їй вразливістю (пор. Євр. 2:16). Сам по собі містичний матеріалізм Літургії є дієвим сповіданням Воплочення Христа.

Але невід'ємність цього матеріального боку богослужіння, зокрема, означає, що Літургія ніяк не може бути зведена ані до благочестивого видовища, ані до філософського умогляду, ані до сердечної молитви. Усі ці виміри, звісно, можуть супроводжувати її, але безпосередня участь у ній вимагає фізичної присутності і тих чи інших фізичних зусиль. Літургійне сповідання Воплочення і Воскресіння Христа задіює не лише ум, а й усе тіло учасника богослужіння. Тому Євхаристія, навіть розглянута як *дозвілля* з Богом, все ще лишається *службою* Божою. Як актуалізація Царства Божого (прийдешньої катастази) у світі трудів і поту (теперішній катастазі) вона сполучає *otium* теоретиків і *negotium* практиків у *співі* перед лицем Божим.

Таким чином, богослов'ю Антіохійської школи вельми співзвучна теза Христа: *субота для людини, а не людина для суботи* (Мк. 2:27). Охоче обігруючи у своїх проповідях структури літургійного часу — річне, тижневе, денне кола богослужінь, антіохійці, водночас, не почуваються зв'язаними цими структурами. Їхні виступи спрямовані на те, щоб розділити зі слухачами цю свободу обходження з часом, цю здатність віднаходити автентичну насолоду (гедон*е*) і в святах, і в буднях. Адже час праці не є, в їхніх очах, проклятим часом відбування за Адамів переступ — радше це час медитації над таємничими процесами перетворення світу, довіреними Творцем людині як Своєму образу.

Однак і час дозвілля не є для них ані часом бездіяльності, ані часом забуття, коли людина прагне відволіктися від свого важкого жеребу пустими розвагами. Радше це час, коли людина якнайбільше може стати сама собою, звільняючись від спеціалізації і обмежень свого фаху, *приходячи в себе* від посиленої взаємодії зі світом. Антіохійська літургіка, що досі домінує в православному світі, об'єднує практику і теорію у теургійному дійстві,

звіщаючи наближення Царства, де діяльність є відпочинком. Збираючи воєдино усі виміри власного єства, християни збираються *на одне й те саме* (ἐπὶ τὸ αὐτὸ), щоб відчути себе сіллю єдиного людського роду. Завдяки такому погляду на світ, антіохійські віруючі навчалися, за виразом Вальтера Беньяміна, відкривати в кожній миті хвіртку, куди може увійти Месія.

2.6. Гості й господарі

Голий і мандрівний приходить Христос,
потребуючи лише даху: надай його.

Свт. Іоан Золотоуст[726]

Вельми розвинена в антіохійських отців тематика гостинності відбиває роль їхньої школи як мосту поміж світами. У пізньоантичному Середземномор'ї Антіохія була одним із тих центрів, до яких (і від яких) вели «усі дороги», включно із Великим шовковим шляхом[727]. Завдяки торгівлі, регулярному руху військ[728], медичному туризму, паломництвам[729] та постійній імміграції[730] жителі цього міста були близько знайомі з усіма сусідніми народами та культурами[731]. Утім, будучи скрізь своїми, антіохійські християни водночас були скрізь чужі. Підозрілі для греків та єгиптян як носії семітської

[726] *In Act. apost.*, 25.4: PG 60, 319.
[727] Також безпосередньо через неї проходили римські дороги Via Asiana та Via Syriaca.
[728] Більшість шляхів у Римській імперії будували і утримували для військових та адміністративних потреб. Антіохія тривалий час слугувала місцем зимівлі для військ, що вирушали на війну з персами: «ви, імператори, під час війн своїх із варварами зимуєте тут, – нагадує Юліанові Лібаній, – оскільки місто, на вашу думку, має достатньо ресурсів, щоб витримати таке навантаження» (Or. XV R, 17).
[729] Для язичників головною принадою в Антіохії було святилище в Дафні, для християн – мартирії свв. Вавили, Дросиди та інших святих. Прочани завжди становили одну з основних категорій мандрівників у Візантії. Див. [Белке 2014, С.307-308; Mayer 2009].
[730] «Імміграція до нашого міста почалася в далекому минулому, досі не припинялася і, гадаю, ніколи не перестане», запевняв Лібаній, Or. XI, 169-174: [Norman 2000, p.40-41].
[731] Лібаній описує Антіохію як «великий заселений простір, достатній і для громадян, і для метеків, і прибульців» (Or. XV R, 16).

ментальності, чужі для сирійців як еллінізовані християни, вони навіть у рідному місті добре розуміли, що означає бути «чужинцем». Тому етос «гостя» та гостинного «господаря» завжди мав для них особливе значення.

Обидва цих, протилежних для нас, поняття грецькою можуть позначатися однаково — словом ξένος [ксе́нос]. Це слово є неперекладним на сучасні мови, бо сполучає декілька різних вимірів, які поєднував у собі образ гостя в очах давніх греків:

1) чужий: чужинець, іноземець, варвар, найманий воїн;

2) подорожній: мандрівник, прибулець;

3) дивний: незнайомець, дивак, відчужений, відсторонений;

4) але водночас це той, з ким пов'язує зв'язок гостинності, гість-друг;

5) відповідно, це також може бути і господар, який приймає гостя[732].

Зі слова ξένος походить величезний грецький словник гостинності, що перекладався досить послідовно деякими давніми мовами (зокрема, церковнослов'янською — через похідні від слова *странный*), але в сучасних мовах розділяється за означеними напрямами. Розглянемо, як антіохійські автори вживали слово ξένος у цих різних значеннях і простежимо, що означали для них практики гостинності в усіх смислах цього слова.

Чужинець. Поняття «чужого» було засадничим для грецької культури, яка будувала свою ідентичність в енергійному відштовхуванні від усього не-грецького, «варварського». За спостереженням Барбари Кассен,

с*а*ме про це говорить, суворо і брутально, пара "елліни" / "варвари", а надто дієслова "розмовляти грецькою" / "розмовляти варварською мовою" (ἑλληνίζειν / βαρβαρίζειν): "грекомовним" грекам достатньо прочитати Гомера, щоб уміти говорити грецькою, говорити добре, мислити правильно, бути культурними, бути цивілізованими, одним словом, бути людьми, — і в цьому

[732] За словником LSJ, p. 1188.

відрізнятися від “варварів” (як ми сказали б, від “іноземців”, “чужоземців”), від тих, кого греки не розуміють, хто не говорить грецькою, хто припускається в мові “варваризмів”, кому чужими є культура та цивілізація, — вони не такі люди, як ми, і взагалі не люди [Cassin, 2013, p. 52].

Пізньоантична література, зокрема, антіохійська, сповнена кліше щодо іноземців («варвар хизується несамовитістю і люттю, наслідуванням звірям»[733]). Кажучи, що «Інші — це пекло», Сартр висловив жах перед різноманітністю людства, притаманний далеко не лише XX ст.

Попри запевнення ап. Павла, що перед лицем Божим «варвари» нічим не відрізняються від «еллінів» чи «юдеїв» (Кол. 3:11), християни теж нерідко називали «варварами» жорстоких ворогів чи розбійників. Однак антіохійські проповідники нагадували: «Де шляхетність віри (τῆς πίστεως εὐγένεια), там нема ні варвара, ні елліна, ні чужинця (ξένος), ні громадянина, але всі стоять на одному ступені гідності»[734]. Як підкреслював Феодорит, нема нічого страшного в тому, що Новий Завіт написаний грецькою «з акцентом»: адже архітектор чи художник, будівник кораблів чи капітан не обов’язково має розмовляти аттичною мовою, це може бути «хоч скіф, хоч сармат, хоч грузин, хоч єгиптянин» [735]. Навчання в іноземців не ганьбить греків. Більше того, найвідоміші з грецьких філософів навчалися у варварів; від варварів походять багато грецьких наук і мистецтв, а також їх знаряддя[736].

Це спонукає обговорювати етнічні та культурні ідентичності не в абсолютному, а у відносному ключі: «(Павло) не сказав: Буду варваром, але: *Варваром для співрозмовника*. І знов-таки, не сказав: Співрозмовник — варвар,

---

[733] Лібаній, Or. XV R, 26.
[734] Золотоуст, *In Rom*. 2.5. Тим не менш, у самого св. Іоана теж можна знайти вжитки слова «βάρβαρος» у значенні «розбійник», «нападник».
[735] *Graec. affec. cur.* 1. 10-11: SC 57, 106.
[736] *Graec. affec. cur.* 1, 12-25: SC 57, 106-110. Перекази про навчання Фалеса, Піфагора, Платона та інших філософів у східних мудреців були популярним топосом грецької пайдеї, див. [Абдуллаев 2007].

але: *Співрозмовник для мене варвар*»[737]. Варвар перестає бути чужинцем для християнина, натомість християни можуть бути «варварами для себе самих» (ἑαυτῷ λοιπὸν ἔσται βάρβαρος). Так Золотоуст коментує феномен глосолалії[738], описаної у 1Кор. 14, – утім ширший контекст його повчань засвідчує, що цей опис може позначати і зміну погляду на себе самого.

Мандрівник. Навряд чи треба нагадувати, що попри прекрасну якість римських шляхів, мандрування в античності було далеко не найбільшим задоволенням. Бідні верстви подорожували переважно пішки, навіть на великі відстані, багаті ризикували стати жертвами розбійників [Белке 2014, С.307]. А прибувши в інший поліс, беззахисний «мандрівник» перетворювався там на практично безправного «прибульця». Термін «прибулець» (ξένος) – антонім слова ἀστός [астóс]: житель міста, який має бодай якісь громадські права[739]. Тобто у пізньоантичному Римі прибулець сприймався, насамперед, як людина без прав.

Утім, ще важливіше, що в очах зустрічних мандрівник постає людиною «без батьківщини». Провідний антонім «прибульця» — «громадянин» (πολίτης)[740]; його постійні синоніми — «голий, мандрівний, бездомний, позбавлений батьківщини»[741]. Статус блукача породжував у римського громадянина екзистенційний жах, острах втрати свого походження. Саме в такому руслі Лібаній описував економічні санкції Юліана, які загрожували перетворити антіохійців на вигнанців і мандрівників: «ті, хто вирушатимуть на чужину, муситимуть приховувати, звідки вони, і *вигадувати собі батьківщину*» (orat. XV R, 57-58). «Вигадувати собі батьківщину», бо

---

[737] *In 1Cor.*, 35.3: PG 61, 299.

[738] *Ibid*. Він має на увазі, що християни, які під дією Духа пророкують іншими мовами, «не розуміють сили (власних) слів», отже є іншомовними самі для себе.

[739] Навіть якщо він не є повноправним громадянином (πολίτης), астос усе ж має певні *civil rights*, LSJ, p.252. Пор. Лібаній, *Declamatio* 1.

[740] Золотоуст, *Ad eos qui scandalisati sunt,* 10

[741] γυμνός, ξένος, ἄοικος, ἄπολις, Золотоуст, *Ad eos qui scandalisati sunt*, 10; γυμνοὶ καὶ δοῦλοι καὶ ξένοι καὶ ὀλίγοι, Золотоуст, *In 1Cor*. 18.3: PG 61.149. ἄπολις також може означати людину поза законом, вигнанця (LSJ, p.207).

справжня відмовилась від тебе, або перетворилася на жалюгідне місце, відразливе для гостей, — чи не найстрашніша кара в його очах[742].

Антіохійські християни не були винятком із цього правила, вони теж надзвичайно переймалися за свою малу батьківщину, пишалися нею і активно заступалися за неї в небезпеці[743]. Але тим із більшим благоговінням вони споглядали «самого Христа мандрівним і голим» [744], причому не з волі випадку, Мойр чи Тюхе, а з власної волі. Золотоуст підкреслює, що Ісус, уродженець Вифлеєма, відомого як місто Месії, дозволяв вважати Себе назарянином, — хоча *чи може щось добре бути з Назарета?* (Ін. 1:46). Обираючи Собі учнів з Галілеї і часто повертаючись до цього краю, Він свідомо асоціював Себе із землею, з якої, на думку фарисеїв, *пророк не приходить* (Ін. 7:52). Цим, — зазначає свт. Іоан, — Він «вказує, що не має потреби ні в чому людському», навіть у батьківщині[745]. Подвиг мандрування постає, в очах антіохійців, однією з найбільших жертв, які може принести Богові аскет. Таким у його проповідях постає патріарх Йосиф, «якого *світ не був вартий*, мандрівник і прибулець (ὁ ξένος καὶ παρεπίδημος), який щоденно розмірковував про небесне, споглядаючи вишній Єрусалим»[746]. Ці ноти радикального космополітизму певним чином врівноважують звеличення Антіохії в інших проповідях Золотоуста.

Уже св. Ігнатій Богоносець, скориставшись шляхом на страту до Рима як можливістю для місіонерства, представив християнське подвижництво як радикальне зречення усього земного – і водночас подорож у саме серце людського суспільства [пор. Moss 2017]. Описуючи життя сирійських подвижників своєї епохи, Феодорит часто згадує серед їхніх подвигів мандри заради Христа, зокрема, паломництво до святих місць. Наприклад, його

---

[742] κἂν ἔλθῃ τις ὡς ἡμᾶς ξένος (orat. XV R, 58).
[743] Див. підрозділ І.3.
[744] Золотоуст, *In Matt.* 7.5
[745] «Навіщо ти високо думаєш про батьківщину, — каже Христос у проповіді Золотоуста, — коли Я велю тобі бути чужим усьому всесвіту (πάσης τῆς οἰκουμένης ξένον), коли ти можеш стати таким, що світ не буде вартим тебе?» Золотоуст, *In Matt.* 9.4-5: PG 57.181.
[746] Золотоуст, *Laud. S. Drosid. Mart.*, 5.

сучасниці препп. Марана і Кира, аристократки з м. Верія (сучасн. Алеппо), які обрали життя в затворі за містом, подорожували до святинь Єрусалима і до гроба мц. Фекли в Ісаврію[747].

Проксенія. На перших етапах розвитку цивілізацій мандрівники не мали жодного захисту, окрім надії на релігійний імператив піклування про них. Тому заповідь гостинності відігравала провідну роль в усіх давніх суспільствах. Шануючи її, заможні греки ще до виникнення перших готелів[748] відводили у своїх помешканнях спеціальні «господи» (ξενῶνες) для розташування гостей. Вже в VI ст. до н.е. у Греції склався звичай *проксенії* (προξενία, лат. *hospitium publicum*) — соціальний інститут опіки над чужинцями, і виникла посада *проксена* (πρόξενος) — захисника прав гостей із певного полісу в іншому полісі. Він відповідав за розміщення іноземців, їхню участь у релігійному житті свого полісу, торгівлю з ними, за всі юридичні питання, а також дипломатичні відносини між полісами (хоча власне послом він не був). У класичну добу посада *проксена* мала такий престиж і надавала такі переваги (зокрема, торгівельні), що її охоче обіймали видні політичні діячі [W. Smith 1875].

Утім згодом перехід до імперської форми правління спричинив заміну інституту *проксенії* більш централізованими і відчуженими від рядових громадян дипломатичними установами. Непотрібний більше термін πρόξενος став означати просто «заступника» (того, хто просить чогось для іншого; цсл. *ходатай*). У антіохійських авторів ранньовізантійського періоду термін πρόξενος фігурує виключно у переносному сенсі, як «причина» певної події[749]. Натомість, опікуна іноземців стали називати ξεναγωγός (цсл. *странноводецъ*).

Але в певному сенсі, інститут *проксенії* зберігся у Церкві, громада якої вважала піклування про мандрівників своїм обов'язком і облаштовувала для них спеціальні приміщення. Наприклад, Золотоуст каже про розташоване при

---

[747] *Hist. relig.*, 29.7.
[748] ξενοδοχεῖον, πανδοκεῖον, καταγώγιον, κατάλυσις, κατάλυμα.
[749] напр. πρόξενος τῆς σωτηρίας – «причина спасіння»; цсл. *ходатай спасенія*.

константинопольському соборі «спільне помешкання, зване господою (ξενών)»[750]. За його свідченням, Церква не лише утримувала громади удовиць і дів, допомагала хворим і в'язням, але й брала на себе прийом мандрівників та годування чужоземців[751].

Безсумнівно, подібні помешкання існували і в Антіохії, де свт. Іоан служив перед тим. Імовірно, вони входили в архітектурний комплекс Золотої (Октагональної) базиліки, освяченої 341 року [Пентковский 2002], та базиліки ап. Петра[752]. Аналогічні «господи» були й у маленьких сирійських містечках, як-от у Кирі[753]. Золотоуст закликав свою паству до волонтерства при таких помешканнях («сядьте біля дверей, приймайте іноземців»). Такі заклики, здається, не знаходили достатнього відгуку, бо на думку християн (принаймні, столичних), опіка над мандрівниками мала забезпечуватися силами церковної організації, а не окремих доброчинців. Утім, святитель все ж переконував слухачів не бути байдужими до цієї громадської справи («літургії»). Як молитва Церкви не відміняє особистої молитви, так і годування прибульців «коштом спільних церковних статків» не принесе духовної користі тим, хто міг би приймати їх особисто[754]. Крім того, Золотоуст напучував заможних громадян гостити бідних мандрівників також у власних господах[755] не менш ревно, аніж воїнів, розміщення яких вважалося престижним привілеєм. Тобто, святитель закликав християн до *безпосередніх* виявів гостинності, яку вони були схильні радше делегувати Церкві. «Перемагай Церкву, — провокував він слухачів. — Хочеш нас засоромити? Зроби це! Переверш щедрістю»[756].

---

[750] Власне, він називає такою «господою» саму церкву: Ἔστιν οἴκημα κοινὸν ἡ ἐκκλησία, ὃν ξενῶνα καλοῦμεν· *In Act. apost.,* 21.4: PG 60, 319.

[751] *In 1Cor*., 21.7. Він уточнює навіть, що в Константинополі Церква утримує близько трьох тисяч нужденних, зокрема прибульців, розміщених у «гостильниці» (τοῖς ἐν τῷ ξενοδοχείῳ, *In Matt.,* 66.3: PG 58, 630).

[752] У добу франкського панування (XI-XIII) при соборі діяла така «господа» і Госпіталь св. Петра; припускають, що це було продовженням давніших традицій [Брюн 2017, с.115].

[753] Феодорит згадує таке помешкання (*xeneona*) у 249 листі, що зберігся на латині.

[754] *In Act. apost.,* 21.4.

[755] ποιήσει ἑαυτῷ ξενοδοχεῖον ἐπὶ τῆς οἰκίας, там само.

[756] Νίκησον τὴν Ἐκκλησίαν. Βούλει ἐντρέψαι ἡμᾶς; Τοῦτο ποίησον· ὑπερβαλοῦ τῇ φιλοτιμίᾳ· там само.

Наведені аргументи, здається, були народжені питанням, що хвилювало візантійців упродовж століть, — про призначення милостині. «Як корисно давати гроші й пожертви: чи належить їх приносити до церкви або віддавати вбогим та нужденним?» — так сформулював це питання кореспондент преп. Анастасія Синаїта (VII ст.). Посилаючись на Христову заповідь (Мф. 25:34), Анастасій радив надавати милостиню, передусім, убогим, мандрівникам і в'язням, а церквам допомагати тільки якщо вони бідні[757].

Філоксенія і ксенофобія. З інститутом гостинності пов'язана чеснота, яку неможливо перекласти сучасними мовами: φιλοξενία [філоксен*і*а]. Давні мови візантійської ойкумени мали кальки цього грецького терміну: церковнослов'янське *страннолюбїе*; сирійське *rāḥem aksenāye* («друг чужинців»)[758]; грузинське სტუმართმოყვარეობის [*стумартмокваreобіс*][759]. Утім, адекватно перекласти його сучасними мовами неможливо, бо йдеться не просто про «гостинність», як ми її розуміємо сьогодні, — йдеться про готовність приймати гостя, який є чужинцем, незнайомцем, диваком.

Таке «страннолюбство» було в очах антіохійських авторів найвищим виявом «людинолюбства» (φιλανθρωπία), а його протилежність, ксенофобія (точніше, «мізоксенія», μισοξενία), поставала в текстах синонімом «людиноненависництва»[760]. Більше того, євангельський опис Страшного Суду, де Ісус практично ототожнює Себе з кожним нужденним чужинцем (Мф. 25:34-46), дозволяв екзегетам вбачати у «мізоксенії» ненависть до Самого Христа. Золотоуст постійно нагадував, що мандрівний Вчитель, народившись у подорожі й одразу зазнавши вигнання, все життя не мав *де*

---

[757] Преп. Анастасій Синаїт, *Quaest. et resp.*, 58.

[758] [R. Smith 1957, p. 16, 221, 537; Sokoloff 2009, p. 640]. Сирійський словник гостинності взагалі спирається на грецьку (*aksen* – від ξένη).

[759] Грузинська християнська та, особливо, чернеча традиція, великою мірою, є плодом гостинності Грузії щодо антіохійських місіонерів, як-от преп. Іоана Зедазнійського з дванадцятьма учнями («13 ассирійських отців»).

[760] ἂν δὲ μισάνθρωπος ᾖς καὶ μισόξενος, κἂν τὰ πάντα ᾖς περιβεβλημένος πράγματα, ἐστενοχώρηταί σοι τοῖς ξένοις ἡ οἰκία. Золотоуст, *Salut. Prisc. et Aq.* 4: PG 51, 193.

голову прихилити (Лк. 9:58) (*In Matt.*, 9.4-5). Зневажаючи мандрівників, ми «зневажаємо Його у наготі і мандрах, Його, Який помер за нас» (*In Jn.*, 27.3). Натомість, «якщо введемо Його до себе як мандрівника, — і Він не залишить нас мандрувати поза Царством Небесним» (*In Jn.*, 25.3). Це ототожнення іноземця зі Спасителем було настільки очевидним для Золотоуста, що він пропонував городянам облаштовувати у своїх домівках «Христові келії» (τὸ κελλίον τοῦ Χριστοῦ): «Голий і мандрівний приходить Христос, потребуючи лише даху: надай його»[761].

Подібні запрошення видаються закликом до суто альтруїстичної самопожертви. Проте історія інституту гостинності виявляє у проповідях антіохійців дещо складнішу логіку: вони спонукали слухачів до дерзновенного рішення вступити у відносини гостинності з Самим Христом. Такого роду взаємини в давньому світі мали дуже конкретне значення. Їх найперший опис надає Гомер у *Іліаді*, коли Главк і Діомед, зійшовшись на полі бою, раптом дізнаються про зв'язок, що поєднує їхні родини. «Отже, з батьків іще давнім мені ти доводишся гостем (ξεῖνος)! — вигукує Діомед. — Тим-то, як друга, тебе я прийматиму в Аргосі щиро, ти ж у Лікії — мене, якщо гостем колись завітаю»[762]. Далі між героями відбувається (нерівноцінний) обмін дарами, що дослідники розглядають як важливу частину ритуалу укладення взаємин гостинності (ξενεία або ξενοσύνη). Отже, Гомер описує обряд, аналогічний індіанському обряду «потлач», який здобув широку відомість завдяки працям Марселя Моса [Бенвенист 1995, с. 78]. Погоджуючись прийняти в гості Христа в особі Його представника, іноземця, «господар» цим самим стає Його «гостем» (адже «гість» і «господар» — дві сторони однієї медалі). Відтак, гостинність до чужинця постає свого роду «потлачем» із Владикою Небесного Царства. Репліку Діомеда відлунюють слова Ісуса у проповіді свт. Іоана: «ти зглянувся на Мене мандрівника, Я зроблю тебе громадянином неба» (*In Act. apost.*, 21.3).

---

[761] *In Act. apost.*, 25.4: PG 60, 319.
[762] Іліада, VI, 120—231 (переклад Бориса Тена).

Отже, *мізоксенія* (чи то ксенофобія) в очах антіохійських отців практично дорівнювала ненависті до Христа. Це змушує торкнутися болючого питання: чи була для них виправдовною ксенофобія *в ім'я Христа*? Кажучи про «чужинців» і «диваків» (ξένος), отці Церкви мали на увазі, передусім, іноземних мандрівників. Але антіохійські християни також стикалися з великою кількістю «чужинців» серед громадян рідного міста. Важко припустити, що місцеві язичники, юдеї, чи навіть «розкольники» були більш близькі й зрозумілі їм, ніж незнайомці, що стукали в їхні двері у пошуках ночівлі. Це питання непросте, як свідчить велика антіохійська полемічна література. Однак варто зауважити, що полемічний запал антиюдейських чи антиязичницьких проповідей антіохійських отців спрямований не так на «чужинців», як на їхніх симпатиків з-поміж «своїх».

Господар. Як і латинське *hospes*, грецьке ξένος сполучає образи гостя і господаря. Передаючи римлянам привітання від коринфянина Гаїя, ап. Павло називає його саме цим словом: «*гість*[763] мій і всієї Церкви» (ὁ ξένος μου; цсл. *страннопрїимецъ мой*, Рим. 16:23). В такому ж сенсі це слово вжите у листі, приписуваному св. Ігнатію[764]. У V ст. Феодорит, уже почуваючи потребу в поясненнях, зазначає, що «гостем» (ξένος) апостол іменує того, хто «приймає в гості»[765]. Ця двозначність слова ξένος відбиває обопільність ритуалу гостинності, сторони якого вважалися рівноправними.

Але також вона натякає і на амбівалентність постаті гостя-господаря. Обмін ролями між щедрим господарем і засмученим мандрівником — доволі поширений сюжет як у риториці, так і в повсякденності ранньовізантійської доби. Можна згадати епізод, коли Золотоуст надав притулок нітрійським монахам — «Довгим братам», переслідуваним Феофілом Александрійським[766]; ця гостинність до ворогів могутнього архієпископа

---

[763] У сучасній українській мові слово «господар» відсилає радше до панування, ніж до гостинності, що не дозволяє адекватно передати вирази на кшталт цього.

[764] Κασσιανὸς ὁ ξένος μου, *Ad Mariam Cassabolitam,* 5.3 (Sp.)

[765] Ξένον δὲ τὸν ξενοδόχον καλεῖ, *In 14 epistulas S. Pauli*: PG 82, 41.

[766] Чотирьох братів формально звинувачували в оригенізмі (здається, складно знайти вчення, більш чуже Іоанові як філософу). Утім, справжньою причиною вигнання Довгих

стала однією з причин вигнання самого Золотоуста. Подібні обміни ролями трапляються і в листуванні Феодорита. Наприклад, він просить софіста Аерія виявити гостинність до якогось Целестіака, який «сам прикрашав колись Карфагенську метрополію і багатьом іноземцям відчиняв двері дому, і не гадав, що і йому доведеться шукати людинолюбства (φιλανθρωπίας) інших» після захоплення Карфагена вандалами аріанського сповідання (439 року)[767]. У добу Великого переселення народів такі переміни не були чимось екстраординарним [пор. Mayer 2009].

Відтак, не дивно, що парадигмою доброчесного господаря поставав Авраам — сам мандрівник і прибулець, чужинець і дивак. Господар і не господар, прибулець і не прибулець, Авраам був уособленням усієї амбівалентності гостя-ξένος: «Перебуваючи на чужині, де не мав ані на крок землі, будучи мандрівником, прибулець прийняв прибульців. Він був громадянином неба. Тому-то і не був громадянином землі, лишаючись чужинцем»[768]. З цієї причини негостинність (μισοξενία) євангельського багатія викриває не хто інший, як саме Авраам, на лоні якого втішається безпритульний Лазар[769]. Серед інших старозавітних страннолюбців найчастіше згадували Лота, Йова і Ревекку[770].

Провідні діячі Антіохійської Церкви й самі були для своєї пастви живою парадигмою страннолюбства. Адже, як висновує єпископ із сирійського житія Олексія Чоловіка Божого, піклування про прибульців (*aksenāye*) має бути головною справою ієрарха [Муравьев 2015]. Приміром,

---

братів була їхня гостинність до опального єгипетського пресвітера Ісидора та викриття ними користолюбства Феофіла. Pallad. *Dial. de Vita Ioan. Chrysost*. 7: SC 341, 148.

[767] *Ep.* 30 (Col. Sirm.), пор. *Ep.* 29 (Col. Sirm.): «Ті, хто прикрашав його загальновідому раду, блукають по всьому світу, потребуючи для прожиття подаянь гостелюбців (ἀφορμὴν ἔχοντες βίου τῶν φιλοξένων τὰς χεῖρας). Вони викликають сльози у тих, хто бачить їх, і навчають мінливості й непостійності справ людських». Переслідуванням християн нікейського сповідання у Карфагені згодом поклав край король Гунтамунд (484-496).

[768] Золотоуст, *In Act. apost.*, 45.3: PG 60, 318. При цьому Золотоуст підкреслює, що Авраам був не самітником, а ніс відповідальність за сім'ю (ἄνδρα γυναῖκα ἔχοντα καὶ παιδία τρέφοντα, ἐπειδὴ φιλόξενον εἶδον· *In Matt.*, 69.3: PG 58, 653).

[769] Адже «гостелюбцем (Φιλόξενος) був Авраам» який сам виходив з дому, щоб перевірити, «чи нема десь іноземця (ξένος)», Золотоуст, *De Laz.*, 5; 2, 4.

[770] Напр. Золотоуст, *In 1Cor.*, 34.6-7.

свт. Флавіан, антіохійський єпископ за версією мелетіан[771], «неначе для того й успадкував від пращурів батьківську оселю, щоб віддати її на користь мандрівникам, і цілком поступився нею гнаним за істину»[772].

При цьому, проповідники акцентували не на респектабельній щедрості господаря, а на його доброзичливості та смиренні. «Авраам був багатий, але не грошолюбний», тому його житлом було просте шатро: «не під золотим дахом він жив, але, розташувавши намет під дубом, задовольнявся затінком листя». Однак, це «житло його було настільки чудове, що навіть ангели не стидалися зупинитися в його обителі, бо шукали не пишного будинку, але доброчесної душі»[773]. Сам Золотоуст, при своїй відомій гостинності, завжди дратував ієрархію і знать скромністю своїх прийомів[774].

Справді, з погляду антіохійців, гостинність вимірювалася не розкішністю прийому, а шанобливим ставленням до гостя та особистою турботою про нього. «Адже душа мандрівника червоніє і стидається; якщо не виявлять йому надзвичайну радість, як поневажений, він відсторониться, і тоді приймати таким чином гірше, аніж зовсім не приймати»[775]. Як акцентує Золотоуст, «Авраам, де жив сам, там же і приймав прибульців»[776]. Феодорит Кирський також нагадує, що старозавітні праведники — Авраам, Лот, Ревекка — не доручали слугам піклування про прибульців, а частували їх власноруч[777]. Це при тому, що *філоксенія* означала, передусім, піклування про *анонімних* мандрівників.

Незнайомець. *Гостинності не забувайте, бо через неї деякі, не знаючи, гостинно прийняли ангелів* (Євр. 13:2). У цих рядках Павлового

---

[771] Див. підрозділ І.3.
[772] Золотоуст, *In Gen.* (sermones 9), 1.4.
[773] Золотоуст, *Ad popul. Ant.* 2.4: PG 49, 40.
[774] Созомен (*Hist. eccl*. 8.9) пояснює його відмови від участі в бенкетах підірваним подвигами здоров'ям. За повідомленням Фотія, розгніваний аскетичною гостиною святителя єп. Акакій Верійський пообіцяв Іоанові «заварити йому кашу», що й зробив, висунувши проти нього звинувачення на соборі під Дубом.
[775] Золотоуст, *In Act. apost.*, 21.4: PG 60, 319.
[776] *In Act. apost.*, 21.4: PG 60, 320.
[777] *De prov.* 7–8

послання свт. Іоан ставив наголос на словах «не знаючи»: парадигматичний гість-господар Авраам «не знав, що приймає ангелів, і прийняв їх»[778]. Його пошуки мандрівників, що потребують даху, Золотоуст уподібнював рибальству: «як рибалка, закидаючи сіть у море, витягає рибу, а часто витягає і золото, і перлини, так і він, вловлюючи людей, вловив колись і ангелів, і що найбільш дивно, сам того не відаючи» [779]. Іоан наголошує: «як Авраамові, котрий гостив усіх, хто йому траплявся (τοὺς τυχόντας ξενοδοχῶν), трапилося й ангелів прийняти (ἐπέτυχέ ποτε καὶ ἀγγέλων), так і ми зустрінемо великих людей, якщо зробимо цю справу (своїм) заняттям». Гостинність до відомих і уславлених може бути виявом марнославства, і лише гостинність до незнаних і вбогих є виявом «чистого людинолюбства (φιλανθρωπία καθαρὰ)»[780]. Звичайно, антіохійські проповідники не завжди акцентували на таємничості гостя. Наприклад, свт. Євстафій, навпаки, підкреслював «прозорливість» страннолюбної Марфи, яка «не в невіданні» виявила гостинність до Господа[781]. Однак акцент на анонімності виявляє універсальність антіохійської *філоксенії.*

Дивак. Ричард Керні вказує на цікавий факт, що у Платоновому *Софісті* са́ме анонімний прибулець (ξένος) з Елеї критикує «монологічну» Парменідову теорію, запроваджуючи категорію «іншого» («*гетерогенного»*) за межами буття [Kearney 2004, P. 95]. Спорідненість між чужинцями та небуттям чи інобуттям — дуже показова риса античної культури. Слово «чужий» означало водночас «дивний»[782]. У пізньоантичних джерелах воно часто вживалося у виразах «дивний і незрозумілий» (ξένον καὶ παράδοξον),

---

[778] Золотоуст, *In Act. apot.* 21.3. Пор.: «Він не знав, що приймав Христа, що приймав ангелів» (Οὐκ ᾔδει, ὅτι τὸν Χριστὸν ἐδέχετο· οὐκ ᾔδει, ὅτι ἀγγέλους·) *In Jn.* 45.4.

[779] Золотоуст, *De Lazaro,* 5.

[780] Золотоуст, *In Jn.* 60.6: PG 59, 335.

[781] «Адже й Марфа була гостинна як авраамитянка (φιλόξενος μὲν ὡς ἀβραμιαία)… маючи відчиненими люблячі гостинність двері (τῆς φιλοξενίας ἀγαπητικὴν θύραν) для кожного прибульця. Тому не тайно і не в невіданні (οὐ λεληθότως, οὐδὲ ἐν ἀγνοίᾳ), як колись Лот ангелів прихистив, але в доброму віданні й налаштуванні вона під свій дах прийняла Творця і Господа ангелів». *In Lazarum, Mariam et Martham,* 11.

[782] як-от у словах ξενοφωνέω – «звучати дивно» чи ξενοπρεπής – дивний, чудний («який годиться чужинцю», цсл. *страннолѣпный*).

«дивний і новий/ незвичний» (ξένον καὶ καινόν) (причому поняття «нового» і «незвичного» для візантійців не означало нічого доброго). Тож Золотоуст часто вживав ці вирази, доводячи, що попри «дивне звучання» (ξενοφωνεῖσθαι) тих чи інших рядків, у Новому Завіті насправді нема нічого нового, — він є просто аутентичним розумінням старозавітної традиції[783].

Хоч як часто пізньоантичні мегаполіси на кшталт Антіохії зустрічали мандрівників, слово ξένος все одно натякало, що це «дивні» і не зовсім зрозумілі постаті. У сирійській мові так само: слово «іноземець» (*aksenāya*) водночас означає «вигнанця, дивака, ненормального» [R. Smith 1957, p. 16, 221; Sokoloff 2009, p. 640]. Утім, мірою формування візантійської культури, чужинство і дивність, які так лякали античних греків, поступово набували справді неземної принадності. У грецькій аскетиці поняття ξένος часто зустрічається в сенсі *відсторонення* від усього мирського, яке перетворює подвижника на дивака, не зрозумілого світові.

Сторонній. Як ми вже зазначали, у церковнослов'янській мові грецькому ξένος відповідало слово *странный*, етимологічно пов'язане з відстороненням. Таким чином, весь грецький словник *гостинності* у слов'ян виглядав як лексикон *відсторонення*. Тому церковнослов'янською так органічно звучать рядки грекомовного сирійського поета преп. Романа Солодкоспівця, який у своєму Акафісті грав із двома з багатьох значень слова ξένος — «дивний» і «сторонній»: «*Странное рождество видѣвше, устранимся міра*» (Ξένον τόκον ἰδόντες, ξενωθῶμεν τοῦ κόσμου[784]).

Наскільки б дивною не здавалася ця відповідність, вона дуже добре передає деякі інтуїції антіохійських авторів, а саме погляд на мандрівника як на *стороннього*.

Відправним пунктом для патристичних роздумів про *відсторонення* були, знов-таки, слова ап. Павла — наразі його опис старозавітних

---

[783] Наприклад, переконуючи коринфян в істинності воскресіння мертвих, ап. Павло «з самого початку переконує, що не проповідує нічого нового чи дивного (οὐδὲν καινὸν εἰσάγει, οὐδὲ ξένον)» (Золотоуст, *In 1Cor*., 38.1).
[784] Кондак 8.

праведників як *подорожніх і пришельців на землі* (ξένοι καὶ παρεπίδημοι) у пошуках кращої, небесної батьківщини (Євр. 11:13-16). Коментуючи ці слова, Золотоуст радить слухачам відсторонюватися від нечистоти, несправедливості, користолюбства, «наче *подорожні й пришельці*, і чужі тутешньому». Ця метафора не забороняє володіти чимось, але визначає християнське ставлення до майна: «хто має багато грошей та маєтків, нехай користується ними, як мандрівник, який невдовзі муситиме залишити їх, вільно чи невільно»[785]. Адже «яка ж буде в нас надія спасіння, якщо, населяючи землю Божу, ми розмірковуємо не про Боже, але, маючи заповідь бути сторонніми тутешньому (ξένοι τῶν ἐνταῦθα), ми є сторонніми для небес, а для тутешнього — громадянами? (ξένοι τῶν οὐρανῶν ὦμεν, καὶ τῶν ἐνταῦθα πολῖται;)»[786].

Улюбленим образом такого «стороннього тутешньому» у всьому християнському світі був св. Олексій Чоловік Божий, який (за грецькою версією його житія) втік від батьків і молодої дружини до сирійської Едеси, а потім, повернувшись до Рима, багато років жив невпізнаним у батьківському домі як убогий прибулець. Його житіє якнайяскравіше втілювало ідею відсторонення від усього, що тобі належить «по плоті», — майна, родини, походження, навіть імені. Цікаво, що ранні версії цієї історії взагалі не наводять імені «Чоловіка Божого». Ймовірно, цими словами (сирійською, *gabrā d-allahā*) святий і представлявся, бажаючи зберегти анонімність. Олексій Муравйов припускає, що ім’я Ἀλεξίος — це просто його грецький титул «Чужинець» (ξένος), який повернувся до грецької через сирійську та арабську мови [Муравьев 2015].

Утім, загалом поетика «відсторонення» від усього тутешнього не була специфікою Антіохійської школи. До неї значно більшою мірою тяжіли християнські платоніки, для яких вона була рідною стихією. Можливість відсторонюватися від хаосу скороминущої повсякденності є однією з

[785] *In Jn.* 4.4: PG 57, 33.
[786] *In Jn.* 38.5: PG 59, 220.

найпривабливіших сторін платонічного світогляду. Утім, ця перевага приховує певний духовний ризик. У християнському контексті схильність до відсторонення може мати вигляд усунення від недосконалої церковної реальності у внутрішній світ та спілкування з Богом «у душі». Таке відсторонення від дійсності не лише в цифрову добу загрожувало впадінням у віртуальне християнство, із віртуальним «богом» та віртуальними «братами по вірі». Антіохійським отцям подібне розуміння «відчуження» цілком чуже. Починаючи від палких послань сщмч. Ігнатія і надалі, вони завжди виражали значно більш «приземлене» бачення християнства, невіддільне від постаті конкретного місцевого єпископа, звершуваної ним Євхаристії, реальної Чаші та реальної громади причасників — не ідеальних, а таких, якими вони є в дійсності.

Відтак, скільки б Золотоуст не оспівував «відсторонення», для антіохійців воно ніколи не означало повного відчуження від усього емпіричного життя. Можливо, в цьому й полягає специфіка антіохійської концепції «гостинності». Вона означає дещо більше, ніж просто ритуал частування гостей, — а саме, прийняття як євангельського «ближнього» будь-якої людини, посланої Богом, незважаючи на її соціальний стан, духовні заслуги тощо. Зрештою, йдеться про прийняття самої реальності, якою вона є, а не якою вона теоретично має бути.

Отже, у переліку чеснот і гріхів Антіохійської школи домінують поняття, які не лише мало освітлені у сучасних катехизисах, а й взагалі практично не перекладаються на сучасні мови. Серед гріхів панує *мізоксенія* — тобто, власне, *ксенофобія*. А серед чеснот центральну роль відіграє *філоксенія*. Надзвичайно важлива для давніх суспільств чеснота *страннолюбності* — це не «гостинність» у сучасному розумінні: вміння і схильність приймати у себе друзів і рідних. Це, насамперед, відкритість щодо тих, хто постає переді мною як ξένος — чужинець, іноземець, мандрівник, дивак, незнайома і незрозуміла мені людина. Імператив *філоксенії* спонукає побачити у такій людині *гостя* — подібну мені людину; зрештою, того, ким

за інших обставин можу стати я сам. Для християнських богословів це означало побачити у чужинці образ Христа.

2.7. Лікарі і пацієнти: терапія депресії

Підпадати людським патосам — спільна
властивість людства. А мужньо переносити
і долати їх напад — це не є спільною
властивістю. Перше належить природі,
друге ж — вільному вибору.

Блж. Феодорит Кирський[787]

Хоч ми звикли сприймати античні школи філософії як системи ідей, останнім часом дослідники дедалі частіше розглядають їх, передусім, як психотерапевтичні осередки [напр. Nussbaum 1994]. Людина, що зверталася до філософії, традиційно сприймала себе як пацієнта, що прагне втамування інтелектуального болю та шукає спроможного прикласти пластир до її душевних ран — «вчителя-медика» [пор. Entralgo 1969]. Тому і в суто медичних міркуваннях класичних мислителів — Епікура, Хрисиппа, Зенона, Секста Емпірика та інших — особливе, ба й центральне місце належить психіатрії [Papadogiannakis 2013].

Дебати між язичниками і християнами, в певному сенсі, стали продовженням античної конкуренції психотерапевтичних методів. Якщо язичницькі критики християнства (Порфирій, Юліан Відступник) охоче порівнювали цю релігію із психічною недугою[788], то апологети, на кшталт блаж. Феодорита, навпаки, вдавалися до своєрідної психоаналітики

[787] *Ep*. 65: SC 98, 145-146.
[788] Юліан називав «галілеян» хворими, які заслуговують радше жалощів, аніж гніву. Див. [Canivet 1958, p. 44-45].

язичницьких філософських систем, які вони називали «еллінськими хворобами» [Papadogiannakis 2013, p.9]. Звичайно, образ вчителя-медика християни пов'язали, понад усе, із Христом — невтомним Лікарем, Який постійно піклується про дедалі нові духовні й тілесні недуги Своїх створінь[789]. Однак це не означає, що ці функції перестала виконувати людина.

Цей підрозділ є певним *case study*: на прикладі терапії депресії у кореспонденції Феодорита Кирського я розгляну антіохійську медичну філософію та простежу вплив скептичної психотерапії на антропологію антіохійців.

Психотерапія — специфіка Антіохійської школи. Патрологія XX ст. була схильна недооцінювати богословський потенціал Антіохійської школи загалом, та зокрема її провідного діяча Іоана Золотоуста, вважаючи його усього лише практичним моралістом. Однак новітні дослідження проблематизували цей шаблон, знову відкривши образ Золотоуста як витонченого богослова й філософа-антрополога. Але окрім того, вони переосмислили його роль *практичного* філософа: зокрема, вони відкрили в Іоані оригінального і впливового психотерапевта. Спираючись на декотрі розробки 70-х років, недавні дослідження[790] дбайливо реконструюють зв'язок Золотоуста із медико-філософською психотерапевтичною традицією греко-римської доби[791]. У Феодоритовій *Терапії еллінських хвороб*[792] також простежують вплив античної психології — зокрема, стоїків[793]. І все ж дослідників[794] спантеличують чудернацькі діагнози, лікуванню яких присвячений цей твір: ἀλαζονεία (самовпевненість, погорда), οἴησις (тривожне уявлення), ἀπιστία (невіра), ἄγνοιᾰ (невігластво), λώβη (обурення)[795]. Звісно,

---

[789] Таким Христос постає, наприклад, у грецькому корпусі преп. Єфрема Сиріна.
[790] [Papadogiannakis 2004; Papadogiannakis 2013; Mayer 2015a; Mayer 2015c; Wright 2015].
[791] Див. Детальну бібліографію у: [Mayer 2015b].
[792] *Graecarum affectionum curatio* (SC 57).
[793] Особливо Хрисиппа, у якого був текст під подібною назвою: Τὸ περὶ παθῶν θεραπευτικόν, [Canivet 1958, p.46].
[794] [Schatkin 1987; Papadogiannakis 2013].
[795] Хоча тут згадуються і звичні діагнози на кшталт τῦφος (вид лихоманки, що супроводжується ступором) чи νόσος (психічний розлад взагалі).

такі діагнози погано вписуються в контекст сучасної психіатрії, — але не античної психотерапії.

Найближчі аналогії знаходимо у психотерапії скептиків. Ця школа активно займалася лікуванням, так би мовити, «нав'язливих ідей» (οἴησις[796]); Секст Емпірик називав хворих на цю недугу «догматиками» і пропонував власні способи лікування «хвороби догматичних ідей»[797]. Кирський єпископ, радше за все, запозичив цей діагноз у скептика Тимона із Фліунта (320-230 до н.е.), якого він цитує у своєму трактаті[798]. Взагалі, методологія скептиків якнайкраще пасувала до завдання, яке поставив перед собою Феодорит: деконструювати одну по одній різні філософські системи язичників, водночас використовуючи їх елементи як «запчастини» для власних полемічних завдань. Але, як ми побачимо далі, Феодорит використовує стратегію скептиків не лише в цьому творі й не лише з цією метою.

Отже, методологічно *Терапія еллінських хвороб* продовжує традицію античної психіатрії, але вона має справу з надто чудернацькими діагнозами, щоб сучасний дослідник міг сміливо віднести її до жанру психотерапевтичного трактату. Звідси виникає питання, чи не працював кирський єпископ із більш звичними нам психіатричними діагнозами. Звернувшись до його текстів із цим питанням, ми знайшли в них розгляд такого актуального для сучасності захворювання, як депресія.

Акедія чи атюмія? Зазвичай античну історію депресії пов'язують із аскетичним терміном ἀκηδία [акед*і*а] (цсл. уныние). Українською цей термін передається суто контекстуально, як «зневіра», «смуток», «занепад духу» тощо. Цій категорії приділено значну увагу в творах Євагрія Понтійського, який вважав її однією з восьми головних пристрастей. У його надзвичайно впливовому трактаті *Про вісім духів зла*[799] цій пристрасті відведено шостий

[796] Це слово означає побоювання і водночас певний звичний спосіб думання.
[797] τὸ τῆς οἰήσεως τῶν δογματικῶν πάθος. PH, 3.279.
[798] *Graec. affect. cur.*, II. 21-22.
[799] *De octo spiritibus malitiae* (PG 79, 1145-1164).

розділ[800]. Відтак, у всій розвинутій євагріанській аскетиці симптоми, що більш-менш відповідають сучасному визначенню депресії, підпадали під поняття «зневіри». А оскільки ця традиція привертає найбільшу увагу патрологів, святоотцівським еквівалентом «депресії» нині прийнято вважати *акедію*[801].

Утім, як показали новітні дослідження творів Іоана Золотоуста, ἀκηδία — не єдина патристична парадигма осмислення депресії [Mayer 2015c; Wright 2015]. У антіохійців таку роль відіграє поняття ἀθυμία [атюм*і*а]. Словник LSJ передає цей термін як занепад духу, малодушність, пригніченість[802].

Термін ἀθυμία утворений шляхом додавання заперечної частки α- до важливого і багатозначного антропологічного поняття θῡμός [тюм*о*с]. Відтак, щоб зрозуміти антіохійську версію депресії, необхідно розібратись, що ж таке *тюмос*, гострий брак якого призводить до цього захворювання. Але зробити це не так просто, бо йдеться про одну з найбільш архаїчних категорій грецької філософії, яка протягом історії неодноразово змінювала свій зміст. За словником LSJ, первинним значенням цього терміну було фізичне дихання як прояв життя. Шляхом абстрагування «дихання» стало позначати «дух» як життєву силу, а відтак — темперамент, душу в її чуттєвих проявах, *душу, що бажає*. На наступному етапі θῡμός стало позначати сам*е* це «бажання» потрібного для життя, буквальний апетит, особливо до м’яса і вина, але в ширшому сенсі — і воління взагалі.

Присутність *тюмосу* стала асоціюватись із маскулінними, воїнськими чеснотами — мужністю, відвагою. Так «чоловіче» бажання — бажання перемоги й самоствердження, було протиставлено «жіночому» бажанню, хіті, ἐπιθυμία [епітюм*і*а]. Класична грецька філософія досить послідовно розрізняє ці два чуттєвих начала в людині, протиставляючи обидва її розумному началу.

---

[800] Термін ἀκηδία зустрічається тут 17 разів; у інших його творах ἀκηδία теж грає важливу роль.

[801] Мабуть, найбільш глибоко і нюансовано цю категорію євагріанської аскетики розглянув о. Гавриїл Бунге [Bunge 1983].

[802] lack of spirit, faintheartedness, despondency, [Liddell, Scott 1996, p.33].

Таким чином θῡμός став позначати гнівне начало та його осідок у людському тілі, який по-різному ідентифікували натурфілософи[803]. Але коли осідок усіх емоцій та думок був ототожнений із душею, *тюмос* повернувся майже до початку своєї еволюції і знов став позначати дух чи душу, сповнену пристрасного бажання жити.

Саме на брак цього пристрасного потягу до життя і вказує поняття ἀθυμία. У Василія Селевкійського ми знаходимо образ засмученого пророка Іони, «прагнення (ἐπιθυμίαν) якого змінилося атюмією»[804]. Не дивно, що Гален та Немезій Емеський, асоціюючи надмірний *тюмос* із прискореним серцебиттям, порівнювали *атюмію*, навпаки, із послабленим пульсом[805]. Найбільш частотними антонімами цього поняття, зокрема у текстах Феодорита, є інші похідні від *тюмосу* слова: εὐθυμία (евтюм*і*а: благодушність, бадьорість, веселість, LSJ 715), θυμηδία (тюмед*і*а: радість сердечна, LSJ 809) та προθυμία (протюм*і*а: ревність, дбайливість, LSJ 1481). Звісно, у християнському вжитку ці слова мають мало спільного з архаїчною семантикою *тюмоса* — як жаги м'яса, вина і крові, як гнівного, маскулінного начала. Однак у них все ж відчувається зв'язок із первинним розумінням душі як живодайного начала, звідки конотації «присутності духу», духовного піднесення, жвавості, потягу до життя.

Зовсім іншою є етимологія *акедії*, утвореної від слова κῆδος [к*е*дос], теж за допомогою заперечної частки α-. Це слово теж має декілька значень: 1) турбота і предмет турботи, зокрема, піклування про померлого, траур; 2) занепокоєння, тривога, горе, страждання; 3) обов'язок, зв'язок, наприклад

---

[803] Приміром, Гален розташовував тюмос у серці, розумне начало – у мозку, а епітюмію – у печінці, *De plac. Hipp. et Plat*.9.9.7. Золотоуст безпосередньо цитує цю схему в *De inani gloria* 65: SC 188, 162-63. Але існували й інші традиції, див. [Wright 2015, p. 358].

[804] ἀθυμία τὴν ἐπιθυμίαν διεδέχετο, In Jonam 12: PG 85, 169.

[805] Гален – *De plac. Hipp. et Plat*.6.1.1–27; Немезій – *Nat. hom*. 16, 73.20-75.6; див. [Wright 2015, p. 358]. Примітно, однак, що Василій Селевкійський уявляє одного й того ж персонажа (Саула) охопленим водночас і *тюмосом* (гнівом), і *атюмією* (тугою): θυμῷ καὶ ἀθυμίᾳ κρατούμενος· *In Davidem* 16.3: PG 85,212.

шлюбний. Отже, як не парадоксально, депресія-акедія асоціюється не зі стражданням, горем і тривогою, а саме з їх відсутністю!

Євагріанське — і загалом александрійське — розуміння депресії вказує, передусім, на безвідповідальність, легковажність, безтурботність особи, що забуває про свої обов'язки і не хоче згадувати про серйозні речі на кшталт смерті і Страшного Суду. Натомість антіохійське розуміння депресії асоціює її, передусім, із небажанням жити, занепадом духу, браком прагнення перемагати важкі життєві обставини. Ці два уявлення можна унаочнити за допомогою Платонового образу душі-колісниці. За сценарієм акедії, візниця забуває про свій обов'язок стежити за кіньми, і вони несуть візок, куди їм заманеться: саме від цього застерігав учнів Сократ (*Федр* 246b). Натомість у ситуації атюмії, двоїсте чуттєве начало втрачає наснагу, і вся колісниця зупиняється, що призводить до ступору також розум. Сьогодні ми б описали такий стан терміном «апатія»: брак емоцій та мотивації, як це поняття розуміє сучасна медицина.

Звичайно, теперішній вжиток цього грецького слова відрізняється від його первинної функції. Однак у низці аспектів антіохійський *діагноз* атюмії справді легко сплутати зі стоїчним антропологічним *ідеалом* апатії (безстрасності). Зусиллями Євагрія Понтійського цей ідеал стоїків увійшов у християнський вжиток, вплинувши на типовий для Александрійської школи образ святості [Sorabji 2002]. Згодом ми повернемось до цього питання і розглянемо Феодоритів вжиток цього терміну. Отже, акедія і атюмія — дуже різні психологічні парадигми, ледь не протилежні за своєю етимологією, хоча в історії християнської аскетики їх осмислення часто просувалось паралельними шляхами.

Атюмія в Антіохійській школі. На відміну від євагріанської акедії, антіохійська парадигма депресії впала в очі вченим лише щойно. У 2015 р. Венді Меєр проаналізувала вжиток поняття ἀθυμία у листуванні Золотоуста з дияконисою Олімпіадою (*Ad Olimpiadem*), де воно згадується 77 разів [Mayer 2015c]. Одночасно Джессіка Райт присвятила окреме дослідження категорії

ἀθυμία у *Посланні до Стагирія* (*Ad Stagirium*) Іоана Золотоуста, де це слово вжито 112 разів [Wright 2015]. У цьому великому листі Іоан діагностує і лікує недугу атюмії у монаха, хворого на епілепсію і пригнічуваного соромом та страхом за свою репутацію. Напади смутку, що народжують у ньому суїцидальні схильності, сам Стагирій пояснює бісівськими нападами; проте Золотоуст пропонує іншу інтерпретацію: «не демон наводить атюмію, а вона надає силу демону і навіює дурні думки»[806]. В інших творах святителя цей діагноз також фігурує десятки разів[807]. Хоча «*athumia* — це поняття, яке неможливо знайти у Біблії» [Volp 2010, p. 281], Золотоуст нерідко пояснює цим терміном духовні страждання різних біблійних персонажів [Wright 2015, p. 357-8]. Більше того, принаймні в одному випадку він вводить це поняття у цитату з Книги Виходу (6:9) замість вжитого там слова «малодушність»[808].

Якщо депресії відводиться таке значне місце у психотерапії Золотоуста, цілком логічно було припустити, що йдеться про спільну рису Антіохійської школи. І справді, термін ἀθυμία виявився частотним і у текстах Феодорита. Приміром, у його тлумаченнях на Псалми знаходимо 27 вжитків цього слова, у тлумаченнях на Малих пророків — 13, і т.д. Але найчастіше атюмія фігурує у листуванні єпископа[809]: 30 разів. Звісно, тут не обходиться без певної полісемії цікавого нам поняття: як слушно зазначає Джесіка Райт, «В етичних трактатах воно могло позначати цілий діапазон афективних станів, від лагідності до боягузтва, і від байдужості до відчаю» [810]. Відповідно, у наявних перекладах ἀθυμία передається як завгодно, суто контекстуально. Лише зіставлення десятків Феодоритових «втішних листів»[811] переконливо

---

[806] Οὐχ ὁ δαίμων ἐστὶν ὁ τὴν ἀθυμίαν κινῶν, ἀλλ’ ἐκείνη ἡ ποιοῦσατὸν δαίμονα ἰσχυρὸν, καὶ τοὺς λογισμοὺς ὑποβάλλουσα τοὺς πονηρούς, *Ad Stag*.: PG 47, 449.

[807] Наприклад, у *Ad Cyriacum* – 40 разів, у *Catecheses* –18 разів, у *In Job* – 15 разів, у *Adv. oppugn.* – 14 etc.

[808] *Ad Stag*. (PG 47: 474.46-48): Οὐκ εἰσήκουσαν γὰρ Μωσέως... ἀπὸ τῆς ἀθυμίας [Septuagint: τῆς ὀλιγοψυχίας] καὶ ἀπὸ τῶν ἔργων τῶν σκληρῶν. Неясно, чи Іоан допасував цитату до своєї аргументації, чи він спирався на відмінну версію Септуагінти [Wright 2015, p. 358].

[809] Théodoret de Cyr, *Correspondance* (SC 40, 98, 111, 428).

[810] «У етичних трактатах воно могло позначати цілий діапазон емоцій, від лагідності до боягузтва, і від байдужості до відчаю» [Write 2015, p. 358].

[811] Щодо особливостей цього жанру див. [Littlewood 1999].

засвідчує, що єпископ, як правило, розуміє під атюмією не просто зміну настрою, а конкретний психічний розлад.

При цьому дуже цікаво, що антіохійські автори — ці та інші, послідовно обминають категорію *акедії*. Цей термін, доволі поширений у Писанні, вони застосовують майже виключно у біблійних цитатах[812]. Буквально один раз Феодорит згадує «так звану акедію» (τὴν καλουμένην ἀκηδίαν) у прямій мові, коментуючи вжиток цього терміну у Псалмі[813].

Одразу складається враження, що йдеться про конкуренцію двох термінів і двох парадигм осмислення депресії — ἀκηδία та ἀθυμία. Один підхід властивий євагріанській аскетиці та всій залежній від неї александрійській школі, другий — антіохійській школі. Здається, ці терміни є свого роду «візитками» відповідних традицій, за якими легко можна відрізнити антіохійську психологію та антропологію від александрійської.

Така конкуренція негативних антропологічних описів могла бути заснована на опозиції антропологічних ідеалів. Щоб перевірити це припущення, ми дослідили ставлення Феодорита до вищезгаданого александрійського ідеалу безстрасності (ἀπάθεια). Пошук у базі TLG засвідчив, що богослов вживав цей термін десятки разів, і переважно в позитивному сенсі — але майже виключно у контексті христологічної полеміки, розмірковуючи про божественну природу Христа, яка, на відміну від Його людської природи, є непіддатною стражданню (*безстрасною*). Лише в одиничних випадках Феодорит згадує *апатію* як аскетичний ідеал, ідеал святості. Отже, у працях видатного сирійського агіографа стоїчному і євагріанському антропологічному ідеалу відводиться хіба що маргінальна роль.

Більше того, Феодорит навіть стверджує, що Новий Завіт не приписує нам безстрастя! Коментуючи слова ап. Павла про долю померлих (1Сол. 4:13),

---

[812] У Феодорита – 3 вжитки в *In Isaiam,* 4 – у *In Psalmos*. По величезному корпусу Золотоуста розсипано близько десятка поодиноких вжитків цього терміна.

[813] *In Psalmos* 118:28 «Постійні напади гріха багатоманітно розв'язують силу помислів, змушують подвижника втомлюватись і народжують так звану акедію. Розслаблена ж душа впадає в сон, а сон веде до смерті».

Феодорит зауважує, що апостол «не дає нам закон безстрастя і не приписує нічого надприродного для нас» — він лише закликає до помірності в смутку[814]. Як ми побачимо далі, ця ідея помірності має досить явне скептичне походження.

Пристрасть чи хвороба? Як акедія, так і атюмія описуються поняттям *патос* (πάθος). Однак це слово має щонайменш потрійну семантику — потерпання, пристрасті і патології[815]. Як хвороба, патос пов'язаний із природою (φύσις, οὐσία) і природничими науками; як пристрасть (гріх), він пов'язаний зі свобідною волею (θέλημα) та етикою. Євагріанська акедія, безперечно, є гріховною пристрастю, поруч із зажерливістю, блудом, погордою тощо. Натомість, атюмія розглядається Золотоустом і Феодоритом радше як медична патологія, а саме психічний розлад. Відповідно, якщо боротьба з акедією є аскетичним подвигом, то боротьба з атюмією є, передусім, лікуванням, що вимагає «медичних засобів» і допомоги «лікаря». Звичайно, і «боротьба», і «лікування» тут є певними метафорами; але ці дві метафори — невидимої брані та духовної медицини — далеко не зводяться до риторичних прикрас[816].

Тому і Золотоуст, і Феодорит бачать безпосередній зв'язок поміж атюмією як духовно-інтелектуальною недугою і суто фізичним станом пацієнта. У листах до своєї покровительки Олімпіади, засмученої його вигнанням, Золотоуст настійно велів їй подбати про зцілення від тілесної хвороби, щоб вона не посилювала її душевних страждань[817]. Феодорит, навпаки, переймається, що депресія його кореспондентки може загострити її

---

[814] οὐδὲ ἀπάθειαν νομοθετεῖ *Ep*. P 47: SC 40, 113.

[815] Первинно воно означало усе, від чого людина потерпає (звідси походить граматична категорія «пасиву»); пор. цсл. «страдати» у значенні «зазнавати». У медичній теорії Галена (бл. 130–200 н.е.) це значення розділяється на два: або спричиненість явища зовнішніми чинниками (пасивність), або неприродний (як ми кажемо, «патологічний») стан – тобто хвороба, *De plac. Hipp. et Plat*. 6.1.1–27.

[816] Як зауважує Каніве, Феодорит послідовно намагається розрізняти одержимість – і хворобу, зокрема, психічну. Якщо в описах одержимості він застосовує виключно лексикон християнської та античної містики, то в описах зцілення фізичних і психічних недуг звертається до суто медичної термінології [Canivet 1977, p. 24].

[817] *Ep. 17 ad Olymp*. 1.a-b: SC 13bis, 368; [Mayer 2015c, p.9].

фізичну недугу, і благає «стримувати сум відповідно до немічності тіла й не підсилювати страждання надмірним смутком»[818].

Однак, антіохійські автори не схильні недооцінювати й «етичні» чинники атюмії. Зокрема, Золотоустові властивий акцент на внутрішніх духовно-інтелектуальних причинах депресії[819]: «Як я завжди кажу, не природа речей, а наша свідомість зазвичай нас засмучує і радує. Отже, якщо її-то налаштуємо, як належить, матимемо запоруку всяких радощів (…) тут все залежить від свободи волі»[820]. Феодорит частіше ставить наголос на природних чинниках депресії: на його думку, за деяких обставин повна відсутність атюмії була б навіть неприродною (чи *над*природною)[821]. Але все ж він вважає, що природний детерменізм атюмії не може обмежувати свободу людини: «Підпадати людським пристрастям (παθήμασι) — спільна властивість людства. А мужньо переносити і долати їх напад — це не є спільною властивістю. Перше належить природі, друге ж — свобідному вибору»[822].

Це двоїсте визначення депресії є дуже важливим. З одного боку, якщо атюмія є не добровільною пристрастю, а «природним станом», хворобою, то її треба не викорінювати, як переступ, а лікувати. З іншого боку, оскільки вона пов'язана не лише з єством, а й зі свобідною волею людини, мотивація пацієнта має відігравати в цьому лікуванні досить активну роль.

Скептична традиція. Названі вище особливості антіохійської психотерапії виявляють потужний вплив скептичної філософії. На думку скептиків, страждання є природним, воно невідворотно супроводжує людину, якими б не були її філософські погляди, і в цьому сенсі «саме єство несе в собі недугу» [Nussbaum 1994, p. 289]. Якщо ж немає сенсу суперечити тому, що не

---

[818] μὴ αὐξῆσαι τὰ πάθη τῇ τῆς ἀθυμίας ὑπερβολῇ. *Ep.* 17, до диякониси Касіани (SC 98, 62).
[819] «Наскільки б не зачіпала душу тілесна хвороба, душевна недуга завжди зумовлена лише викривленим ставленням, цінностями та очікуваннями щодо Бога і мирських справ» [Wright 2015, p. 353].
[820] *Ad popul. Ant.* 18.3: PG 49,185.
[821] *Ep*. 14: SC 98, 50.
[822] Ἐκεῖνο μὲν γὰρ τῆς φύσεως, τοῦτο δὲ τῆς προαιρέσεως. Ep. 65, до стратига Зинона (SC 98, 145-146).

залежить від нас, то не варто ані примушувати себе до байдужості (як стоїки), ані надмірно перейматися самим фактом страждання (як епікурейці). Якщо Епікур вважав біль і страждання головним «внутрішнім злом», то скептики вказували, що ця концепція не є терапевтичною: вона не зменшує страждання пацієнта, а навпаки подвоює їх. Відкидаючи «догму» епікурейців, скептики позбавляють пацієнта від додаткових страждань — а саме морального занепокоєння[823].

Така хибна γνώμη (гн*о*ме: позиція, судження, розумування), або викривлена δόξα (дока: гадка, уявлення) часто сприяє розвитку депресії[824]. Адже, з погляду греків, усі емоції-патоси мають когнітивний характер. Цю особливість усієї грекомовної антропології прекрасно описує Марта Нуссбаум:

У грецькому осмисленні емоцій, від Платона і Аристотеля до Епікура і надалі, існує консенсус, що емоції — це не просто сліпі сплески афекту, імпульси чи почуття (...) На відміну від прагнень на кшталт голоду чи жаги, вони мають важливий когнітивний елемент: вони втілюють певні способи інтерпретації світу. Почуття, що супроводжують переживання або емоції, (…) спираються на переконання (beliefs) чи судження, які є їхнім підґрунтям або основою. Відтак, емоцію можливо з повним правом оцінити як істинну чи то хибну, раціональну чи то ірраціональну, відповідно до нашої оцінки переконання, на якому вона основана. Оскільки ж підґрунтям почуття є переконання (belief), то почуття, а відтак і емоцію загалом, можливо модифікувати, модифікуючи відповідне переконання (belief) [Nussbaum 1994, p.369].

Пригнічений стан[825], на думку скептиків, безпосередньо залежить від довіри емоціям — тобто патосам, заснованим на упереджених думках. З

[823] PH 3.235-36; [Nussbaum 1994, p.282].
[824] Див. напр. [Mayer 2015c, p. 344-345; J. Wright 2015, p. 362].
[825] Хоча у давньогрецькій філософії поняття атюмії було слабко розроблене, все ж вона також розглядалася як думка-пристрасть, яку можливо модифікувати за допомогою

погляду Секста, навіть радість із приводу зовнішніх благ є небажаним супутником для філософа, адже вона призводить до хвилювання. Втрата цих благ легко народжує в людині смуток, супроводжуваний уявленням, буцімто люті Фурії карають її за якусь провину[826]. Відмовляючись від своїх уявлень про щастя і нещастя, філософ може здобути справжнє умиротворення, *атараксію*: «ми живемо щасливо і звільнені від хвилювань, не підносячись через благо як таке і не засмучуючись у скруті»[827]. Антіохійці охоче сприйняли таку формулу щастя, навіть не солідаризуючись зі скептиками у ключових «догмах» їх вчення (якщо можна казати про скептичні «догмати»)[828].

Терапія депресії: між скептицизмом і «динамічною богословською рефлексією». Золотоуст і Феодорит розглядають свої листи як ефективні терапевтичні засоби, описуючи їхню дію в послідовно медичних категоріях. Адже, хоча недуга атюмії є явищем природного, фізичного життя людини, її протікання залежить від *усвідомлення* пацієнтом свого стану та свідомої *роботи над ним*. Антіохійські стратегії терапії депресії великою мірою укорінені у античній, зокрема скептичній, «терапії слова» [829]. З іншого боку, при ближчому розгляді, вони виявляють вражаючу подібність до декотрих сучасних методологій на перетині теології та психіатрії, як-от «динамічна богословська рефлексія» (*progressing theological reflection*)[830].

Структура втішних листів антіохійських богословів демонструє множинні паралелі зі структурою цієї сучасної практики. Схема «динамічної богословської рефлексії» передбачає 1) визначення травматичної ситуації, 2) її насичений антропологічний опис[831], 3) пошук біблійних текстів, відповідних

аргументів. Стоїк Хрисип (бл. 279-206 до н.е.) розглядав атюмію як один з різновидів горя (λύπη). *Fr. mor*. 414.24. Див. [Wright 2015, p. 358].

[826] PH 3.235 ff.

[827] *Adv. Math*., 11.118; див. [Nussbaum 1994, p. 296].

[828] Звісно, впливи тих чи інших античних шкіл на Феодорита не варто перебільшувати: він використовував їхні ідеї та методи лише мірою потреби. Цей еклектичний підхід дослідник називає «гомеопатичним» [Papadogiannakis 2013, p.15, 40-47].

[829] Див. [Entralgo 1970]; про застосування цієї терапії скептиками див.: [Voelke 1993; Nussbaum 1994].

[830] Дякую Ігорю Мялковському, який привернув мою увагу до цього напрямку.

[831] Поняття запроваджене К. Гірцом у книзі *Інтерпретація культур* (1973).

кожній деталі опису, 4) медитація над актуальною проблемою у світлі цих текстів, що веде до зміни оцінки ситуації [пор. Thompson 2008]. Ця схема неначе запозичена з листів антіохійців, які починаються із зазначення проблеми та аналізу усіх її аспектів, а далі переходять до переоцінки ситуації, насамперед, на основі Святого Письма.

Медитація над актуальною проблемою, яку часто пропонує своїм адресатам Феодорит, полягає в *антропологічних рефлексіях*. Наприклад, якусь Олександру він просить «дослідити людську природу (τὴν ἀνθρωπείαν φύσιν καταμαθεῖν)»[832]. Таке дослідження має відкрити пацієнтові апріорну вразливість людської природи: «Віднайдеш бо, що вона смертна і від початку їй вготована смерть»[833]. Звісно, йдеться не про найсвітліші сторони антропології, але ці песимістичні роздуми спрямовані на ствердження природності страждання.

У перспективі скептичної психотерапії ці міркування мають позбавити пацієнта від додаткових моральних страждань, спричинених хибним уявленням про протиприродність нещастя, яке спіткало його/її. Саме тому богослов наголошує, що у скрутних обставинах немає нічого непередбачуваного: «Для тих, що мають розум і користуються здоровим міркуванням, ніщо людське не може бути неочікуваним». Безутішним удовицям він нагадує, що «думка про смерть передує шлюбу» і передчуття розлуки вже присутнє на весільному бенкеті — наприклад, у шлюбному контракті, де заздалегідь обміркована ситуація смерті однієї з половин подружжя[834].

Тим не менш, на відміну від більшості аскетичних авторів, Феодорит не каже, що страждання є благом. Воно просто є нормальним, звичним атрибутом палої людської природи; до певної міри його слід сприймати як даність. Відтак у низці листів Феодорит просить адресатів «перемагати недуг

---

[832] *Ep*. 14: SC 98, 48.
[833] εὑρήσεις γὰρ αὐτὴν θνητὴν οὖσαν καὶ ἐξ ἀρχῆς δεξαμένην τοῦ θανάτου τὸν ὅρον, *Ep*. 14: SC 98, 48.
[834] *Ep*. 8, до Євграфії: SC 98, 34; пор. *Ep*. 14: SC 98, 48.

атюмії роздумами», заснованими на «солодкості божественних слів» Св. Письма[835]. «Роздуми віднайдуть втіху, звертаючи увагу на смертність єства, усезагальність страждання, надію воскресіння та волю Того, Хто мудро облаштовує усе, що стосується нас»[836].

Примітно, що метою філософських роздумів у листуванні Феодорита постає не цілковите відсторонення від земної скорботи (як не гідної уваги християнина), а лише її переосмислення і приборкання *надмірного* болю, який заважає пацієнтові жити далі. Бо хоча атюмія є природною реакцією на скруту, все ж важливо уникати надмірності (ἀμετρίαν) скорботи. Відтак, Феодорит просить якусь Євграфію «стримувати (μετρῆσαι) смуток вірою»[837] — «адже я закликаю до співрозмірного природі»[838].

Ці заклики до поміркованості у скорботі знов-таки явно відсилають до психотерапії скептиків з її акцентом на «помірності патосу» (μετριοπάθεια[839]). Для досягнення цієї помірності необхідно позбавитись від хибних уявлень [Nussbaum 1994, p.289]: «Ми досі стверджуємо, що мета скептика — безтурботність (αταραξία) стосовно переконань і поміркованість емоцій (μετριοπάθεια) стосовно необхідного» (PH 1.25-29). Хоча скептичний ідеал атараксії не фігурує у творах Феодорита (а недуга атюмії, своєю чергою, не фігурує у Секста), термін «метріопат*е*я» він таки вживає.

Загалом, вплив скептицизму на Феодоритову терапію депресії (атюмії) можна підсумувати таким чином: щоб зробити страждання помірним (μετριοπάθεια), належить боротися з упередженими судженнями (γνώμη, δόξα) про свій актуальний стан і про те, як усе мало би бути. Належить сприймати негаразди як даність, не роз'ятрюючи рани уявленням (οἴησις) про неправомірність скорботи. Таке скептичне утримання від судження (ἐποχή)

[835] νικῆσαι τῆς ἀθυμίας τὸ πάθος τῷ λογισμῷ, *Ep*. 14: SC 98,48.
[836] *Ep*. 15, до Сильвана: SC 98, 54.
[837] μετρῆσαι τῇ πίστει τὴν ἀθυμίαν, *Ep*. 69: SC 98, 150.
[838] *Ep*. 14: SC 98, 50.
[839] у Золотоуста і Феодорита також σωφροσύνη, νῆψις.

відповідає наразі християнській категорії «смиренної мудрості» та інтуїціям про непізнаваний Божий Промисел щодо нашого занепалого світу і нас самих.

У цій відмові від упередженого судження і полягає «покаяння» чи то «зміна ума» (μετάνοια), до якого ведуть своїх кореспондентів антіохійські терапевти. Якщо сучасні православні християни часто-густо розуміють *метаною* як одномоментну і радикальну переміну внутрішнього і зовнішнього життя, асоціюючи її, насамперед, з таїнством сповіді, то в антіохійців вона постає радше як постійна внутрішня рефлексія і поступовий перегляд власних стереотипів, які роз'ятрюють душу і перешкоджають органічному розвитку людини. В такому сенсі цілком слушно було б співвідносити таку концепцію *метаної* з концепцією «динамічної богословської рефлексії».

У цьому зв'язку примітно також, що, на відміну від сучасних проповідників «залишення зони комфорту», Золотоуст і Феодорит явно асоціюють євангельське життя із легкістю існування і непорушною втішеністю (англ. *comfort*), укоріненою у належному філософуванні (яке може дорівнювати просто відмові від надлишкового мудрування). Ця віра у можливість земного щастя за будь-яких обставин поєднує їх як зі скептиками, так і з епікурейцями.

Пацієнт-філософ. Подібно до сучасної когнітивної терапії, греко-римська психотерапія сприймала «пацієнта… як відповідального суб'єкта, в принципі здатного розуміти причини свого нинішнього поганого стану та звільнятися від нього за допомогою вільної програми дій чи думок» [Gill 2013, p.340].

Цікаво, що попри великий обсяг листування та інші пастирські обов'язки, Феодорит дотримується індивідуального підходу до кожного кореспондента. Єпископ послідовно розрізняє тих, у кому бачить «звичку до філософії», і тих, у кого такої звички поки що немає. «Я знаю любов до мудрості (φιλοσοφίαν) твоєї боголюбності (θεοφιλίας)», — пише він дияконисі Касіані, яка зазвичай «надає взірець філософії (φιλοσοφίας ὑπόδειγμα) і жінкам,

і чоловікам рівною мірою», дивуючи усіх «великодушністю судження»[840]. У подібному тоні він звертається і до якоїсь Феонілли: «пишу не для того, щоб надмірність атюмії приспати (κατευνάσω) словами втішання, адже тим, хто навчений філософувати (ἐπισταμένοις φιλοσοφεῖν) і уважно дослідив природу життя, достатньо самих роздумів, щоб розсіяти хвилювання смутку»[841]. Відтак, автор приписує Феоніллі своєрідну аутотерапію: «не маю потреби в багатьох словах, але прошу вчасно скористатися філософією (φιλοσοφίᾳ)». Подібним чином він згадує і «розсудливість та богоданну мудрість» Олександри[842]. Натомість якусь Євграфію він відносить до мало знайомих із філософією і запрошує її виправити цей недолік: «вихованим у побожності надзвичайно личить любов до мудрості (φιλοσοφία), і Вашу високоповажність (σεμνοπρέπειαν) я прошу оздобити себе нею»[843].

Це розрізнення зумовлює різні терапевтичні стратегії, які Феодорит вживає щодо своїх пацієнтів. На його думку, філософам «словесні ліки» слід пропонувати одразу при початку атюмії, тоді як усім іншим — лише через певний час. Приміром, тій самій Євграфії, якій варто було б прикрасити себе філософським поглядом на речі, єпископ прямо каже, що «вважав недоречним (ἄτοπον) надсилати листи у розпал горя… до того ж хвороба (ὀδύνης) не дозволила б читати листи. Коли ж розуму нарешті вдалося отверезіти, придушити пристрасть (πάθος) і приборкати непомірність (ἀμετρίαν) горя, наважився написати»[844]. Аналогічно Феодорит виправдовується і перед сановником Сильваном:

Знаю, що я надто затримався зі словами розради, але я зробив це не без розсуду. Бо вважав корисним тимчасово поступитися сильній недузі (πάθει). Адже й наймудріші з лікарів у розпал лихоманки не вживають цілющих ліків

---

[840] μεγαλοψυχίᾳ τῆς γνώμης, *Ep*. 17: SC 98, 62. Цей комплімент доречно порівняти з Секстовою згадкою про «великодушних» людей, які по-філософськи ставляться до негараздів [Nussbaum 1994, p. 287].
[841] *Ep*. 7: SC 98, 32.
[842] *Ep*. 14: SC 98.52.
[843] *Ep*. 69: SC 98, 150.
[844] *Ep*. 69: SC 98, 150.

(ἀλεξίκακα … φάρμακα), але у належний час (εἰς καιρὸν) надають допомогу своїм мистецтвом. Тому і я на ці кілька днів здався, враховуючи надмірність скорботи[845].

Водночас, лист до дияконіси Касіани починається з протилежних міркувань: «Якби я звертав увагу лише на надмірність недуги, я, може, відклав би поки що листи, щоб взяти час у помічники в лікуванні». Але відома любов до мудрості (φιλοσοφίαν) адресатки надає йому рішучість відправити їй листа негайно.

Таким точним дозуванням психотерапевтичних засобів Феодорит, здається, також зобов'язаний скептикам. Зокрема, Секст присвятив цілий розділ своїх *Пірронових підвалин* (PH 3.280) проблемі, кому і за яких обставин належить пропонувати сильніші чи слабші аргументи: він вважав недоцільним, ба й небезпечним вражати чутливого учня надто ґрунтовними доведеннями [Nussbaum 1994, p. 298-299].

Тонке відчуття ритму лікування виявляє також Золотоуст, знаходячи терапевтичний ефект у самому чергуванні днів і ночей:

І ніч не менше дня доставляє користі, служачи заспокоєнням від трудів і ліками від хвороб (…) Ніч служить ліками не тільки від недуг тілесних, але й від душевних хвороб, заспокоюючи скорботні душі. Як часто інший, втративши сина, попри безліч утішителів, не міг втриматися від ридань і стогону; а з настанням ночі поступався силі сну, заплющував повіки і отримував хоча мале полегшення денного горя[846].

Надія як терапевтична категорія. Утім, попри всі заклики до дослідження вразливої людської природи та «усвідомлення необхідності» депресії (як висловився би Геґель), у психотерапії антіохійців христологія важить не менше, ніж антропологія. Найдієвішим лікарським засобом (φάρμακον ἀλεξίκακόν) від атюмії кирський пастир вважає надію і пам'ять про

[845] *Ep*. 15: SC 98, 54.
[846] *Ad popul. Ant*. 8.1: PG 49, 98.

Бога. Причому не як про Того, Хто визначає обставини, — а як про Того, Хто виводить за межі визначення[847]. Феодорит радить хворим на атюмію частіше брати участь у церковних святах, які щораз актуалізують есхатологічні події звільнення людства від природної детермінації[848]. «Занурюваний хвилями атюмії, — зізнається він, — я подолав хвилювання, побачивши гавані свят» [849].

Отже, Феодорит робить головну ставку не на пізнання, а на надію. Навіть у найбільш незрозумілих екзистенційних ситуаціях і перед лицем найбільш нерозв'язних дилем християнин не має залишати надію. Її відсутність дає місце атюмії, що тягне за собою властивий людині страх смерті[850]. Тому Феодорит категорично забороняє самогубство, навіть із якимись побожними намірами[851]. Хоч як дивно, скептики також зверталися до категорії надії, яка спонукає розчарованого у певній філософській системі рухатися далі у пошуках безтурботності [Nussbaum 1994, p.287].

Утім, у християнській психотерапії Феодорита цій категорії належить центральна роль. Надія (ἐλπίδα) десятки разів фігурує у його текстах як засіб від недуги атюмії (τῆς ἀθυμίας τὸ πάθος)[852]. Псалми Давида, які постійно згадують сподівання на Бога, екзегет інтерпретує ледве не як посібник із лікування атюмії (хоч цього терміну в їх тексті немає). Відповідно, практика читання Псалтирі вголос (єдиний тип читання,

---

[847] *Ep*. 8: SC 98, 34.

[848] Щодо патристичного вжитку категорій χρόνος і καιρός див. [Мануссакіс 2012].

[849] *Ep*. 54: SC 98, 132; пор. *Ep*. 8: ἑορτῶν παντοδαπὴν ψυχαγωγίαν προσφερουσῶν οὐ καταγωνίζῃ τῆς ἀθυμίας τὸ πάθος (SC 98, 34); згадку про свято Богоявлення у *Ep*. 55: SC 98, 132 тощо.

[850] τὰ τῆς ἐλπίδος ἀπαλείψας ἴχνη, τὴν ἀθυμίαν αὐξήσῃ, καὶ πάλιν ὁ θάνατος κατὰ τῶν ἀνθρώπων φοβερώτερος φαίνηται, Василій Селевкійський, *In assumpt. Dom.*, PG 28,1096.

[851] У листі 3 Феодорит відповідає на казус, запропонований єпископом Тирським Іринеєм: нечестивий цар поставив двох християн перед вибором – принести жертви ідолам чи кинутись у море. Перший негайно стрибнув у безодню, а другий ухилився від усяких дій, очікуючи смерті від рук ката. На думку Феодорита, правильно поступив другий, бо «ніхто не має позбавляти себе життя» (SC 98, 22ff).

[852] Напр. у *Ep*. 8: SC 98, 34 автор просить Євграфію розвіяти атюмію очікуванням спільної надії благочестивих (σκεδασάτω τὴν ἀθυμίαν καὶ τὴν κοινὴν ἐλπίδα τῶν εὐσεβῶν προσμεινάτω). Адресата *Ep*. P 47 він закликає з допомогою надії приборкати атюмію побожністю (ἐλπίδας ἀπὸ τοῦ πάθους μεταγαγεῖν… ἔχοντες ἐλπίδας, παρακαλῶ, μετρήσωμεν τῇ εὐσεβείᾳ τὴν ἀθυμίαν, SC 40,112).

знайомий давньому світу) постає у нього різновидом аутотерапії депресії: «Ті, хто вимовляють ці слова, самі себе переконують здобути благі надії, подолати в собі недугу атюмії й очікувати від Бога спасіння»[853]. Василій Селевкійський також вважає долучення до «філософії» Давидових псалмів добрим засобом від атюмії[854].

Як бачимо, самолікування взагалі відіграє важливу роль у медично-філософських стратегіях Феодорита. До його практик можна віднести читання Псалмів, філософські роздуми, участь у церковних святах, які єпископ часто приписує своїм кореспондентам. У цьому сенсі, з погляду кирського пастиря, кожна людина має бути лікарем для себе самої і для своїх близьких. Цей заклик постійно повторює і Золотоуст, який бажає, щоб слухачі докладали його настанови для елементарної психологічної допомоги собі й своєму оточенню.

Роль терапевта: *психагог.* Утім, чи можливо обмежитись у боротьбі з депресією самолікуванням, зовсім без допомоги терапевта? На думку Феодорита, залишитись на одинці з атюмією — надто важке випробування для людини. *Моє серце зламала наруга, і невигойний мій сором: я чекав співчуття та немає його, і потішителів, та не знайшов* (Пс. 68:21), — у парафраз цього вірша Феодорит вводить не лише поняття атюмії, а й постать *психагога*[855]: «немає наставника (ψυχαγωγῶν) і того, хто полегшив би смуток (ἀθυμίαν) участю в скорботі»[856]. Хоча вжитий тут термін зазвичай перекладають просто як «утішитель», ідеться не просто про співчутливого співбесідника, а радше про досвідченого наставника. В античній філософській традиції терміном ψυχαγωγός (психагог*ос*: душевод), називали керівника філософської школи [Mayer 2015c, p. 346]. Він не лише надавав учням теоретичні знання, а й допомагав знайти вихід зі скрути з

[853] *In Ps*. 42:5 (PG 80, 1177).
[854] Василій Селевкійський також вважає долучення до «філософії» Давидових псалмів добрим засобом від атюмії. *In Davidem* 16.3: PG 85, 212.
[855] Тоді як в оригіналі – παρακαλοῦντας.
[856] ὁ δὲ ψυχαγωγῶν, καὶ τῇ κοινωνίᾳ τῆς λύπης κουφοτέραν τὴν ἀθυμίαν ποιῶν, οὐκ ἔστι (PG 80, 1408).

допомогою належних міркувань, постаючи лікарем душевних страждань, тобто, власне, *психіатром*. Ця постать вчителя-медика неодноразово фігурує у листуванні Феодорита у зв'язку з лікуванням атюмії[857].

Постать філософа як *психагога* або «премудрого лікаря» (πάνσοφος ἰατρός) душ стала частиною античної спадщини християнської психотерапії[858]. Крістофер Джіл каже про особливу харизму, що оточувала психагогів греко-римських філософських шкіл [Gill 2013, p.345-346]. Тоді як пацієнт перебуває у сум'ятті й не здатен розібратися у своєму духовному стані, *психагог* за жодних обставин не втрачає ясності мислення й тверезості погляду, що дає йому змогу бути взірцем і провідником для інших. Саме таким Золотоуст представляє християнського *психагога* у трактаті *Про священство* [Rylaarsdam 2014]. За спостереженнями Венді Меєр, таку репутацію мав серед своїх послідовників і сам Іоан[859]. Поки учнів охоплюють паніка, обурення та відчай через переслідування і вигнання пастиря, сам Золотоуст ясно усвідомлює роль цих випробувань у загальному контексті Божого Промислу і авторитетно заспокоює схвильованих кількома важливими передсмертними посланнями [Meyer 2015b, p. 346].

Феодорит, судячи з усього, що ми знаємо про його життя, поділяв духовну міцність свого вчителя, — але, здається, не надто дбав про свою репутацію як незворушного *психагога*. Принаймні, у листуванні він інколи нарікає на атюмію, що вразила його самого внаслідок несправедливості з боку богословських опонентів. Щоправда, чоботарем без чобіт його ніяк не назвеш: Феодорит завжди мав при собі «філософську аптечку» з набором дієвих засобів. «Коли хтось, підпавши під облудні звинувачення від нестриманого язика, відчує гострі уколи атюмії, — пише єпископ про самого себе своєму кривднику, александрійському архієпископу Діоскорові,

---

[857] Наприклад: καὶ ἀθυμῶν, ὡς εἰκός, οὐδὲ τὸν ψυχαγωγοῦντα ἔχεις καὶ τὴν ἀθυμίαν ταῖς τοῦ παναγίου Πνεύματος ἐπῳδαῖς ἀπελαύνοντα. *Ep*. P 42: SC 40, 105-106.
[858] Див. [Maxwell, 2006, p. 11–64; Papadogiannakis 2013, p.22].
[859] Щодо образу Іоана в ранній агіографії див. [Mayer 2018].

— він згадує історію про гідного подиву Йосифа і отримує звідси цілющі ліки (ἀλεξιφάρμακον) від атюмії»[860].

Був він чи не був взірцем незворушного наставника, кирський єпископ, безсумнівно, був уважним співбесідником: «мало хто так безпосередньо, як Феодорит, виражає співчуття людським стражданням, фізичним чи моральним» [Canivet 1977, p. 27]. Особлива увага і доброзичливість до кожного кореспондента, що впадають в очі у листуванні, малюють його саме як «потішителя», що є важливим і невід'ємним значенням поняття «психагог».

Метафори депресії. У щойно наведеному уривку Феодорит порівнює дію депресії з гострими уколами[861]. В інших його творах ми знаходимо ще низку метафор атюмії, інколи біблійного походження. Гостроту депресії виражає також метафора вогню, вжита ним у тлумаченнях на Псалми: «Від атюмії, наче від вогню, тануть скривджені, спостерігаючи пиху кривдників. Вельми доречно (Давид) щодо вражених атюмією (τῶν ἀθυμούντων) вжив слово *запалюється* (ἐμπυρίζεται), — адже охоплені атюмією подібні охопленим вогнем, і наче дим із їхніх вуст здіймаються зітхання»[862].

Іншою частотною метафорою депресії є образ ночі: «У переносному ж сенсі скорботи (Давид) називає *ночами*, через морок атюмії (…) А з поняттям ночі нероздільно поєднане поняття сну» [863]. «Оточений ніччю скорбот, я, неначе сном, охоплений атюмією», — каже богослов від імені Давида[864]. Метафорику темряви і ночі продовжує «хмара атюмії» (τῆς ἀθυμίας τὸ νέφος)[865]. Атмосферу бездіяльності, недбалості та апатії (в сучасному

[860] *Ep*. 83: SC 98, 206.
[861] τὰς ὀξείας…τῆς ἀθυμίας ἀκίδας, *Ep*. 83: SC 98, 206.
[862] *In Ps*. 9:23: ὑπὸ δὲ τῆς ἀθυμίας, οἷόν τινος πυρὸς, οἱ ἀδικούμενοι κατατήκονται τῶν ἀδικούντων Σφόδρα δὲ προσφυῶς τὸ ἐπὶ τέθεικεν· ἐμπιπραμένοις γὰρ οἱ ἀθυμοῦντες ἐοίκασι, καὶ οἷόν τινα καπνὸν διὰ στόματος τὸν ἀναπέμπουσι (PG 80, 932).
[863] *In Ps*. 3:6 (PG 80, 888).
[864] *In Ps*. 12:4 (PG 80, 945).
[865] *Ep*. 14: SC 98, 46.

значенні) посилює образ «безодні атюмії» (τὸ βάθος τῆς ἀθυμίας), вжитий Василієм Селевкійським[866].

Чи можна сказати, що сам опис атюмії як «недуги», яка долається «терапією» за допомогою словесних «ліків», також є метафорою — розгорнутою медичною метафорою певного духовного стану? І так, і ні. З одного боку, Феодорит, безумовно, порівнює свої поради з лікуванням фізичних хвороб — лихоманки, болю, запалення і т.п. З іншого боку, парадигма «лікування душі», яке він порівнює з тілесним лікуванням, не є всього лише метафорою. Оскільки вже у давньому світі божевілля вважалося *психосоматичним* захворюванням [G. Moss 1967, p. 709 -722], психіатрія позбавляє і лікаря, й філософа їхньої монополії. Це певним чином руйнує мовну гру, переводячи означуване і означник у єдину площину.

Описуючи амбівалентність медичної метафорики, Ролан Барт констатує «неусувний відступ означуваних»: «теоретично, ми ніколи не здатні зупинити знак на останньому означуваному. Єдина можливість зупинити знак надходить від практики» [Barthes 1988, P. 210]. Інакше кажучи, щоб зупинити примноження метафоричних дзеркал, треба просто перейти від іменування хвороби до лікування[867]. Отже, з одного боку, медична образність у філософії *є* метафорою; з іншого боку, вона перестає бути метафорою тоді, коли філософія справді *стає* лікуванням. Втішні листи Феодорита не є «поетичним напученням, яке засмучує нужденного і складається з пустих звуків»[868]: їх метою є діяльна допомога стражденним, яка не стає менш конкретною від того, що полягає лише у словах.

Таким чином, «втішні листи» Феодорита являють собою терапію депресії за допомогою слова. У лікуванні цієї хвороби Феодорит широко звертається до античних медико-філософських традицій, особливо до

---

[866] *In Jonam* 12: PG 85.169

[867] Такий вихід з описаного Бартом «зачарованого кола» пропонує Дж. П. Мануссакіс [Мануссакис 2014, с.204-205].

[868] *Ep*. 30, до софіста Аерія. Тут єпископ переконує діяча провінційного риторичного гуртка («академії») втілити прекрасні слова про доброчесність у добрій справі по відношенню до потерпілого від навали вандалів (SC 98, 88ff).

методології грецьких скептиків. Ідеться, передусім, про 1) відмову від власних уявлень (οἴησεις) щодо смислу страждання, хибних цінностей і очікувань; 2) сприйняття скорботи як даності палого світу; 3) уникнення надмірних переживань за допомогою філософського міркування; 4) точний підбір і дозування словесних «ліків», які розраховуються для кожного пацієнта окремо.

Як і скептики, Феодорит широко застосовує аутотерапію, закликаючи пацієнтів до філософських рефлексій над вразливістю людської природи, читання вголос Псалмів, а також участі у богослужіннях. Водночас, скептичним впливом антіохійська психотерапія не вичерпується. Нав'язливості власних думок та уявлень хворого єпископ протиставляє надію на Христа як Визволителя від природного детермінізму. Літургійна актуалізація есхатологічних подій постає у його листах як провідний медичний засіб від депресії.

Антіохійська концепція депресії як *атюмії* — не просто психіатричний діагноз. Патологія, з якою боролися антіохійські психотерапевти, відсилає до протилежного їй образу здоров'я і святості (а ці царини поєднуються у грецькому понятті спасіння як σωτηρία). Ідеться про певний антропологічний ідеал, позначений антонімами терміну атюмія: *евтюмія* (благодушність, бадьорість, веселість), *тюмедія* (радість сердечна), *протюмія* (ревність, дбайливість). На відміну від євагріанського ідеалу *апатії*, в цьому образі святості домінують радість, бадьорість, бажання жити, готовність перемагати скрутні обставини в надії на Бога.

2.8. Мертві і живі

Велика мучеників Твоїх, Христе, сила:
у гробах бо лежать, і духів проганяють.

Стихіра з Пісної Триоді[869]

Як часто нарікають аналітики сучасної культури, властива їй фобія смерті систематично витісняє цей феномен із повсякденності, замовчуючи та приховуючи її, — але це витіснення смерті у підсвідоме культури не допомагає позбутися спогадів про неї. Недозабута пам'ять про смерть повертається до суспільного дискурсу у вигляді культури жахів (*horror*), що безпосередньо пов'язує раціоналістичну сучасність із найтемнішими безоднями «античного жаху» (*terror antiquus*)[870]. Можна досить впевнено стверджувати, що такі форми страху смерті не були відомі християнській патристичній традиції, де ірраціональність смерті значною мірою вичерпувалась постійним обговоренням її у світлі розуму (хоч складно сказати, наскільки ефективно це поширювалося на її читачів/слухачів).

Але як споглядала розділення душі й тіла Антіохійська школа, з її містичним матеріалізмом, з її акцентом на цілісності людського єства, з її відмовою відділяти тілесне від духовного? Питання «звідки смерть»[871] належало до головних проблем антіохійської антропології. Розглянемо тут, як на перетині класичної філософії та біблійного одкровення формувалася специфічна антіохійська концепція смерті, якими були її соціальні імплікації і, нарешті, як вона була пов'язана з практиками вшанування спочилих та чествування останків святих.

---

[869] На стиховні в понеділок першої седмиці Посту на вечірні.
[870] Пор. однойменну картину Леона Бакста.
[871] *In Gen.* 8, 1.1: PG 54 582

Смерть між класичною думкою і біблійним одкровенням. Смерть — одна з улюблених і магістральних тем, мабуть, для всіх християнських авторів. Проте її сприйняття різними школами вражаюче відрізнялося, відбиваючи розбіжності їх антропології та, зокрема, ступінь тяжіння до античної філософії. Згідно з Ярославом Пеліканом, християни елліністичної пайдеї, на кшталт Оригена та інших александрійців, поділяли з язичниками «горизонтальну» концепцію смерті і безсмертя — тобто уявляли їх як природні явища, зумовлені, відповідно, посутніми смертністю тіла і безсмертям душі. Такий підхід асоціює смерть із *поверненням* душі на батьківщину: в ідеальний духовний світ. Натомість, сирійські християни, не вдовольняючись цією інерцією платонічного світогляду, прагнули перейти від безособових та позаісторичних «горизонтальних» уявлень про смерть до «вертикальних», історичних і персоналістичних. Приміром, Татіан Ассирієць (II ст.) наполягав, що ані в смерті, ані в безсмерті зовсім немає нічого природного: народження, смерть та воскресіння є унікальними актами Божого милосердя. Християнин помирає *в Бозі*; і лише Господь, не підкорюючись жодним закономірностям, може наділити його даром вічного життя. Це «вічне життя в Бозі», з погляду Татіана, відрізняється від «природного безсмертя», безвідносного до Бога, так само, як життя спочилих праведників відстоїть від вічного помирання безсмертних демонів. Надзвичайно важливий для Антіохійської школи богослов свт. Іриней Ліонський чи не вперше спробував синтезувати біблійне, «вертикальне» розуміння смерті з античним, «горизонтальним», прийшовши до фігури, яку Пелікан називає «параболою безсмертя» [Pelikan 1961].

Раннім авторам Антіохійської школи властиве виразно «вертикальне» розуміння смерті. Яскравий зразок такого бачення знаходимо у св. Ігнатія Богоносця, який акцентує на «*новизні* (καινότητα) вічного життя», дарованого

Христом[872]. Нетління він розглядає як *дар*: його надають євхаристійні Дари — «ліки безсмертя (φάρμακον ἀθανασίας), що не лише оберігають від смерті, а й дарують життя в Ісусі Христі» (*Ep. ad Eph*. 20. 2). Цей дар спонукає віруючого присвятити Христу все своє життя і свою смерть (*Ep. Ad Rom*. 7.4.6).

Подібним чином, свт. Феофіл Антіохійський описує воскресіння мертвих як плід довіри конкретної людини лікареві-Богу, Який особисто воскресить її плоть «разом із душею» (*Ad Autol.*, I.7-8). Останнє уточнення свідчить, що цей автор або зовсім не поділяє ідеї про «природне безсмертя» душі, або відрізняє це природне безсмертя від нового життя, дарованого Богом. Водночас, обстоюючи догмат про воскресіння мертвих, Феофіл апелює не лише до порядку надприродного, а й до природних закономірностей, що натякають на можливість воскресіння[873]. Увага до циклічних ритмів «умирання» і «воскресання» природи згодом стане домінувати у антіохійських апологетів, певною мірою притлумлюючи наголос на чуді «оновлення вічного життя» Христом.

Антіохійські богослови більш пізнього часу вже значно охочіше звертаються до класичних філософських категорій, розглядаючи смертність як ознаку людського *єства*. Як і вся візантійська патристична традиція, вони визначають людину за поєднанням смертної та безсмертної природ. Таким чином описують устрій людини усі «енциклопедисти», пов'язані з Антіохійською школою: Феодорит Кирський[874], Анастасій Синаїт[875], Іоан Дамаскин[876]. Утім, на тлі цього спільного патристичного консенсусу, антіохійські богослови IV-V стт. розробили власний консенсус —

---

[872] «Бог явився по-людському для оновлення життя вічного; здійснено було вготоване Богом. Відтоді все перебувало у коливанні, бо йшлося про руйнування смерті» (*Ep. ad Eph*. 19. 3), курсив мій.

[873] «Якщо покажу тобі мерця, який воскрес і досі живий, ти й цьому не повіриш» *Ad Autol.*, I.13.

[874] «душу створив безсмертною, а тіло смертним». Феодорит, *Exp. rect. fid.*, 9.

[875] «Людина є… розумна, матеріальна і здатна сміятися жива істота, що одночасно і невимовно сполучається з протилежних сутностей; або ж розумна і смертна жива істота, здатна вміщати розум і знання…смертна – бо відрізняється від безсмертного буття ангелів» (*Viae dux,* 2.13).

[876] *De fide orth*. 2.12 (26).

філософсько-богословський дискурс, що визначає погляди усієї школи на смерть.

Одна смерть і два життя. В основі цього дискурсу — вже згадуване нами вчення Феодора Мопсуестійського про «два стани» (*катастази*, καταστάσει) людства, розділені смертю. Смерть є неминучим підсумком першої катастази, що їй властиве тління; натомість другій катастазі притаманне нетління, тому вона не має кінця[877]. Усі, хто увійдуть до нового «стану»,

будуть перемінені й осягнуть, завдяки Божій благодаті, різноманітні чесноти. Вони зі смертних перетворяться у безсмертних, із тлінних у нетлінних, із пристрасних у безпристрасних, зі змінних у незмінних, із рабів у вільних, із ворогів у друзів, із чужинців вони стануть синами, але не як Адам, а як Христос.[878]

Теперішню *катастазу* Феодор асоціює зі взаємним відчуженням і ворожнечею природ та стихій, зі втратою зв'язку та гармонії поміж видимим і невидимим порядками внаслідок гріхопадіння людини, яка поєднувала їх своїм двоїстим єством[879]. Кульмінацією цього тотального роз'єднання є смерть, яка спричиняє відділення душі від тіла, а відтак «весь зв'язок (σύνδεσμος) творіння, здійснюваний людиною, розпадається (διελύετο)»[880]. Утім, смерть для Феодора є не лише крайнім виявом хаосу цього занепалого світу; вона, передусім, є *дверима* до іншого світу та іншого стану[881].

---

[877] «Усі ми прийшли в це життя шляхом тілесного народження, – навчав Феодор, – тому усі ми є тлінними. Але ми всі будемо преображені силою Духа для прийдешнього життя, тому ми воскреснемо нетлінними», *Fragm. in Jn.*: [Vosté 1940, 115 – 116, 78].

[878] *Cat.* I, 4.

[879] *In Col*. 1:16: [Swete 1880, v. 1, p. 267-272].

[880] *In Rom.* 8:19: PG 66, 825.

[881] «Угодно було Богові, згідно з Його силою та мудрістю, щоб ми на початку були [створені] у цьому [стані], але згодом переведені у той прекрасний [стан]. Однак не тому, що Бог пошкодував, що сотворив нас так, він переводить нас у стан безсмертя, а тому, що так було призначено Ним: спочатку ми сотворені смертними, пізніше повинні були переходити у стан безсмертя», *Fragm. in Gen.* 1:26: [Rambow 2017, p.248], пер. І. Гаврилик.

Сиролог Максим Калінин вважає Феодорову парадигму «двох станів» хронологічною аналогією Платонової «просторової» парадигми «двох світів». Якщо у платонізмі існують дві паралельні реальності — довершена і недовершена, непорочна і занепала, то сирійські містики казали про два періоди, перший із яких замислений Богом як час змін і випробувань, а другий — як час уподібнення людини і світу Богові. Однак сирійці теж мали певну просторову проєкцію своєї двоїстої хронологічної парадигми: двоїсту космологію, чи, точніше, екологію, яку ми бачимо і у Єфрема, і у пс.-Макарія[882], і у Феодора, і в його сирійського послідовника Нарсая, і, найповніше, у Косми Індикоплова[883]. Двом станам людства відповідають «два помешкання» чи «два світи»: «земна оселя для смертних і небо для безсмертних» [884].

Людину було створено в Раю, що розташований на землі, але сягає верхівкою небес; тож якою її було створено — смертною чи безсмертною? Звісно, це питання хвилювало вже античних філософів, — хаотичність їхніх ідей висміював апологет Єрмій: «То я безсмертний, і я радію; то я смертний, і я плачу»[885]. Серед отців Церкви, принаймні антіохійських, на нього першим довелось відповідати свт. Феофілові:

Але дехто спитав нас: чи смертною за природою створено людину? Ні. Отже, безсмертною? Не скажемо й цього (…) Її створено за природою не смертною і не безсмертною. Адже якби Бог створив її від початку безсмертною, то зробив би її богом; якби ж навпаки створив її смертною, то Сам постав би винуватцем її смерті. Відтак, Він створив її ані смертною, ані безсмертною, але, як сказано вище, здатною до того й іншого, щоб, якщо

---

[882] Бог «створив також два світи (δύο κόσμους): один – вгорі для духів, що служать Йому, й там повелів їм мати помешкання; інший внизу, під цим повітрям, для людей». Бесіда XLV, 5 (PG 34, 789B—C). Екологічну думку пс.-Макарія детально розглянуто в моїй канд. дисертації [Морозова 2010], підрозділ II.3.

[883] *Християнська топографія*, SC 141, 159, 197. Дохристиянське коріння цієї моделі простежує [Wolska-Konus 1968, P. 15-252]; відмінний погляд має В.М.Лурьє.

[884] Нарсай, *Гомілія* 3, 350-351 (Gignoux, 607); цит. за: [Marzin 2011, p.15].

[885] *Irrisio Gentilium Philosophorum* 2.

поверне до того, що веде до безсмертя, виконуючи заповідь Божу, отримала б від Нього в нагороду за це безсмертя, і зробилась би богом; якщо ж ухилиться до справ смерті, не слухаючись Бога, сама була б винуватцем своєї смерті. Адже Бог створив людину вільною і самовладною… Бог дав нам Закон і святі заповіді, виконуючі які, кожен може спастися і, досягнувши воскресіння, успадкувати нетління[886].

Утім, цей погляд поділяли не всі антіохійські богослови. Якщо Феофіл, посилаючись на благість Бога, відкидав первинну смертність Адама, то Феодор з цієї ж причини стверджував її[887]: «Первісний стан смертності людини був виразом невимовної Божої премудрості і турботи про нас Того, Хто сотворив нас із любові. Він дарував нам це теперішнє смертне життя, щоб ми вправлялися у чеснотах та навчалися про те благо, яке очікує нас у майбутньому віці» [888]. Це уявлення про первинну смертність людини Маріус Меркатор засуджував як «супротивне кафоличній вірі»[889]; з ним погоджувався і Фотій[890]. Утім, «Феодор лишає двері відчиненими»: якби Адам не згрішив, Бог дарував би йому безсмертя попри властиву його єству можливість помирати[891].

На відміну від елліністичної традиції, сирійські християни переважно обминали увагою період поміж смертю і воскресінням, — саме той, у якому позбавлена тіла душа, з погляду греків, насолоджується безпосередністю спілкування зі світом безплотних. Відсутність цього проміжного стану в

---

[886] *Ad Autol*., 2. 27: SC 20, 110.
[887] *Fragm. in Jn*. 16:8-11: [Reuss 1966, s.80], пор. [Leonhard 2001]. Нарсай також наполягає, що людину не створено досконалою і безсмертною (інакше як би вона згрішила через 6 годин?), Нарсай, *Гомілія* 4, 420-421, 428-429 [Gignoux 1968, p. 637; Marzin 2011, p.10, p.14].
[888] «Господь Бог сотворив нас смертними з огляду на теперішнє життя. Це не було причиною Божого гніву за гріх Адама – непристойно навіть думати так про Бога – ані тому, що Бог пізніше змінив своє первісне рішення щодо нас». *In Gal.* I2:15-16: [Swete 1880, vol. I, p. 25-26], пер. І. Гаврилик.
[889] *DTC*, t. XII, 1. art. « Pelagianisme », col. 677.
[890] *Бібліотека*, т. II, кодекс 177: [Henry 1967, p. 177-181].
[891] Феодор, *Катени* (ркп. Барберіні, fol. 46), цит. за: [Devreesse 1948, p. 98]; див. [Marzin 2011, p.14]. У цій перспективі Феодор називає смерть карою за всі гріхи кожної окремої людини, *In Rom*. 5: 13 (PG 66, 796).

бінарній антропологічній схемі Феодора, напевно, найкраще пояснюють сирійськомовні *Пісні про Рай* св. Єфрема, восьма з яких присвячена невизначеності «стану душ, розлучених із тілом». Тут Єфрем задається питанням, навіщо душу було б «замкнено в тіло», якби вона й без нього була здатна до чуттєвого сприйняття (3). На його особисте переконання, тіло і душа рівною мірою потребують одне одного: як тіло без душі не має життя, так і душа без тіла не має відчуттів і не може насолоджуватися загробним життям (4-6). Відтак, Пісня завершується припущенням, що душі праведних очікують зустрічі зі своїми тілами в «таємних місцях», щоб лише разом із ними увійти в Рай, «місце повноти», яке не приймає в себе нічого неповного (7, 11)[892].

Така впевненість у нероздільному взаємозв'язку душі й тіла була властива не лише Едесько-Нісібінській школі, але, великою мірою, і грекомовній Антіохійській школі. І саме вона, очевидно, змушувала її мислителів «закривати очі» на той незрозумілий стан розлучення душі й тіла, що грав центральну роль у платонічній думці, язичницькій і християнській. Антіохійці могли уявляти цей стан або як перебування в «блаженному затворі»[893], подібно до Єфрема, або як сон[894]. Якщо для християн платонічного світогляду смерть є жаданим звільненням від тілесної обмеженості, то для антіохійських християн вона постає радше вододілом між теперішнім *життям у тілі* — та прийдешнім *життям у тілі*, після воскресіння.

Адам і його спадок. Смерть, гріх і сексуальність: таємничі зв'язки цих трьох тем, явні й містичні, століттями збурювали Західну Церкву. Але цей трикутник поставав у дуже різних ракурсах на Заході й на Сході. Чи передається гріх Адама усім його нащадкам? Це питання стало руба у дебатах між пелагіанами і августиніанцями щодо ролі природи і благодаті у вдосконаленні людини [Пеликан 2009, т.1, с.298-302]. Ці дебати мало цікавили

---

[892] Рос. пер.: [Аверинцев 2003, С. 29-37, 397-400].

[893] Подібно до св. Єфрема, *De Paradiso*.

[894] «Що таке смерть? (…) Сон, триваліший за звичайний» (ὕπνος μακρότερος τοῦ συνήθους), *Ad popul. Ant*.5.3: PG 49, 73. Подібну сентенцію приписують свт. Василію: «Смерть праведних – сон», Ὕπνος γὰρ τοῖς δικαίοις ὁ θάνατος, *In Barlaam mart*. 1: PG 31, 484 (Sp.).

Візантію – але якщо можна вказати тут окремі зв'язки між Сходом і Заходом, то це якараз зв'язки поміж Антіохією та пелагіанами, які наполягали на свободі людини та її незалежності від гріху праотців. Вигнаний із Рима у 421 р. провідник пелагіан Юліан з Екланума подався до сирійської Мопсуестії. Там, у гостях у єпископа Феодора, він писав критичні памфлети на «проклинателя шлюбу» (*damnator nupitarum*) Августина. По смерті Феодора у 428 р. Юліан перебрався до його учня Несторія, який тоді очолював Константинопольську кафедру [Pohle 1911].

Можливо, від цього гостя Феодор сприйняв декотрі тези пелагіанства, як-от уявлення, що смертність є не карою за гріх Адама, а просто вродженою особливістю людського єства. Так чи інакше, гостинність Феодора, здається, спонукала його до якнайглибших споглядань стосовно цієї теми, відмінних від обох західних партій. Феодор не абсолютизує тягар Адамового гріха, як Августин, але і не нівелює його, як Пелагій. Він оцінює поширення гріха не в медичних категоріях *успадкування*, а радше у стилістичних категоріях *наслідування*: порок передається не як вірус, а скажімо, як нав'язливий мотив. Відтак, за виразом А. Гарнака, Адам є не *Stammvater*, а *Typus* для своїх нащадків [Harnack 1909, s.151-152]. Тож «ап. Павло, згідно з Феодором, користується Адамом як прикладом, щоб описати наше спільне падіння»[895].

Таке бачення розробляє і Феодорит Кирський, на думку якого, гріхопадіння постало, так би мовити, стерео-*типом*, через який «гріх, запанувавши (κρατήσασα) над нашими прабатьками, проклав собі шлях (ὁδόν) і стежину (τρίβον)» до серця кожного з нас[896]. Тим не менш, «не за гріх праотця, а за свій власний гріх (τήν οἰκείαν) кожен піддається карі смерті»[897]. Цей наголос на особистій свободі і відповідальності кожного є спільним для Антіохійської школи. Але якщо Адамів переступ постав *прототипом* (τύπος) кожного наступного гріхопадіння, то сам праотець, на думку Діодора

[895] [Керн 1950] з посил. на *In Rom.* 7. 7–8: PG 66, 809–812.
[896] *In psalm*. 50, 7: PG 80, 1244.
[897] *In Rom*. 5:12: PG 82, 100.

Тарсійського, став *прототипом* (τύπος) Христа — нехай навіть Його негативом: «бо як від Адама передалася всім смерть, так від Христа передалося всім життя»[898].

У дебатах Юліана з Августином довелося (посмертно) фігурувати і свт. Іоанові Золотоусту, який теж безпосередньо відкидав первородний гріх і вважав нехрещених немовлят безгрішними[899]. Якщо Августин послідовно ототожнює Адамів спадок з *гріхом* (що спричиняє смерть), то Золотоуст не менш послідовно ототожнює його зі *смертю* (що спонукає до гріха). Коментуючи лемент ап. Павла у Рим. 7:24: *Хто мене визволить від тіла цієї смерті*? — Іоан уточнює, що це не є звинуваченням на адресу плоті:

Він не назвав її тілом гріха (σῶμα ἁμαρτίας), але тілом смерті (σῶμα θανάτου), тобто смертним тілом, полоненим смертю, а не тим, що породило смерть (οὐ τὸ γεννῆσαν τὸν θάνατον). Це доводить не порочність тіла, але травму (ἐπηρείας), якої воно зазнало… Тому і бажає позбутися не тіла, а тіла смертного, натякаючи на те, про що я неодноразово казав, що тіло, ставши доступним для страждання (παθητὸν), через це саме стало легко вразливим (εὐεπιχείρητον) для гріха[900].

Золотоуст доповнює паралельний коментар Діодора, який також підкреслював, що Павло «не від тіла молить визволити, але від смерті, що оволоділа тілом через гріх»[901]. Цю ж логіку розробляє і Феодорит, пояснюючи

---

[898] *In Rom*. 5:13-14: PG 82, 100.

[899] Дискусія розгорнулася довкола перекладу слів святителя: «через те і дітей хрестимо, хоча (ті) не мають гріхів» (Διὰ τοῦτο γοῦν καὶ τὰ παιδία βαπτίζομεν καίπερ ἁμαρτίας οὐκ ἔχοντα, Cat. 3.6: SC50b, 154). Юліан передав латиною останні слова як «non sint coinquinati peccato» [«не осквернені гріхом»], слушно висновуючи, що «св. Іоан Константинопольський заперечує наявність у немовлят первородного гріха». Августин, критикуючи цей переклад, тлумачив Золотоуста в тому сенсі, що немовлята не мають лише «власних гріхів» (але мають успадкований гріх праотця). Католицькі вчені оцінюють це перетлумачення як «виправлення», що «допомагає розв'язати ускладнення», [Шафф 2011, с. 653, прим. 2175]; подібно у SC50b, 170, прим.2.

[900] *In Rom*., 13.3: PG 60, 512.

[901] οὐ γὰρ τοῦ σώματος εὔχεται ῥυσθῆναι, ἀλλὰ τοῦ κατέχοντος τὸ σῶμα θανάτου διὰ τῆς ἁμαρτίας, *In Rom*. 7:24 [Staab 1933, s.90]. М. Ставру вбачає у тлумаченні Діодора нетипове для антіохійців прочитання Рим. 5:12, що смерть увійшла в усіх людей, тому що всі

гріховність усього людства вироком смертності, успадкованим від Адама його нащадками. «Адже всі, як народжені від нього, тлінне єство мали, а таке єство має чимало потреб (…) Потреба же в усьому цьому розпалює надмір пристрастей, а надмір породжує гріх»[902].

Ці інтуїції антіохійців — на відміну від численних інших — схоже, таки стали мейнстрімними для візантійської патристики. Приміром, у *Бібліотеці* Фотія (IX ст.) фігурує «Феодор Антіохійський», який відкидав «західну єресь Арама» (ймовірно, блж. Єронима) про те, що ми є грішні за природою, а не за волею. Сам Фотій підтримує це заперечення (хоча й звинувачує Феодора у зв'язку з несторіанством)[903]. Дослідник розуміє цю нотатку антилатинського полеміста як консенсус усіх східних партій, що полягав у відкиданні нового вчення про «первородний гріх» — утім, без солідаризації з тезами пелагіан [Marzin 2011, p.16].

Страх смерті як рушій прогресу. Хоча, мабуть, усі східні отці погоджуються, що головним наслідком Адамового переступу є спадок смерті — а не спадок гріха, — цей спадок вони осмислюють по-різному. Зокрема, на відміну від пс.-Макарія, який зосереджується на духовних наслідках смертності (таких як забуття Бога і звернення до гріха), «Іоан Золотоуст акцентує на смерті як фізичній реальності, що спричиняє страх і змушує людей боротися за виживання» [Horyacha 2012, p. 135]. Цей «прагматичний» і «демографічний» підхід до смерті поділяє і Феодорит.

Отже, всупереч популярній думці, що лінь — рушій прогресу, для антіохійських богословів рушієм прогресу постає радше смерть. Як демонструє Феодорит, це вона змушує людину рятуватися від неї постійною

згрішили (Рим 5:12), тоді як Феодорит і Золотоуст розуміли так: смерть увійшла в усіх людей, через що всі згрішили [Stavrou 2013, s.169]. Але, здається, Діодор радше мав на увазі те ж, що й Феодорит: що наслідком гріха і смертного вироку Адама стала смертність, а відтак і гріховність усього людства (ἐπὶ τῇ ἁμαρτίᾳ τοῦ Ἀδὰμ καὶ ἐπὶ τῇ ἀποφάσει τοῦ θανάτου καὶ οἱ λοιποὶ πάντες ἥμαρτον [Staab 1933, s.83].)

[902] In *14 epistulas S. Pauli*: PG 82,100.

[903] *Бібліотека*, т. II, кодекс 177: [Henry, 1967, p. 177-181].

працею, здобувати їжу[904], будувати, вивчати медицину[905], — одне слово, розвивати цивілізацію. Смерть і нерівність спонукають до появи мистецтв та ремесл, навіть естетичних (як-от живопис, скульптура, гастрономія) та інтелектуальних (дисциплін квадрівіуму включно з музикою) [906]. Смерть змушує людину вступати у шлюб і народжувати дітей[907]. Таким чином, саме з огляду на смертність людини — чи то в передбаченні її смертності, як сказав би Феодор, — Творець наділив її принаймні двома системами органів: травною і сечостатевою.

Більше того, на думку Феодорита, саме заради нашої смертності створено світила, які допомагають нам вести відлік часу! Адже «оскільки ми маємо смертне єство, і життя наше обмежене (περιωρισμένην), маємо потребу вивчати міри часу»; для цього ночі розділяють дні, дозволяючи нам рахувати їх, а чергування зими й літа дає нам змогу вести відлік місяців і років. Усе це конче потрібно жителям «теперішнього віку», щоб, спостерігаючи плин часу, вони готувалися до переселення до «віку очікуваного» (прийдешньої *катастази*), вготованого для безсмертних[908].

У листуванні Феодорита, як і в Золотоуста, смерть часто фігурує як смерть інших, *смерть близьких*. Саме вона, за його досвідом, постає найпоширенішою причиною депресії (*атюмії*)[909], терапія якої передбачає, зокрема, заглиблені філософські рефлексії над смислом смерті та біблійними обітницями воскресіння. Це листування засвідчує, з одного боку, філософське ставлення антіохійських отців до смерті, але, з іншого боку, і те, що воно не поширювалося рівномірно на всю їхню паству.

---

[904] «Людина, яку засмучує голод, також втрачає всю силу і підпадає смерті» *De prov.,* 3: PG 83, 589; «Оскільки видиме в живій істоті смертне і як смертне має потребу в харчуванні», Творець влаштував травну систему, *De prov.,* 4: PG 83, 612.
[905] *De prov.,* 4: PG 83, 620.
[906] Феодорит, *De prov.,* 4: PG 83, 617-620; хоча Дамаскін відносить мистецтва до царини свобідної волі (*De fide orth.,* II.26). Детальніше див. підрозділ II.5.
[907] Див. підрозділ II.2.
[908] *De prov.,* 1.1: PG 83, 557.
[909] Детальніше див. підрозділ II.7.

Для багатьох антіохійських вірян страх смерті досі лишався радше рушієм регресу до язичницького способу мислення. Тут, як і скрізь, суспільна думка (*opinio vulgata*) ставила загробну долю померлих у залежність від поховальних церемоній. Проповідникам ніяк не вдавалося викорінити античний звичай трапез на могилах пращурів, облаштованих як оселі [Frank 2007, p. 543-546]. Однією з нав'язливих ідей було прагнення поховати родича поруч із гробом святого (*ad sanctuis*); навіть блж. Августину не вдавалося донести до вірян марність цього бажання [Duval 1988, p. 1-47]. Отже, у народній свідомості навіть смерть не могла покласти краю житейським клопотам.

Смерть як педагог свободи. Інакше міркували отці Церкви. На їхню думку, страх смерті заганяє людину в колесо житейських клопотів і розмаїтих способів боротьби за виживання, — але водночас с*а*ме смерть і обіцяє звільнення від марноти. Цю ідею послідовно розробляють Золотоуст і Феодорит. На позір песимістичні спостереження свт. Іоана щодо того, як «щодня несуть когось на цвинтар (ἐπὶ τὰ μνήματα)»[910], в загальному контексті його проповідей набувають силу *звільнення*. Йдеться про звільнення від рабства мамоні[911], що прагне бути єдиним екзистенційним обрієм для своїх слуг. Цю ілюзорну неминучість житейських клопотів руйнує обрій смерті, невідворотність, екзистенційність — і *обнадійливість* якої далеко перевершує усі минущі контексти «теперішньої катастази».

З цієї ж причини смерть викриває і скасовує усяку соціальну нерівність. Цей наскрізний мотив усієї середньовічної культури послідовно обмірковує уже Феодорит: «Не тільки прихід до життя у всіх нас один, але й відхід є однаковим. На всіх нас чекає одна смерть»[912], — для богослова це джерело соціального оптимізму і нагода для вдячності Богові. У проповідях про Провидіння він докоряє песимістам: вони «огуджують життя як сповнене

[910] *In Rom.*, 13.11: PG 60, 523.
[911] Мамона – у Новому Завіті та раввиністичній літературі уособлення багатства.
[912] *De prov.*, 6: PG 83, 657.

нерівностей, і ненавидять смерть, яка скасовує нерівності і робить рівночесними наші тіла»[913]. Кому боляче споглядати несправедливість нинішнього суспільного життя, той має втішатися думкою про смерть як неусувний кінець усіх підступів цього світу.

Таким чином, як навчав Феодор Мопсуестійський, «через загрозу (смерті) Він, неначе дітей, знайомить нас зі *свободою, що є в нас*»[914]. Смерть — чи, точніше, думка про неї — потрібна людині як педагог свободи. Перспектива переходу до іншого стану, в невідворотності якого переконує досвід смерті інших, постає аутентичним критерієм значущості справ, відмінним від критеріїв, нав'язуваних людині «цим світом».

Поки смерть не розлучить. Отже, смерть упразняє всякі соціальні несправедливості, виводить людину з-під влади всякого земного уряду, звільняє від усіляких людських законів, — але це ще не все. Як акцентує Іоан, смерть звільняє людину навіть від Закону Божого. «Якщо ви стали мертвими, — каже він, — то не перебуваєте під Законом» (пор. Рим.7)[915]. Утім, не так просто сказати, яку саме «мертвість» він має тут на увазі.

Антіохійські інтерпретатори вказували на можливість по-різному розуміти вірш Рим. 7:1: *Закон панує над людиною, поки живе.* Останні слова (ὅσον χρόνον ζῇ) перекладачі зазвичай відносять до людини: *поки вона живе*. Натомість Діодор пропонує читати: *поки* він — Закон — *живе* (τίς ζῇ; ὁ νόμος). Це розуміння точніше відповідає аргументу від самого Закону, який наводить Павло, кажучи про вимогу вірності дружини живому чоловікові: *коли ж чоловік помре, вона вільна від Закону, і не буде перелюбницею, якщо стане за дружину іншому чоловікові* (Рим. 7:3; пор. Вих. 20:14 та ін.). У цьому прикладі помирає чоловік (Закон), а не дружина (зібрання вірних). Золотоуст теж

---

[913] Δυσχεραίνουσι τὸν βίον, ὡς ἀνωμαλίας ἀνάπλεω, καὶ μισοῦσι τὸν θάνατον, τὸν τὴν ἀνωμαλίαν παύοντα, καὶ τὴν ἰσοτιμίαν τοῖς σώμασιν ἀπονέμοντα… φύρδην ἅπαντα βλασφημοῦσι, καὶ πάντων ὁμοίως κατηγοροῦσι. *De prov.*, 7.6-7: PG 83, 669.
[914] Нарсай, *Гомілія* 1, 206-210 (Gignoux, 539); *курсив мій*. Див. [Marzin 2011, p.14].
[915] *In Rom* 12.2: PG 60, 496.

припускає подібне читання (і його символічне розуміння), висновуючи, що сам Закон відпускає свою «дружину» — Синагогу — після своєї смерті до нового чоловіка: «тим то є його воля, щоб ми належали Христові». Поки Закон був живий, він заслуговував цілковитого благоговіння і послуху, — але його смерть звільняє вірних від послуху його приписам. Наостанок святитель пропонує *happy end* у стилі «і всі померли»: «І сам Закон помер, і ми померли, і права владання скасовано двічі»[916]; це компромісне тлумачення поєднує обидва можливі читання загадкового рядка Павлової проповіді.

І все ж, у якому сенсі «ми померли»?

Поки смерть не поєднає. Очевидно, що Золотоуст звертався з проповіддю не до мерців на цвинтарі: отже, він каже не про фізичну смерть. Судячи зі звичайного контексту його промов, він навряд гадав, що його слухають самі лише безпристрасні подвижники, мертві для гріха. Смерть, про яку йдеться у Золотоуста, — це *сакраментальна* смерть Хрещення, образ і відтворення смерті Христа. Лише Його смерть уможливлює будь-які аскетичні звершення і містичні зміни, що виводять людину з-під влади законів: тому апостол «не просто згадав про смерть, але знову додав, що це звершив хрест… не просто каже: ви звільнилися, але: смертю Владики»[917]. Своєю смертю Христос поєднує нас із Собою, поєднує суперечливі начала, що є в кожному з нас, а відтак поєднує людей у Свою Церкву.

У цих споглядannях антіохійці відштовхувалися від потужного пасажу з Послання до римлян: *Бо ніхто з нас не живе сам для себе, і не вмирає ніхто сам для себе… І чи живемо, чи вмираємо, ми Господні! Бо Христос на те й умер, і ожив, щоб панувати і над мертвими, і над живими* (Рим. 14:7-9). Засади цього панування пояснює Діодор Тарсійський: Христос і до страждання був Господом живих і мертвих; але Своїм пришестям у плоті Він привів під владу Бога і тих, хто вклонявся створінню

---

[916] Καὶ γὰρ καὶ αὐτὸς τέθνηκε, καὶ ἡμεῖς τεθνήκαμεν, καὶ διπλῆ τὰ τῆς ἐξουσίας ἀνῄρηται. *In Rom.* 12.3: PG 60, 497.

[917] *In Rom.*12.2-3: PG 60, 495-497.

більш, ніж Творцю[918]. Христос, Який *фактично* завжди був Господом живих і мертвих, наново стверджує Своє *право* на це господство Своїм життям і Своєю смертю: у цьому ході думки проглядається правничий підхід до сотеріології, загалом більш характерний для Заходу, але місцями притаманний і антіохійцям[919]. Такий хід думки ми бачимо у Феодорита Кирського. Як у Феодора тіло Адама постає «прототипом» всякого грішного тіла, подібність до якого спричиняє смерть, так у Феодорита тіло Христа постає «прототипом» безгрішного тіла, праведність кожного члена якого виправдовує гріхи членів Адама, звільняючи їх від смерті[920].

Отже, загадкова фраза Золотоуста «ми померли» стосується саме охрещених у смерть Христову: «Хрещених сповідуємо померлими для світу…гріха та диявола», каже Діодор[921]. Іоан зауважує нетерплячість Павла, який спішить бачити есхатологічне вже в теперішньому: *Бо ж ви вмерли, а життя ваше сховане в Бозі з Христом* (Кол. 3:3). «Його вже нетерплячка жере перенести їх, довести, що вони вже вгорі, вже померли… Не являється Христос (μὴ φαίνεται), — отже й життя ваше ще не явлене. Воно в Бозі, на небі»[922]. Здається, цю настанову ховати своє життя у Бозі дуже глибоко сприйняв Феодорит, взявши собі за правило афоризм «живи потаємно» (Λάθε βιώσας). Зацитувавши цей вислів одного з давньогрецьких мудреців, він зізнавався: «Я же, як казав, намагаюсь сховатися і більш за все люблю спокій»[923]. Те «заховане життя», яке описують Павло, Іоан і Феодорит, не знає розділення смерті. Мертві і живі *вже* таємно поєднані у Христі, навіть якщо в нинішній катастазі це досі не очевидно.

---

[918] Діодор, *In Rom*. 14:7-9.

[919] Варто згадати, що відома муніципальна школа Антіохії спеціалізувалася, зокрема, на юридичному красномовстві.

[920] *De prov.*, 10: PG 83, 760. Детальніше див. підрозділ II.8.

[921] ἐπειδὴ βαπτιζόμενοι ὁμολογοῦμεν ἀποτεθνηκέναι τῷ κόσμῳ καὶ ἀποτάττεσθαι τῇ ἁμαρτίᾳ καὶ τῷ διαβόλῳ, *In Rom*. 6:1-5. Пор.: «Якщо ж померлий одного разу (більше) не вмирає, то й ми, поховані з ним і воскреслі з ним, не помираймо гріхами: бо не буває другого хрещення, ані другої смерті Христової», *In Rom*. 6: 9-11.

[922] *In Col*. 7.2: PG 62, 345.

[923] Феодорит, *Ep. 62*. Владислав Водко вважає цей афоризм, що його пов’язували то з Піфагором, то з Епікуром, за Феодоритів девіз.

Мертві тіла живих у Бозі. Якщо у медитаціях платонічної аскетики усяка жива плоть постає майже мертвою (сьогодні живе, завтра мертве)[924], то для близькосхідної традиції, навпаки, властиво споглядати мертве тіло як живе у Бозі (сьогодні мертве, завтра оживе). Саме останній підхід спонукав розмірковувати над останками святих про «благу смерть» (εὐθανασία) [925], — смерть, що перетворює тіло праведника на жадану святиню. Втілення Танатосу — мертве тіло — постає сповненим божественного Еросу.

Справді, у всій християнській традиції (зокрема, в антіохійській) *мертве* тіло святого розглядалося як святиня в тому сенсі, в якому *живе* тіло святого нею ще не було. Безумовно, це аж ніяк не означало, що мертве краще від живого! Адекватно зрозуміти таке парадоксальне ставлення до мертвого тіла допомагають провідні новозавітні й патристичні метафори святості. Якщо подвижники є «атлетами» Христовими, то переможний вінець очікує їх лише наприкінці перегонів (2 Тим. 4:7—8). Якщо святі є «воїнами» Царства Небесного (2 Тим. 2: 3-4), вони не можуть бути впевнені у перемозі над підступним ворогом, поки смерть не поставить крапку в цій боротьбі[926]. Якщо обрані є «пшеницею» Божою, як їх іменує Сам Христос (Мф. 13:24-30), то їхню зрілість визначають жнива: смерть і Останній Суд.

Сказане стосується навіть Ісуса Христа, справжній смисл життя Якого розкрився лише по Його смерті. Як зауважує Золотоуст, «за Його життя всі апостоли, що спілкувалися з Ним, від страху виявились слабкими, зрадили вчителя і розбіглись; а коли Він помер, то не лише Петро і Павло, а й Ігнатій, який не бачив Його… виявили таку ревність, що віддали за Нього свої душі»[927]. Явленість цього Смислу відбивається у життях мучеників —

---

[924] Утім, цей мотив знайомий і Золотоустові: він радить вночі споглядати тіла сплячих домочадців, згадуючи, що всіх нас чекає сон смерті [Frank 2007, p.539].

[925] Цей античний термін цікавим чином дисонує із сучасним поняттям «евтаназії», див. [Морозова, Марченко 2021].

[926] Це переконання стало вододілом між православною аскетикою і духовністю месаліан, які вважали можливим остаточне досягнення безстрастя, яке дозволяє подвижнику вже за життя «опочити на лаврах». Останню ідею було засуджено на соборах 426 і 431 рр.

[927] *In S. Ignat. Mart.* 4: PG 50, 593.

зокрема, того самого Ігнатія Богоносця, який на порозі смерті розглядав себе як достиглу пшеницю, що чекає на жнива: «Живий пишу я вам, охоплений бажанням померти (ἐρῶν τοῦ ἀποθανεῖν)… Я пшениця Божа; хай змолють мене зуби звірів, щоб я став чистим хлібом Христовим»[928]. Звернімо увагу, як тісно сполучаються в його мові, здавалось би, несумісні принципи Еросу і Танатосу (ἐρῶν і ἀποθανεῖν), коли він пише про «Розіп'ятий Ерос»[929], що подолав смерть.

Цей гімн Ігнатія продовжує — уже в третій особі — свт. Іоан Золотоуст, описуючи зустріч мощей святого в Антіохії: «З якими почуттями, гадаєте, вони споглядали ці останки?» Тіло мученика несли на руках від міста до міста – «наче хороброго атлета, що переміг усіх супротивників і, осяяний славою, вийшов з рингу, глядачі одразу піднімають і не дають йому навіть ступити на землю»[930].

Пшениця, уже зовсім готова до жнив: напевно, так почувався і сщмч. Лукіан Антіохійський (+312) напередодні страти, коли, уже не спроможний встати, звершив Євхаристію на власних грудях, наче на мученицьких мощах, і причастився разом зі співв'язнями[931].

В усій християнській антропології смерть є кульмінацією, підсумком і виповненням «земного» життя (теперішньої катастази). Відтак, мертве тіло постає у цій традиції завершеною іконою життя праведника, спорядженою надписом і готовою слугувати вікном поміж світами. З цієї причини християнська агіографія, зокрема, антіохійська, нерідко каже про посмертне чудотворіння святих, які не творили чудес за життя. Два подібних приклади наявні й у антіохійському патерику Феодорита [Canivet 1977, p. 24].

Відповідаючи на кепкування язичників над християнським культом мученицьких мощей, Феодорит детально обґрунтовує цей звичай[932]. Гостру полеміку з цього приводу відображує також проповідь Золотоуста на празник

---

[928] *Ep. ad Rom*. 7.2-4.
[929] Ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται, *Ep. ad Rom*. 7.2.
[930] *De S. Ignat. Mart*. 4: PG 50, 592.
[931] Philost. *Hist. eccl*. II 13.
[932] *Graec. affect. cur.,* 8: SC 57, 310-336.

сщмч. Вавили. Останки цього антіохійського єпископа, страченого за віру в Христа у 250 р.[933], через сто років було перенесено до передмістя Антіохії Дафн*е* й покладено у спеціально збудованому мартирії[934]. Імператор Юліан, зупинившись у Антіохії під час походу проти персів у 362 р., забажав звернутися за пророцтвом до оракула в Дафн*е*, але довідався, що оракул замовк одразу після перенесення мощей мученика (Золотоуст каже про безпосереднє явлення царю Аполлона, який нарікав, що ці мощі заважають йому провіщати долю). Цар розпорядився повернути ковчег із останками Вавили на цвинтар; однак щойно це було зроблено, величезний храм Аполлона згорів[935] — за версією християн, вражений блискавкою[936].

Невдовзі після цих подій Золотоуст виголосив похвалу св. Вавилі. Іоан докоряє Аполлонові, який винайшов нове нечестя, досі нечуване ані в еллінів, ані у варварів, ані у скіфів, — виганяти мерця, що спочиває під землею[937]. «Мертве тіло — не скверна», — каже він, — натомість, «зла воля є мерзотна»[938]. Мерзотним, в очах Золотоуста, є якраз той міф про гонитву бога за німфою, який перетворював джерела Дафн*е* на першорядну «туристичну принаду» для всієї імперії. Що ж до мертвого тіла, воно ніколи не заважало провіщати справжнім пророкам — ані Мойсеєві, який «ніс із собою цілого мерця — Йосифа, і при цьому передбачав майбутнє» (Вих. 13:19), ані Єзекіїлеві, який проголошував пророцтва над горою мертвих кісток і врешті-решт воскресив їх (Єз. 37)[939].

---

[933] Євсевій Кесарійський, всупереч Золотоустові та іншим джерелам, вказує, що він помер у в'язниці (*Hist. eccl*. VI 39).

[934] Це вважають першим зафіксованим випадком урочистого перенесення мощей [Жаворонков 2003].

[935] Пор. монодію Лібанія на святилище в Дафні (*Or*. 60).

[936] Феодорит. *Hist. eccl*. III, 10. Юліан, запідозривши християн у підпалі, «наказав провести особливо суворе слідство і велів замкнути найбільшу церкву Антіохії» Амміан Марцелін, *Рим. іст*., кн 22.13. Пор. [Sandwell 2007, p.57]

[937] Цю догану Аполлонові у 553 р. довелось ставити під сумнів тим єпископам, які підтримали бажання Юстиніана вперше в історії піддати анафемі давно померлих у мирі з Церквою ієрархів – друзів та учнів Золотоуста Феодора Мопсуестійського, Іву Едеського і Феодорита Кирського (хоча щодо останнього це не вдалося), див. підрозділ І.3.

[938] οὐκ ἔστι σῶμα νεκρὸν μίασμα.

[939] *De Babyla*: PG 50, 527-534.

Звісно, це бачення певним чином опирається не лише греко-римському язичництву, але і юдейському остраху перед ритуальною нечистотою мертвого тіла (Лев. 21:1). І все ж, погляд на мертве тіло як на таке, що очікує воскресіння, є посутньо біблійним (проповідник не дарма обстоює його саме пророчими та історичними наративами Танаху). Цей погляд, істотно властивий гебрейському Писанню[940], поставав головним каменем спотикання для греко-римських язичників ще від часів Павлової проповіді в Ареопазі[941]. Це несприйняття, безумовно, лишалося актуальним і в часи Феодорита, який доводив язичникам воскресіння мертвих медичними рефлексіями щодо «природи зародків і першого утворення людей», в руслі античної натурфілософії. Детально продемонструвавши незбагненність процесів запліднення і розвитку ембріона, він вводить образ воскресіння як другого народження:

Віруй, що земля — материнська утроба (γαστέρα), гроб — лоно (μήτραν), а цей мізерний порохоподібний (χνοῶδες) залишок тіла — сі́м'я єства. Цей залишок, будучи цілком непомітним для всіх людей, є видимим для Бога, і ніхто не уникне цього Ока, бо *в Його руці кінці землі* (Пс. 94:4, *VXX*)… Йому неважко побачити те, що в руці.

Богу, Який словом створив усе з нічого, тим більш неважко відтворити зруйноване і розпорошене смертю[942].

У руці Божій — на цьому образі засновує свою аргументацію шанування мощей святих і преп. Іоан Дамаскін. «Що дорогоцінніше, ніж бути *в руці Божій*? Адже Бог є життя і світло, і ті, що перебувають в руці Божій, перебувають у житті й світлі»[943]. Дамаскін стисло підсумовує всі основні

---

[940] Хоч це заперечували його еллінізовані читачі, як-от секта садукеїв (*цедоким*), з якою на цю тему полемізував Ісус (Мф. 22:23 - 33).
[941] Саме на цьому афіняни увірвали проповідь апостола: *Як почули ж вони про воскресіння мертвих, то одні насміхатися стали, а інші казали: Про це будемо слухати тебе іншим разом* (Діян. 17:32).
[942] *De prov.,* 9: PG 83, 737.
[943] *De fide orth*. 88: PG 94, 1164.

антіохійські інтуїції щодо статусу смерті. Смерть святих — просто сон. Святі й по смерті лишаються «одушевленими тілесними оселями Божими». Вони живі і «з дерзновенням стоять перед Богом». Адже після того як «Саме життя» скуштувало смерті, «спочилих у надії на воскресіння і з вірою в Нього ми не називаємо мертвими»[944]. Тобто християни вшановують тіла спочилих святих тому, що ці тіла радше *живі*, аніж *мертві*. Засвідчуючи бездіяльність смерті, вони продовжують чинити справи милосердя, до яких святі були схильні за життя (ба й роблять це ще більш явним чином, ніж за життя).

Отже, ревне шанування антіохійськими християнами останків святих — без перебільшення, першорядний елемент їх побожності. Воно безпосередньо означає відмову розглядати смерть у категоріях природного звільнення душі від застарілого одягу тіла. Смерть — не облишення людиною чогось, чим вона тимчасово *володіла*; навпаки, це тимчасове розставання двох частин людського єства, обидві з яких були і *є* цілою людиною[945]. В такій перспективі смерть не є ані нормальною, ані природною — це глибоко парадоксальне явище. Але парадокс смерті, переможеної Життям, викликає у філософа не так жах, як зачудування і благоговіння. Адже навіть смерть, кульмінація сил розділення, що панують у нинішньому віці, виявляється безсилою розділити сполучене рукою Творця двоїсте людське єство.

Присвячуючи своє *Дружнєє посланіє* «і мертвим, і живим, і ненародженним», Т. Г. Шевченко мав на увазі ту єдність людського роду, над якою не владні *ні смерть, ні життя… ні теперішнє, ні майбутнє* (пор. Рим.8:38). У своїх рефлексіях про смерть, як і в інших темах, антіохійські богослови лишалися вірними цій єдності людства. Живі, мертві й ненароджені разом перебувають перед лицем Божим, у Його руці, а «Йому не важко побачити те, що в руці». У цій перспективі, навіть вроджений матеріалізм і

---

944 *De fide orth*. 88: PG 94, 1165.

945 Пор. зіставлення Мануссакісом онтологічного погляду: *я є тіло* і епістемологічного погляду: *я маю тіло* [Manoussakis 2006, p.140-141].

своєрідний екзістенціалізм антіохійців не перетворювали для них смерть на незбагненну безодню абсурду.

Попервах єдиною відповіддю сирійців на абсурд явища смерті було суто персоналістичне бачення смерті — і безсмертя — як унікального Божого дару кожному віруючому (Татіан, сщмч. Ігнатій). Але вже з II ст. антіохійське розуміння смерті ставало дещо більш універсальним. На таїну смерті антіохійці дивляться то спокійно і зважено, подібно Феофілу, Діодору, Феодору і Феодориту, — як на природну властивість занепалого єства; то злегка зневажливо, подібно Золотоусту, — як на суворого педагога, уже не страшного для дорослої людини; то захоплено, як сповнені Божественного Еросу Ігнатій і Лукіан та інші антіохійські мученики й мучениці. Але за різноманіттям цих почуттів і деякими розбіжностями теорій стоїть спільне засадниче припущення: смерть є не кінцем, а переходом, причому не переходом від тілесності до духовності, а переселенням від нинішнього *життя у тілі* до прийдешнього *життя у тілі*, «життя згідно воскресінню» (словами св. Ігнатія). Цей інтервал поміж *життям* і *життям* є, словами свт. Іоана, всього лише сном, «тривалішим за звичайний».

Висновки до другого розділу

На попередніх сторінках ми придивилися до окремих вимірів антіохійського християнського світовідчуття. Це світовідчуття доглибно відрізняється від звичніших нам форм православної духовності — насамперед, духовності Александрійської школи. Внаслідок історичних причин, частково розглянутих у Розділі І, платонічне александрійське світосприйняття посіло настільки вагоме місце у християнській культурі, що великою мірою було ототожнене з християнством як таким. Натомість відмінні від нього антропологічні інтуїції Антіохійської школи часто-густо представляють плутають із мирським, секулярним, ба й антиклерикальним гуманізмом. І це непорозуміння сьогодні практично н*і*кому заперечувати, адже Антіохійський богословський осередок припинив своє існування внаслідок фізичного знищення Столиці Сходу і практично не залишив безпосередніх спадкоємців внаслідок знецінення та маргіналізації його вчень у візантійському контексті. Тому навіть якщо ідеї антіохійців виринають знову в сучасній богословській думці, дуже мало хто усвідомлює їхню історико-філософську генеалогію.

Обговорюючи ці специфічні християнські інтуїції Антіохійської школи, ми часто розглядали їх на контрастному тлі платонічної антропології. Це не має створювати враження, буцімто перші подаються як «правильні» і «справжні», а другі — як «хибні» та «оманні»; автор далекий від такого погляду. Висвітлюючи одну із менш знайомих граней християнської думки та уяви, ми прагнули показати множинність християнських філософій, чи то життєвих світів (*в домі Отця Мого осель багато*, Ін. 14:2). Хоча мейнстрім візантійської філософії засновувався на декількох різних версіях середнього платонізму та неоплатонізму, своєрідний християнський аристотелізм Антіохії теж є повноправним варіантом розвитку патристичної думки.

Парадокс антіохійської антропології полягає в тому, що школа, яка ніколи не претендувала на новаторство, а лише сполучала давні близькосхідні

(біблійні та язичницькі) світоглядні інтуїції з античними філософськими й риторичними методами (уже християнізованими чи доти ще не освоєними християнами), на перехресті цих контекстів отримала дуже оригінальне бачення людини. Його новизна зумовлена, понад усе, подивом перед таїною людини, одночасно причетної цілком різним реальностям — клопотам дочасного життя і безкраю вічності, дикості звірів та словесності Бога, фізичним законам та духовній свободі. Авжеж, ця двоїстість впадала в очі не лише антіохійцям. Але більшість інших патристичних шкіл однозначно розставляли пріоритети на користь інтелектуального, безплотного і вічного, охоче жертвуючи чуттєвим, матеріальним, дочасним і соціальним. Натомість для Антіохійської школи найціннішим видавалося якраз поєднання цих начебто несумісних вимірів. Тому її діячі не вважають малоцікавими для християнина такі практичні сторони людського життя, як фізіологія, сімейне життя, соціологія, економіка, екологія тощо. Водночас антіохійцям даремно закидають зацикленість на земному і байдужість до духовного: їм не чужий містичний погляд на дійсність. Однак їм властиве споглядання іншого світу *всередині* теперішнього, в гущі повсякденності, — погляд на реальність, який Герхардус Вос назвав «інавгурованою есхатологією», а о. Пантелеймон Мануссакіс позначає як «*ще ні* всередині *тепер*». Яскраве взаємонакладання світів у сирійському християнстві, отже, недарма іменують *містичним матеріалізмом*.

У світлі цього містичного матеріалізму всі звичні топоси християнської думки набувають дещо інших абрисів — іноді непомітно, а іноді й дуже явно. Наочним показником тут є центральна для християнської антропології категорія *образу Божого,* який визначає людську гідність. Більшість отців Церкви, як грецьких, так і латинських, вбачають образ Божий у тих чи інших *духовних* сторонах людини (розумність, словесність, панування тощо). Тим самим вони ототожнюють людську гідність із невидимим і безсмертним у людині, великою мірою поступаючись питанням про гідність тілесного життя, про цінність вразливого і піддатного стражданням. Натомість антіохійські

богослови, тримаючись традиції свт. Іринея Ліонського, рішуче відкидають це спрощення. Традиційно дистанціюючись від «антропоморфізму», тобто редукції образу до самої лише тілесності, вони все ж не приймають і концепції невидимого образу (на їхню думку, апріорно абсурдної). Розташування образу Божого *поміж* видимим і невидимим у людині забезпечує їм простір для маневрування, необхідний, щоб уникнути інтелектуальних пасток, пов'язаних із кожною з полярних позицій (чи то грубий сексизм, чи піднесена зневага до тілесності). Але ще важливіше те, що антіохійська антропологія спонукає до пошуків людської гідності не десь подалі від повсякденного життя, а в осерді власної екзистенційної ситуації, не поза тілом, а всередині свого тіла, *в собі*. «Отже, будьмо в собі!» — цей імператив Іоана Золотоуста приймати себе, цінувати своє єство *усе цілком* як дар Творця, можливо, є головною антропологічною максимою Антіохії. Це антропологічне бачення невіддільне від ключової антіохійської христологічної метафори – метафори «оселі Логоса».

Благоговіння перед цілісністю людини дається взнаки у антіохійському осмисленні всього людського життя — та навіть смерті. Смерть часто постає у християнській літературі як жадане звільнення чистого духу від «пут» тілесності. В Антіохії смерть теж асоціюється зі свободою – але не від тіла, а від житейських обставин. Водночас антіохійське богослов'я великою мірою віднімає у смерті її косу («смерте, де твоє жало?» — вигукує у пасхальному посланні Золотоуст). Не спроможна насправді розділити двоїсте людське єство, поєднане Богом і спасенне Христом, вона виявляється всього лиш тимчасовим сном тіла в очікуванні ранку загального воскресіння. Ревно вшановуючи мощі своїх мучеників, антіохійці аж ніяк не підносили мертве понад живим, — навпаки, вони виражали віру в нездоланність життя та примарність смерті (хоча рядові віряни могли поєднувати таке християнське бачення з архаїчними забобонами і марновірством). Антіохійські богослови, успішно приручивши смерть, «працевлаштували» її у своїй розвиненій соціальній думці — як чинник суспільного життя, *мотиватор* і, водночас,

демотиватор усякої цивілізаційної активності. Смерть – а не первородний гріх – є спадком Адамового переступу, і саме вона підштовхує людину до гріха, заганяючи її в круговерть житейської метушні. Але вона ж постійно майорить на екзистенційному обрії як двері поміж двома станами (*катастазами*) людського буття — нинішнього життя *в тілі* і життя *в тілі* по воскресінні. Тому пам'ять смертна – найкращий педагог «свободи, що є в нас» і автентичний критерій значущості земних справ.

«Свобода, що є в нас» та її співвідношення із зовнішньою свободою становить один із найгостріших сюжетів антіохійської думки. Проникливі аналітики соціальної нерівності й борці з рабством — фізичним і психологічним, антіохійці, в певному сенсі, випередили думку Геґеля, а також залежні від неї Франкфуртську школу і школу О. Кожева. Хоча історично рабовласництво нерідко зверталося за виправданням до Біблії, антропологія Антіохійської школи виключає усякі «благочестиві» обґрунтування рабства: не існує такої ціни, за яку можна придбати образ Божий. У цьому ж дусі благоговіння перед гідністю людини схоласти на кшталт Феодорита і Дамаскіна дбайливо відгороджували простір людської свободи (та відповідальності) від усіх виявів природної необхідності, зовнішнього примусу, долі — і навіть Божественного керування. А натхненні проповідники на кшталт Ігнатія і Золотоуста, виборюючи *зовнішню* свободу і свободу сумління кожної людини, водночас наголошували на *внутрішній* свободі, перед якою безсилі усякі зовнішні обставини. Жодна *зовнішня* сила не здатна стримати вільну людину; але справді вільна людина чинить згідно з *внутрішнім* відчуттям міри. Дух свободи народжується зсередини — цим переконанням Григорій Сковорода радше за все зобов'язаний Антіохії.

Одним із видатних проривів Антіохійської школи є рішуче подолання класичної дихотомії теорії (споглядального життя) і практики (діяльного життя). Золотоуст, Феодорит та інші автори різко засуджують типову для античності демонізацію фізичної праці. Різноманіття мистецтв і ремесел, взаємна користь праці та обміну ресурсами є для них невичерпним джерелом

натхнення, втілюючи Премудрість Художника-Бога. Однак із цього антропологічного споглядання антіохійські мислителі роблять ледве не протилежні політично-економічні висновки. Феодорит оптимістично оцінює торговельні відносини у пізньоримському суспільстві, описуючи їх практично як розвинутий капіталізм: складну систему обмінів, у якій безмежні апетити заможних мимоволі збагачують бідних. Натомість Золотоуст сприймає сучасні суспільні реалії радше песимістично і прямо закликає християн, в порядку експерименту, перейти до комуністичного способу життя за взірцем первохристиянської громади. Його «волонтерська» концепція комунізму, не передбачаючи жодного примусу згори, яскраво відрізняється від інших комуністичних утопій, від Платона до неомарксизму. На жаль чи на щастя, цей заклик так і не був почутий широкими колами вірян — але все ж Іоан послідовно прагнув втілити найкращі з комуністичних принципів бодай у літургійному житті Церкви.

Золотоуст, якого традиція асоціювала з постанням урочистої візантійської літургійної відправи, сам уперто ототожнював кожну Євхаристію зі скромною вечерею галілейських мандрівників. Літургія важлива для антіохійців не так її піднесеним символізмом, як її об’єднавчим потенціалом: у ній вся громада — від аристократів до рабів і злидарів — стає однією родиною. Відродження Золотоустом спільних благодійних трапез після Євхаристії мало на меті не лише повернення до ранньохристиянської «агапи» і античного інституту «літургії» («роботи для народу»), — воно також мало унеможливити взаємне ігнорування вірян за рамками служби. Богослужіння *упразняє* (κατάργεω) суперечність спеціалізацій, прірву між теорією і практикою, фізичною та інтелектуальною працею. Більше того, Євхаристія сполучає відпочинок і труд (*otium* і *negotium*). Адже вона долучає до динамічного спокою Бога, Якому *відпочинок від усіх діл* (Бут. 2:3) не заважає нескінченно *творити все нове* (Одкр. 21:5). Отже, Антіохія, що відіграла визначальну роль у формуванні всієї православної літургіки, цінувала богослужіння насамперед як двері сучасності, розчахнуті для Христа

і Його вічного світу, як простір для прийдешнього всередині повсякденності, простір реалізації «свободи, що є в нас» і поміж нами.

Педагогіка «свободи, що є в нас» тісно пов'язана з антіохійським розумінням створення людини. На думку Іринея, Феофіла, Феодора та інших авторів, людину створено *недовершеною*: ані смертною, ані безсмертною, вільною самостійно обирати себе і свій шлях, реалізуючи свою свободу. Ця ідея творчої недовершеності зумовлює особливу увагу антіохійців до феномену дитинства, що якнайбільш унаочнює *досконалість незавершеного*. У педагогічному дискурсі Антіохії постійно сусідують аристотелічна метафора «чистого аркуша» і платонічна метафора «міста-фортеці». Перша з цих метафор унаочнює важливий для Антіохії вимір діалогічної відкритості, чутливість до голосів зовні та водночас волю до просвіти. Натомість друга метафора, розглядаючи внутрішній світ дитини як складний, безконечний і незбагненний Божий задум, виражає зв'язок антіохійської педагогіки з християнським ідеалом ісихії, із виміром самозаглиблення. Чутливість до внутрішнього голосу постає тут не менш важливою, ніж відкритість до голосів зовні. Мирне співіснування цих протилежних педагогічних підходів є важливою парадигмою для сучасної педагогіки та гуманітарних наук загалом, адже воно виводить за межі звичної нам конфронтації ідеалів «уваги до себе» і «соціального служіння». Інтроспекція, важлива для православного персоналізму, дивним чином виявляється сумісною з відкритістю до інших, на якій акцентує школа діалогу. Пошук істини в антіохійському осередку спирається, таким чином, на рідкісні, але незамінні моменти співзвучності між голосом власного серця і голосом ближнього. Саме це продемонструвала підготовка до Халкідонського Собору, коли антіохійці та александрійці в напруженій, але конструктивній полеміці нагадували «другові забуту ним пісню його душі» — яку їм врешті-решт вдалося артикулювати у вигляді, впізнаваному для всіх Церков.

Антіохійське розуміння «уваги до себе» наочно виявляється і в психіатричному дискурсі цієї школи. Сучасне відкриття творів Золотоуста і

Феодорита як психотерапевтичних трактатів, укорінених в античній філософії, є новим ракурсом сприйняття їхніх проповідей та листування. Проаналізовані нами Феодоритові методи боротьби з депресією (*атюмією*) включають численні запозичення з психотерапії скептиків: насамперед це утримання від судження, відмова від (песимістичних) вердиктів відносно свого становища, індивідуальний підбір «психагогом» словесних ліків для кожного пацієнта. Але водночас Феодоритові властивий питомо християнський акцент на надії та терапевтичній ролі літургійного життя, яке вводить вічне у канву повсякденності. Водночас сама тематизація депресії як *атимії* (а не *акедії*, як у Євагріанській традиції) характеризує цю патологію як брак пристрасного потягу до життя. Уже одне визначення атюмії як патологічного стану, за контрастом, виявляє антропологічний ідеал Антіохійської школи. Цей ідеал, який виражають терміни *евтимія* (благодушністість, бадьорість), *тимідія* (радість сердечна) та *протимія* (ревність, дбайливість), помітно контрастує з євагріанським ідеалом *апатії* (безпристрасності). В його осерді радість від життя як такого, зачудування створеним світом, вдячність за очевидне і неочевидне — як за явні дари, так і за незбагненне Боже керування, надія на майбутнє і віра в можливість людського щастя за будь-яких обставин. Тому запроваджене українським богословом О. Філоненком визначення «людина вдячна» (*homo gratificus*) — можливо, найбільш влучна характеристика *homo Antiochenus*.

Полярність вічного і минущого виражалася у працях антіохійців також як антиномія шлюбу і безшлюбності, множинності та усамітнення, обидва полюси якої є незамінними для суспільства. Золотоуст, яскравий апологет чернечого способу життя, водночас відомий як перший із отців Церкви, що дав обґрунтування таїнству шлюбу і чимало зробив для християнізації інституту сім'ї. Антіохійці розглядають обидва цих шляхи як повноцінні можливості для розкриття особистості і в різні способи обминають «онтологічний» бар'єр між ними. Християнська думка нерідко впадала в дуалізм, протиставляючи монахів, як «земних ангелів», простим смертним. Антіохійська школа загалом

не відкидає цей містичний вимір чернечого покликання. І все ж вона у різні способи уникає «онтологічного» дуалізму всередині громади вірних — зокрема, приміряючи образ «земних ангелів» на *всіх* християн, як потужну парадоксальну метафору. Її богослови послідовно спонукають *мирян* наслідувати ангелів і надихають *монахів* на служіння іншим людям. Завдяки цьому чернецтво в цій школі стає саме *антропологічним* (а не «ангелологічним») ідеалом. Плоди святості, на думку антіохійців, вирощує не лише пустеля, а й місто. «Легко жити у світі згідно з його поняттями, легко наодинці жити відповідно до власних понять, але справжньою величчю володіє той, хто посеред натовпу зберігає в бездоганній свіжості незалежність самотності», — ці слова Ральфа Волдо Емерсона цілком можна докласти до самітників антіохійської околиці, які провадили життя в пустинних горах, але за потреби втручалися у життя міста, реагували на актуальні політичні події і різнобічно підтримували городян.

Євангельський імператив служіння ближнім виразився, зокрема, у суто антіохійській максимі *філоксенії* — відкритості до гостей, прибульців, чужинців, незнайомців, диваків, сторонніх (усіх, кого грецька мова позначає словом ξένος). Амбівалентне становище людини як гостинного господаря, готового будь-якої миті перетворитися на мандрівника і чийогось гостя (чи навпаки), постає в Антіохійській школі антропологічним ідеалом. Турбота про чужинців була одним із важливих служінь Антіохійської Церкви. У цій християнській гостинності знаходила своє продовження антична *проксенія* — розвинутий інститут піклування про гостей з інших полісів. Однак християнська *філоксенія* не обмежувалася цією буквальною допомогою. Вона в різних смислах закликала до апріорної пошани до незнайомого, спонукаючи віднаходити в обличчі Іншого риси самого Христа, Який «приходить голим, потребуючи даху».

Ідеал гостинності відбиває суть самої Антіохійської школи як «обопільно дивної» — школи, що завжди лишалася семітським «гостем» у контексті грекомовного Риму, але і в сирійсько-перському світі теж часто

сприймалася в ролі елліністичного «чужинця». Можливо, саме цей досвід меншості, маргінальності, іноземності та гостинності зумовлює на диво сучасне (чи то постсучасне) звучання антіохійських розробок у царинах антропології і соціології. Однак розглянуті в цьому розділі мотиви виявлялися на диво співзвучними і середньовічним та ранньомодерним читачам послань із Антіохії. Слов'янським і, зокрема, українським спадкоємцям скарбів антіохійської філософії буде присвячено два наступних розділи нашого дослідження.

РОЗДІЛ 3
РОЛЬ АНТІОХІЙСЬКИХ ДЖЕРЕЛ У РОЗВИТКУ СЛОВ'ЯНСЬКИХ КУЛЬТУР

Наступні два розділи є дерзновенною спробою патролога-візантиніста зануритись у суміжні царини славістики та україністики в пошуках тих таємничих зв'язків між культурами, які більше впадають в очі з візантійського боку. Авжеж така «вилазка» не може претендувати на жодну вичерпність: цей огляд окремих цікавих сюжетів радше є запрошенням до діалогу і дальшого спільного дослідження.

На відміну від первинно монологічної грецької культури [Cassin 2013, p.52], християнські культури слов'ян одразу будувалися довкола перекладу. Цю рису вважають одним із головних дарів місії свв. Кирила і Мефодія [Аверинцев 1988, с.63-64], — але вона може бути й давнішою. Нам відносно добре відома величезна роль греків у місії серед слов'ян. Але значно менше уваги приділено факту, що в процесі (процесах?) християнізації слов'яни відкривали для себе не тільки грецьку культуру, а й інші джерела, насамперед близькосхідні — гебрайські, сирійські, коптські тощо. Серед них сирійський вплив займав, можна сказати, непропорційно велике місце у формуванні усіх слов'янських культур.

Орієнтація на арамейське християнство могла виражати прагнення молодих слов'янських Церков до культурної емансипації від «вічного царства» ромеїв [Б. Успенский 1996]. Звичайно, долучення до візантійської ойкумени дорівнювало європейському вибору, що виводило молоді слов'янські держави – зокрема, Русь – на міжнародну арену. Але водночас візантійці настільки тісно ототожнювали християнство взагалі зі своєю грекомовною ортодоксією, що «варварські» народи, долучаючись до цієї орбіти, неусувно мали відчувати певний комплекс меншовартості. Це зумовило гостру потребу в парадигмі православ'я, яке *сусідує* з грецьким, —

нероздільно, але також і незлитно. Цілком імовірно, що давня православна культура Сирії поставала в їхніх очах такою парадигмою плюральності: канонізовані греками сирійські святі начебто належали — і водночас не належали візантійському світові, зберігаючи виразну самобутність. Саме так хотіли бачити себе поруч із Константинополем і слов'янські Церкви. Символічне самоотожнення слов'ян із арамеями доходило аж до плутанини слів «сурский» і «руский» у низці рукописів [Б. Успенський 1996].

Домінування сирійського християнства серед слов'ян, начебто незнайомих із арамейськими мовами, видається загадковим. У науці існує три основних взаємодоповнюваних пояснення цієї таємниці.

- новітня теорія про безпосередній вплив на слов'ян сирійської словесності;
- знайомство слов'ян із сирійським християнством через два лінгвістичні кордони: сирійсько-грецький і грецько-слов'янський;
- нарешті, очевидний і масштабний вплив на слов'ян сирійської, але грекомовної Антіохійської школи.

Побіжно оглянувши два перших пояснення, ми зупинимось на третьому, досі явно недооціненому. Адже факт антіохійського впливу на слов'янські традиції здавна відомий науці, але його розглядають, як правило, у контексті візантійської традиції. Це залишає в тіні суто сирійські риси цього визначального впливу, що позначився на всіх слов'янах.

3.1. Безпосередній сирійський вплив на слов'ян?

«Твердо відомо, що перша хвиля християнізації [Болгарії і Русі]прийшла з Візантії…у 860 р.» — це висловлювання Ґерхарда Подскальського[946] ще й зараз видається самоочевидним. І все ж аксіома вітчизняної історії про грецьке походження християнства на Русі дедалі

[946] Із праці 1982 р., рос. пер.: [Подскальский 1996, с.22]; Френсіс Дворнік (1962), звертаючи увагу на діяльність серед слов'ян франкських, римських та ірландських місіонерів, все ж вважає візантійський вплив провідним навіть у західних слов'янських державах [Дворнік 2005, с. 2-3].

наполегливіше проблематизується окремими фахівцями. Численні згадки ранньовізантійських проповідників про віруючих у Христа скіфів, сарматів та склавинів породили в науці маловірогідні припущення про християнізацію слов'ян уже в перші століття нової ери [947].

Дедалі більшою кількістю аргументів обростає гіпотеза про первинну християнізацію слов'ян проповідниками з Близького Сходу. Вчених здавна спантеличувала згадка у Житії Кирила-Константина (розд. 3) про те, як майбутній апостол слов'ян під час хозарської місії 861 р. знайшов у Херсонесі «Евангѣльє і Псалтырь, *руськы писмены писано*». Зустрівши носія цієї мови, Кирило й сам опанував її («силу рѣчи приимъ»), — і лише згодом пішов винаходити абетку для слов'янської мови. Численні інтерпретатори цього парадоксального уривка висунули три основні пояснення: 1) візантійський місіонер натрапив на письмо давніх «русів», на основі якого згодом уклав свою абетку; 2) Кирилу трапився під руку готський переклад Біблії IV ст.; 3) це місце є опискою копіїста (*lapsus calami*), який написав «роуськы» замість «соурськы», тобто сирійські. Остання гіпотеза[948] сьогодні вважається найбільш переконливою [Флоря 1981]. З неї випливає, що однією з мов, якими володів поліглот Кирило, була (класична) сирійська.

Вже з XIX ст. вчені з різних країн[949] почали висловлювати перші несміливі здогади про безпосередні зв'язки слов'ян із різними близькосхідними культурами — зокрема, про імовірні ранні переклади на слов'янську з гебрайської, грузинської, вірменської [950]. М.О. Мещерський, доводячи наявність домонгольських слов'янських перекладів з івриту, що доти вважалося нонсенсом, зокрема, вказував на «близькість до єврейської

---

[947] М. Брайчевський цитує Афанасія Александрійського, Іоана Золотоуста, Феодорита, Євсевія Кесарійського, Созомена і низку інших. Але радше за все ці автори могли мати на увазі кримських готів [Брайчевський 1988, с. 12-15].

[948] Її обстоювали Андре Вайан [Vaillant 1935], Роман Якобсон [Jakobson 1943] і Борис Успенський (1979).

[949] Порфірій Успенський [П. Успенский 1877], Олександр Григор'єв [Григорьев 1913], Francois Nau, Andre Vaillant, Роман Якобсон [Jakobson 1939-1944].

[950] Пор. статтю у друці: Lourie, "Syrian Shadows behind the Back of Cyril and Methodius: Vaillant-Jakobson's Hypothesis Revisited".

культури головного осередку руської просвіти XI-XII ст., Києво-Печерського монастиря» [Мещерский 1956, с.64, 88]. Згодом дослідниця болгарського християнства припустила, що, крім грецьких і латинських проповідників, «країною мандрували також місіонери інших конфесій» — малоазійські павлікани та вірмени [Sansterre 1982, p. 384-388]. І все ж, «єдиною орієнтальною християнською культурою, яка залишила більш, ніж випадковий відбиток на найперших слов'янських християнських традиціях» вважають саме культуру сирійців, чи, можливо, «декілька відмінних сирійських культур» [Lourié 2015, p. 161].

Теорію близькосхідних впливів на слов'ян найбільш систематично розробляє нині В.М. Лурьє. Він стверджує, що «справу кирило-мефодіївської місії слід розглядати як адаптацію трудів більш ранньої сирійської традиції», яка досягла протоболгар у VII ст. Причому, цю ранню сирійську традицію Лурьє вважає не халкідонською (тобто не греко-православною), а монофізитсько-монофелітською. Дослідник має на увазі конкретну течію середини V - VII ст. — послідовників Павла Бет-Уккаме, званих «павліанами», що походили від севіріан, але не приєдналися до яковитів (сирійських монофізитів)[951]. Одним із провідників цієї Церкви був Іоан Ефеський — автор, що вперше в історії вживає термін «славінія» і описує слов'ян. У VII ст., на час гаданої слов'янської місії павліан, ця традиція встигла перейти від монофізитства до монофелітської редакції діофізитства [Lourié 2018]. Таким чином, за логікою Лурьє, слов'яни вперше дізналися про християнську віру від сирійських монофелітів, а вже потім місія Кирила і Мефодія узгодила їхнє віросповідання з догматикою VI і VII Вселенських Соборів.

Для підтвердження цієї теорії Лурьє залучає численні дані попередніх та власних досліджень. Наведемо декотрі з його аргументів:

1. В арабських мусульманських географів простежується тенденція приписувати слов'янам суто сирійські віросповідання — яковитство або

[951] Ця традиція стала державною релігією в Нобатії.

несторіанство. Приміром, Аль-Масуді у трактаті 943 р.[952] ділить слов'янських «царів» на язичників (до них він відносить і русів) та тих, що «дотримуються віри християн згідно з яковитськими поглядами»[953].

2. Про діяльність серед болгар сирійської монофелітської місії опосередковано свідчать матеріали VI Вселенського Собору (680-681 рр.)[954]. З плодами цієї місії Лурьє пов'язує хрещення хана Тервеля, розглядаючи його як монофеліта[955].

3. У ранній болгарській архітектурі[956] помітні структурні впливи західносирійської архітектури[957].

4. Зауважуючи очевидну відмінність глаголиці від грецького письма, Лурьє пропонує повернутися до ідей про її походження зі східнохристиянських абеток (передусім, арамейської чи грузинської).

5. Центральне місце у міркуваннях дослідника займає гіпотеза, що окремі християнські тексти було перекладено слов'янською безпосередньо з сирійської, причому задовго до грецької християнізації [Lourié 2015]. У низці спеціальних статей Лурьє аналізує мовні аномалії цих пам'яток.

6. Крім того, деякі слов'янські пам'ятки також містять опосередковані свідчення про давні переклади з сирійської: наприклад, у передмові до слов'янського Євангелія IX ст. автор (імовірно, св. Кирило)

---

[952] *Золоті копальні й розсипи самоцвітів*, 34.

[953] Як вказує Лурьє, «Більшість арабських географів слідують Аль-Масуді, часто поєднуючи "яковітство" з "несторіанством" (протилежним віросповіданням, але теж сирійським!) Або навіть замінюючи "яковітство" "несторіанством", але відомості про несторіанство слов'ян простежуються глибше XI століття, і вони наводяться авторами, які писали з чужих слів».

[954] А саме участь сирійського монофеліта Костянтина Апамейського у 16-й сесії Собору в серпні 681 р. та натяк імператора на стратегічне значення участі в Соборі іпостратига Фракії Феодора.

[955] «Мог ли Тервель быть христианином, но неправославным? — По крайней мере, это не мешало бы его отношениям с императором Львом III, который со времен службы на Кавказе был под влиянием монофизитов-армян» [Лурье 1996, с.37-38].

[956] Храм у Джанавар-тепе VI ст., Золота церква у Преславі.

[957] такі як специфічна вима для читання Святого Письма в центрі наоса [Lourié 2018].

виправдовується за використання якогось давнішого «неправовірного» перекладу[958].

7. Порівняння літургійних календарів начебто вказує на ранні слов'янські культи нехалкідонських святих (як-от Ахікара), згодом заміщені візантійськими святими [Lourié 2013].

8. Ще одним натяком на сирійський вплив є поширення у слов'ян письма пташиними перами, незнайомого візантійцям, які писали тростинками (стилосами). Хоча сирійці теж переважно писали тростинками (каламом), з VI по X-XI ст. у них побутувало і перо. Одне темне місце *Солунської легенди*, згідно з реконструкцією Лурьє, каже якраз про жмуток наточеного пера для письма, принесеного вороном перекладачеві[959].

Безпосередні переклади з сирійської. Отже, Лурьє вважає, що саме з арамейської мови було перекладено слов'янською такі твори, як *Пісня пісень* (музейний список), «руську» *Есфір*, *Повість про Акира Премудрого*, цикл про Соломона, *Благословення Якова*, *Слово блаженного Зоровавеля*, *Життя Мойсея*, *Солунську легенду*, *Слово Єлевферія про 12 п'ятниць*, *12 сновидінь Шахаїші*, *Йосипон*[960]. Декотрі з «підозрюваних» вченим пам'яток мають спільне походження з буддійськими легендами та іншими східними творами.

Як висновував ще Іван Франко, названі апокрифи східного походження (які він вважав грецькими та гебрайськими) «здобували собі широку популярність, їх переписували, читали вголос і переказували усно, так що згодом їхні мотиви увійшли до складу народної фантазії, стали темою нових повістей, казок і навіть народних пісень» [Франко 1981][961]. Саме ці апокрифи, які «не мали цього німбу святості», притаманного біблійним

---

[958] Вайян вважав, що автор мав на увазі сирійський переклад, але Лурьє впевнений, що йдеться про більш ранній слов'янський переклад із сирійської.

[959] Про це йде мова у статті, що готується до друку: Lourie, "Syrian Shadows behind the Back of Cyril and Methodius: Vaillant-Jakobson's Hypothesis Revisited".

[960] На таку думку наводять сліди арамейської лексики, ідіоматики тощо.

[961] Ще в XVII-XVIII стт. їхні сюжети ходили в народі у різноманітних фольклорних варіаціях, рукописи яких, зібрані по різних парафіях України, Франко згодом видав у п'яти томах [Франко 1896-1910].

текстам, були найкращим натхненням до вільного перекладу і редагування, «на них розум православних слов'ян, а отже, і русинів, наче робив перші кроки літературної творчості» [Франко 1981]. На основі подібних текстів у Болгарії та на Русі виникали самостійні збірники, на кшталт *Палеї Толкової*, яка містить численні уривки апокрифів.

Хоча аргументація Лурьє часто спирається на непевні припущення, реконструйовану ним картину християнізації слов'ян неможливо скидати з рахунку, хай би як вона суперечила усталеним уявленням. Зокрема, теорія Лурьє добре узгоджується з гіпотезою Сергія Іванова, що першими проповідниками християнства серед слов'ян були не офіційні посланці візантійського двору, а навпаки, «активісти» із середовища мандрівних ченців, які не зовсім вписувалися в структуру імперської Церкви [Ivanov 1996]. Такими мандрівними проповідниками цілком могли бути представники маргінальних, гетеродоксальних течій християнства, на кшталт сирійських монофелітів, про яких веде мову Лурьє.

Адам, що розмовляє сирійською. Одним із яскравих виявів благоговіння слов'ян перед сирійською культурою є уявлення про сирійську як прадавню мову, мову духів і первозданних людей (*lingua adamica*). Не дивно, що уявлення про сирійськомовного Адама було поширене серед самих сирійських авторів [Бобрик 1988]. Не дуже дивно, що воно також часто зустрічається в зоні безпосереднього впливу сирійської традиції, як-от в Ефіопській Церкві, а також у пам'ятках сирійського походження, на кшталт *Одкровення* псевдо-Мефодія Патарського (690-ті). Більш дивно, що ця міфологема зустрічається у широкому колі слов'янських джерел від Чорноризця Храбра до протопопа Аввакума в XVII ст. [Бобрик 1988]. Приміром, апокрифічні слов'янські *Питання-відповіді* Єфрема Сиріна до Василія Великого стверджують, що Господь судитиме людство сирійською мовою [Lourié 2018]. Сирійською, на думку слов'янських джерел, спілкуються безплотні духи, зокрема, біси [Успенский 1996; Urbainczyk 2000].

Проблема полягає в тому, що візантійська культура, яка, безперечно, була основним джерелом для слов'янських християнських культур, не поділяла уявлення про сирійську як мову Адама (*lingua adamica*). На думку візантійців, Адам розмовляв гебрайською. Ледь не єдиним грекомовним автором, що вважав Адама сирійськомовним, є Феодорит Кирський. У своїх *Тлумаченнях на Книгу Буття* Феодорит стверджує, що найдавнішою мовою є сирійська[962]. Гебрайська не є первозданною мовою людства, вона розвинулась згодом як сакральна мова, «не природна, але та, яку вивчають»[963]. Ватрослав Ягич пов'язував поширення серед слов'ян уявлень про сирійськомовного Адама саме з Феодоритом[964]. У будь-якому разі, скидається на те, що авторитет сирійських отців Антіохійської школи доклався до поширення серед слов'ян уявлення про сирійську як мову Адама.

Таким чином, у сучасній славістиці існує погляд, що слов'янські культури (насамперед, болгарська) вперше познайомились із християнством задовго до Кирило-Мефодіївської місії, завдяки сирійським проповідникам павліанської течії. Якщо обстоювана Лурьє сирійська версія християнізації є слушною, вона чудово пояснює надзвичайне — але інакше не дуже зрозуміле — зацікавлення слов'ян близькосхідним християнством. Причому це стосується не лише сирійськомовної традиції, про яку веде мову вчений, а й менш цікавої йому Антіохійської школи.

У перспективі його концепцій, Антіохійська школа, з одного боку, постає етнічно і світоглядно близькою до первинного християнського натхнення слов'ян — сирійської монофелітської місії. З іншого боку, саме Антіохійська школа надає виразну халкідонську відповідь на виклики

---

962 Богослов доводить це тим, що імена перших людей (Адам, Каїн, Авель, Ной) етимологічно пов'язані з сирійською мовою: Адам походить від слова «адамфа» («червона земля»), Авель — від «плачу», Ной — від «заспокоєння». Зрозуміло, що ця етимологія вказує лише на спорідненість гебрайської та сирійської мов.

963 Це твердження екзегет доводить спостереженнями за сучасною йому мовною ситуацією, за якої єврейські діти спочатку розмовляють мовою місцевості, де вони народилися, а потім опановують гебрайське письмо і вчаться читати гебрайські Писання.

964 Лурьє заперечує це, бо слов'янський переклад Феодоритових *Тлумачень на Книгу Буття* невідомий. Утім це не означає, що такого перекладу не існувало в давнину.

монофелітизму. З цієї причини, грецькі проповідники пізніших часів могли застосовувати твори сирійських халкідонітів як щеплення від сирійського ж павліанства. Таким чином, гіпотеза Лурьє дає змогу розглядати спадщину Антіохійської школи як певний міст між двома місіями — давньою сирійською і пізнішою візантійською.

3.2. Сирійське християнство у візантійській обкладинці

Славісти часто зазначають, що у своєму сприйнятті візантійської культури кириличні книжники аж ніяк не були всеядними. Приміром, «перекладач-“списатель” давньокиївської доби з незмінною тематичною і часовою вибірковістю ставиться до візантійського літературного матеріалу, що його він перекладає і адаптує. Явна перевага віддається при цьому святоотецькій літературі, авторам III-VI ст.; що ж до сучасників, то вони немовби не помічаються» [Чайка 2008, с.38]. До цього слід додати, що у патристичній бібліотеці слов’янського інтелектуала часто переважали саме сирійські автори — як сирійськомовні богослови Едесько-Нізібінського осередку, так і грекомовні богослови Антіохійського осередку.

За лавою Едесько-Нізібінської школи. Великі святі Едесько-Нізібінського осередку Єфрем Сирін та Ісаак Сирін, одні з улюблених авторів слов’янських ченців-книжників, наклали характерний відбиток (χαρακτήρ) на всю кириличну аскетику та інтелектуальну культуру загалом. Утім, наскільки тісно цей відбиток-характер пов’язаний із арамейським світом — питання дуже непросте. Адже сирійські джерела нечасто потрапляли (якщо взагалі потрапляли) у кириличний простір безпосередньо. Як правило, читач отримував їх у подвійному перекладі — через грецьку. Звісно, тут може виникнути питання, що залишалося від автентичного сирійського світосприйняття, яке приходило до нас таким кружним шляхом, через два лінгвістичних кордони з їх лінгвістичними «митницями».

Слов’янський Єфрем. Одним із яскравих прикладів цього є улюблений у слов’янському світі сирійський отець Церкви, преп. Єфрем Сирін (+373),

який був знайомий читачеві у перекладах з грецького корпусу його творів. Але так званий «грецький Єфрем», так само, як і «вірменський Єфрем», зовсім не тотожний сирійському Мар Афрему, якого кириличний світ починає відкривати для себе лише останніми десятиліттями. Зрозуміло, що «слов'янський Єфрем», утворений у процесі другого перекладу-переказу-перетлумачення, мав ще менше подібності до арамейського оригіналу.

Імовірно, перекладати слов'янською корпус «грецького Єфрема», *Паренесис*, почали вже учні Кирила і Мефодія [Жолобов 2007] [965]. У 1-й пол. XI ст. переклад потрапив до Київської Русі і отримав тут велике поширення[966] — зокрема, тому, що Студійський статут, прийнятий у Києво-Печерському монастирі, приписував читання *Паренесиса* впродовж усього Великого Посту [Пентковский 2001] [967]. Про вплив перекладів Єфрема на уяву слов'ян свідчать такі культурні події як-от створення у 1236 р. в сербському монастирі Мілешева величезної фрески «Страшний Суд» на основі тексту Єфрема Сиріна. Крім *Паренесиса* у слов'ян було поширене приписуване Єфрему *Слово на Преображення*, а також збірник *Вертоград душевный*[968], який не втрачав популярності аж до XIX ст. У православному постовому богослужінні досі грає центральну роль «молитва Єфрема Сиріна», на яку написав переспів О. Пушкін[969]; утім, до преп. Єфрема цей текст, схоже, не має жодного стосунку.

Отже, упродовж усього Середньовіччя (і навіть «Довгого Середньовіччя», за Ле Ґоффом) Єфрем Сирін лишався одним із безсумнівних лідерів у богословській освіті слов'ян. Що викликає сумнів у дослідників

---

[965] А повний переклад здійснили болгарські перекладачі наприкінці IX ст. Найдавніші його списки походять теж із Болгарії (фрагментарні Рільські глаголичні листки XI ст., окремі фрагменти XIII ст. та повний болгарський список XIV ст.). Болгарські вчені припускають існування нового перекладу XIII ст., що не дійшов до нас. Цікаво, що деякі копіїсти, здається, намагалися представити текст як переклад із сирійського оригіналу, про що свідчить варіант заголовку «Книгы святаго Ефрема, глаголемыя сирскым языком Паренесис» (тобто грецька назва твору названа сирійською).

[966] Поміж 1268 і 1288 у Галицько-Волинському князівстві було зроблено перший на Русі повний список цього перекладу (РНБ. Погод. 71а). XIV - XV століттями датують другий південнослов'янський переклад «Грецького Єфрема», виконаний, імовірно, на Афоні.

[967] У XVI ст. твір цілком увійшов до Четій-Міней митр. Макарія.

[968] укладений у XIII-XIV ст. Фомою Магістром на основі грецького корпусу Єфрема.

[969] «Отцы-пустынники и жены непорочны…»

автентичного, сирійського, корпусу Мар Афрема — так це зв'язок між «слов'янським Єфремом» і справжньою духовністю Едесько-Нізібінської школи. Справді, як неодноразово зауважували дослідники, *Паренесис* та інші твори, доступні слов'янам, виражають типовий грецький платонічний аскетизм, з якого вигладжено щонайменші сліди містичного матеріалізму та антропологічного оптимізму арамейських християн.

Слов'янський Ісаак. Не менш складною є історія слов'янського корпусу Ісаака Сиріна (мар Ісхака Ніневійського, VII-VIII ст.), який також пройшов через два лінгвістичних кордони. Шанування греко-православним світом цього святого «несторіанської» Церкви Сходу саме по собі є парадоксальним феноменом. Його пояснюють, зокрема, раннім грецьким перекладом частини його Слів, виконаним на межі VIII-IX ст. у лаврі св. Сави Авраміем та Патрицієм [Brock 1997, P. 54]. Завдяки цьому перекладу мар Іцхак став одним із улюблених авторів усього християнського світу.

Водночас, грецький переклад творів мар Ісхака сирологи розглядають як «народження "Ісаака Сиріна"» — деперсоналізованого, зате кристально греко-православного «східного мудреця». Утім, тут майже нема заслуги (чи провини) грецьких перекладачів. Вони не йшли на свідомі викривлення, а лише обрали найбільш «ортодоксальний» із кількох томів Ісхака і послідовно спрощували досить «темний» текст повчань (втрачаючи деякі важливі нюанси). На характер перекладу вплинув також вибір сирійської версії тексту: греки спиралися на мелькітську (греко-православну) редакцію оригіналу, яка вже містила термінологічні відмінності порівняно з вихідною східносирійською («несторіанською») традицією. Зокрема, мелькітська версія вигладила з тексту імена трьох «єретиків», на яких часто-густо посилався мар Ісхак: оригеніста Євагрія Понтійського та антіохійців Феодора Мопсуестійського і Діодора Тарсійського (західносирійська, «монофізитська» традиція так само позбулася антіохійців, але залишила Євагрія) [Муравьев 2016, с.85]. У творах мар Ісхака впадають в очі і постійні приховані посилання на Феодорита Кирського та інших антіохійців — один із численних прикладів

впливу грекомовної Антіохійської школи на сирійськомовну Нізібінську школу.

Грецький корпус Ісаака набув значного поширення у Візантії, але там його автора, очевидно, не вшановували як святого: його імені немає в жодній Мінеї [Муравьев 2016, с.16]. Утім, з грецької цей корпус був перекладений багатьма іншими мовами, включно з арабською, грузинською та слов'янською [Brock 1997, P. 5]. У кириличний простір Ісаак потрапив значно пізніше від Єфрема. Лише на поч. XIV ст. повне зібрання його Слів переклав болгарський монах Закхей Вагіл, а невдовзі ще один слов'янський переклад було зроблено на Афоні мон. Іоаном. Оскільки обидва переклади активно читало чернецтво, у XVI ст. Ісаак опинився у святцях Московської Церкви.

Складно сказати, що і як могли зрозуміти слов'янські монахи, які читали Ісаака за зіпсованими копіїстами давніми перекладами зі спрощеної грецької версії ретушованої мелькітами редакції його Слів. Принаймні, в середині XVIII ст., коли ці переклади потрапили до рук преп. Паїсія Величковського, їх сенс уже межував із нонсенсом. Втративши надію відредагувати цей текст, старець вдався до нового перекладу, на основі грецьких рукописів та нового венеціанського видання «грецького Ісаака». Його церковнослов'янський переклад вийшов 1812 р. у Румунії, підпавши під заборону на ввезення будь-яких друкованих видань у Російську імперію. Тож російські читачі познайомилися з ним лише в оптинському перевиданні 1854 р.

Наполягання сирологів, що «слов'янського Єфрема» і «слов'янського Ісаака» слід відрізняти від їх арамейських прототипів, безсумнівно, обґрунтовані. Звичайно, це не ставить під сумнів духовну глибину і душепоживність цих творів. Як бачимо, навіть у такому розведенні арамейський образ християнства принаджував слов'янську аудиторію і надихав *спраглих правди*. Утім, тут не може не виникати питання, наскільки сирійським було те, що привертало слов'янських читачів до Едесько-Нізібінської школи. Чи була це певна «генетична пам'ять» про духовний

зв'язок із давньою християнською Сирією, чи всього лише пестування міфічних уявлень про культуру, в якій вони знаходили своє «Ідеальне Я», чи ще щось інше? Дати відповідь на це питання допоможе огляд культурних впливів на слов'ян *грекомовного* сирійського християнства.

За лавою Антіохійської школи. Як ми побачили щойно, улюблені слов'янською аудиторією сирійськомовні автори Едесько-Нізібінської школи лишалися значно більш недоступними для читачів, ніж ті могли собі уявити. Однак деякі сирійські автори були настільки люб'язні, що висловлювались одразу грецькою, тим самим скорочуючи вдвоє лінгвістичні мандри своєї філософії до слов'ян. Це були мислителі Антіохійської школи. Саме антіохійські автори Іоан Золотоуст і Феодорит Кирський чи не найпершими – помилково? пророче? – дякували Богові за християнізацію «скіфів і сарматів»[970]. Навряд чи це було відомо середньовічним слов'янам – але і вони, зі свого боку, завжди ставилися до антіохійців із особливим пієтетом. Це коло авторів традиційно становило як не ядро, то принаймні вельми значну складову освіти слов'ян і мало величезний вплив на їхні культури.

Основою богословської освіти для багатьох поколінь слов'ян був енциклопедичний твір преп. Іоана Дамаскіна, вже в IX ст. перекладений Іоаном Екзархом[971]. Чи не першим тлумачем, до якого слов'янська аудиторія зверталася за поясненнями темних глибин Псалтирі, був гнаний у Візантії за життя і по смерті блж. Феодорит Кирський. Його стислі й досить буквальні коментарі на Псалми були перекладені вже в XI ст. (Чудська Псалтир)[972]. Однак навряд чи якийсь інший автор може зрівнятися в авторитетності серед слов'ян з Іоаном Золотоустом.

---

[970] Золотоуст, зокрема, відзначав, що «і скіфи, і савромати… перекладаючи Святе Письмо кожний на свою мову, філософують з приводу тих словес» (*In Mt*. 53.2: PG 83, 501). А Феодорит згадував, що апостоли принесли Благовість, зокрема, «племенам, скіфським і сарматським» (*Graec. Affect. Cur*. 5: SC 57, 248). М. Брайчевський схильний приймати ці свідчення за чисту монету [Брайчевський, 1988, с. 12-13].

[971] Слов'янський збірник *Небеса* складається з 48 глав із III книги його *Точного викладу православної віри* (у версії, не засвідченій грецькою традицією).

[972] Феодоритова, або Чудська Псалтир. ГИМ, Чуд. 7.

Святитель Іоан Золотоуст справедливо може бути названий «просвітителем слов'ян»: хоч він особисто не брав участь у їх християнізації, до неї активно долучалися його твори. Знайти середньовічний слов'янський збірник повчань, який ігнорував би цього автора, мабуть неможливо; і це особливо стосується Київської традиції. Академік Є. Голубінський налічував 203 слова Золотоуста, перекладені у Київській Русі місцевим ізводом церковнослов'янської мови [Соболевский 1905]. Київські переклади досі надто мало вивчені, тож українським вченим належить уточнити розпливчасті визначення на кшталт «південноруський рукопис» [Горбік 2015, с.90]. «Уже в перших пам'ятках релігійної літератури Київської Русі XI ст. ми зустрічаємо виписки творів святителя Іоана Золотоустого»[973].

Для наочності ми представили наявні дані у вигляді таблиці.

Час	**Місце**	**Перекладач**	**Тексти**	**Збірник**
60-ті	Велика Моравія	Св. Кирило-Константин	Похвальні слова	Торжественник («отьчьскые книги») → глаголичний «Клоцев збірник» XI ст., сербські збірники XIII — XIV стт.
93 р.	Болгарія	Св. Константин Преславський	Катени	Євангеліє учительне

[973] Причому судячи за київським ізводом цих уривків, «це був власне переклад з оригіналу, а не копіювання рукописів болгарського або сербського походження» [Горбік 2105, с.88].

ін. IX-X стт.	Болгарія	Учні Кирила й Мефодія	Повторний переклад тріодних гомілій	Супрасльський збірник XI ст.
ст.	Болгарія		Про статуї (фрагменти)	Руський список межі XII-XIII ст.
13-927 рр.	Болгарія	Замовник: цар Симеон	Проповіді	Златоструй (Златоуст, Златоустец)
076	Київ	Замовник: Святослав	Фрагменти творів	Ізборник
ін. XI-XII стт.	Київська або Волинська земля		Фрагменти творів	Бджола
IV ст. (двічі)	Болгарія		Фрагменти творів	Пандекти
IV ст.	Тирново, Болгарія	Діонісій Дивний		Маргарит
інець	Болгарія або К-поль	Осередок свт.	Недільні та	10-томний Студійський гоміліарій

XIV ст.		Євфимія Тирновського	празничні проповіді	
IV ст.	Русь		Повчання	Измарагд, Златая Цепь, Златая матица
IV - XVI стт.	Хорватія		«О суетном житии и о Страшном Суде»	Глаголичні збірники
425/6	Афон	Яків Доброписець (замовник: Стефан Лазаревич)	Бесіди на Книгу Буття	2-томний «Шестоднев Золотоуста» → сербські списки XV ст.
V ст.			Повчання	«От книг, глаголемых Умиление»
ер. XV ст.	Афон, Ватопед	Антоній (замовник: Никита, митр. Студениці)		«Андріанти» у 22 главах → давньоруські рукописи
519-1525	Москва	Преп. Максим Грек з учнями (замовники: Василій III, митр. Даниїл)	Тлумачення на НЗ	Переклади поширюються серед південних слов’ян

VI ст.	Волинь, Милянові чі	Андрій Курбський	Переклав 67 творів з латини	Новий Маргарит
599	Волинь, Дермансь кий мон.		Фрагменти творів	Бджола (новий переклад)

Як бачимо, серед слов'янських перекладачів свт. Іоана фігурують і Константин Філософ, і його учні, і домонгольські перекладачі київського осередку, і учні Євфимія Тирновського, і преп. Максим Грек тощо. Водночас, розібратися в хаосі слов'янської рукописної традиції, приписаної Золотоусту, відділити в ній автентичні твори від грецьких і слов'янських псевдепіграфів[974] і співвіднести окремі тексти з виданими грецькими оригіналами — насправді застрашливе завдання. Приміром, склад найпопулярнішого флорилегія свт. Іоана, відомого як *Златоструй* (Χρυσορρόη) [975], було ідентифіковано патрологами лише кілька років тому[976]. Укладений Мілтеновим індекс творів, що увійшли до *Златоструя*, показує, що Золотоуст точно є автором усього 71 зі 137 текстів цього збірника[977]. Решта текстів належать Феодору Дафнопату, Северіану Габальському, Антіохові Монаху, Іоанові Лістичнику, а також,

[974] Зокрема, таких корифеїв, як Іоан Екзарх, Кирило Туровський, Серапіон Володимирський.

[975] «Хоча протографом усіх відомих рукописів "Златоструя" називають болгарський "збірник царя Симеона", на наших землях він неодноразово перероблявся переписувачами. Редакція південнослов'янських списків, за нашими міркуваннями, головним чином стосувалася мови текстів, яка наближалася до білоруського та українського ізводів церковнослов'янської мови» [Горбік 2015, с.89]

[976] Після попередньої розвідки Томсона [Thomson 1982] болгарський вчений Явор Мілтенов уклав повний індекс *Златоструя* у своїй фундаментальній монографії [Милтенов 2013, с. 37-69].

[977] Деякі тексти є складеними з різних уривків і належать Іоанові лише частково. Низка фрагментів відомі в науці як (Pseudo-)Johannes Chrysostomus, і уточнити таку атрибуцію не вдається. Нарешті, деякі фрагменти зовсім не піддаються атрибуції.

імовірно, Проклові Константинопольському, Феофілу Александрійському або Христофору Александрійському. Близько чверті збірника (29 текстів) належить маловідомому константинопольському проповідникові X ст. Феодору Дафнопату — сучаснику створення *Златоструя*. Важко уявити, що укладач збірника не знав про походження сучасного йому циклу проповідей. Однак середньовічні книжники не знали ані поняття плагіату, ані почуття образи за приписування своїх творів давньому авторитетному автору.

Особливу цікавість для нас представляє перекладений на території Київської або Галицької землі грецький збірник афоризмів *Бджола*[978], який з XII до XVII ст. був однією з улюблених книжок слов'янських читачів [Бондар 2001]. У Київській культурі цей збірник грецького походження[979] функціонував як посібник із основ християнської етики. Провідними вчителями у ньому постають давньогрецькі філософи і драматурги: Аристотель, Анаксагор, Піфагор, Демокрит, Сократ, Плутарх, Софокл, Евріпід, Феогнід тощо. Утім, кожну главу відкривають афоризми з Біблії та отців Церкви — передусім, Василія Великого, Григорія Ниського, Іоана Золотоуста[980]. *Бджола* дає нам змогу «зазирнути в глибину віків, угледіти самі витоки філософської традиції українців, дізнатись, що думала, чим непокоїлася, чого прагнула, про що мріяла тогочасна людина, спробувати дочутися її духовного світу» [С.Бондар 2001].

«Зазираючи в глибину віків» крізь афоризми *Бджоли*, ми бачимо, що відповісти на питання, як жити в цьому світі, слов'янам великою мірою допомагала Антіохійська школа, де етична та соціальна думка були центральними темами. Хоча вислови, приписувані Золотоусту, не завжди

---

[978] Перше критичне видання: [Семенов 1893].

[979] його приписують преп. Максиму Сповіднику.

[980] Перше посилання на «Бджолу» ми зустрічаємо вже в літописі під 1186 роком. У кириличному просторі збірник побутував у чотирьох головних редакціях: «давньоруський» переклад, створений у XII — XIII ст. у Київській чи Галицько-Волинській землі; сербський переклад; болгарський переклад; волинський переклад, створений 1599 р. в Дерманському монастирі. Ці переклади збереглися у великій кількості списків, частина яких зберігається у книгосховищах України.

можливо точно ідентифікувати, вони майже скрізь відповідають ідеям свт. Іоана та інших антіохійців (насамперед, Севериана, відомого серед слов'ян під іменем Золотоуста)[981]. Серед афоризмів, підписаних його іменем, домінує тема соціальної справедливості — ті «комуністичні» мотиви, що становили унікальний вимір вчення цього отця Церкви. Усі верстви суспільства рівні в очах Божих: «Світлого та славного мужа не вишина батьківська творить, а душевна доброчинність» (Слово 55). Турбота винятково про себе — гріх, згубний для людини і суспільства загалом:

Ніхто ні друг, ніхто ні брат: про себе кожен дбає. Та тим самим своє відкидаємо, немічні легко піддаємось і людям, і дияволу — адже не захищаємо одне одного. Адже і в бою, і в поході, як воїн лише про те мислить, якби міг один утекти, то усіх інших з собою погубить. Якщо ж ні себе, ані зброї не щадить за себе й за військо, той сам вирятується і всі друзі його[982].

Водночас турбота про інших несподівано постає виявом певного «розумного егоїзму»: «Якщо нагодуєш убогого, вважай, себе нагодував. Таку властивість ця річ має: те, що ми даємо, до нас повернеться» (Слово 7).

Ще одна важлива тема, яку Бджола позичає в Золотоуста, — педагогіка. Педагогічний афоризм із Бджоли було знайдено навіть серед графіті Софії Київської[983]. Збірник підхоплює постійний наголос Іоана на спроможності церковної просвіти преображувати людину. «Не скажемо, що цей єством благий, а он той — злий», бо кожна людина здатна мінятися під впливом

---

[981] Наприклад, афоризм «Не мѣсто добродѣтели, но добродѣтель мѣсто можеть украсити» (Слово 1) начебто не зустрічається саме в такому вигляді серед його автентичних текстів, — але у *Бесідах про статуї* (17.3) св. Іоан, реагуючи на царські санкції після антіохійського повстання, пояснює, що головну прикрасу міста в нього не може відняти жоден тиран: «Не розмір міста, а доброчесність душевна служить йому оздобою і безпекою».

[982] Слово 63. Тут і далі переклад С.Бондаря.

[983] Важкозрозумілий надпис висловлює важливі для Золотоуста ідеї про те, що мати, виховуючи дитя, невільно засмучує його, і про те, що людський ум, який намагається перевершити свої межі, впадає в оману. Див. [Рождественская 1992, с. 142-150; Никитенко 2003, с.115].

культурного середовища (Слово 1). Звідси випливає думка про важливість читання — а не лише зберігання — релігійних книг:

Скажи мені, хто з вас, додому повертаючись, узяв книги християнські у руки, і прочитав, і обміркував написане? Ніхто не може цього сказати. Ось карти та шахи в багатьох з вас є, а книг ні в кого, хіба в небагатьох, та й ті такі ж, як і ті, що книг не мають. Закриють їх та кладуть у скриню. Вони зважають лише на тонкість аркушів і красу почерку [984], а про читання ж не піклуються. Не душевної користі ради набувають книги, а прагнуть виявити багатство своє і гордість. Отак прибільшується в них марнославність, і немає нікого, хто почув би: «Відаю книжну силу!» (Слово 17).

Точного відповідника цих слів не вдається знайти серед автентичних творів свт. Іоана (який навряд чи міг посилатись на гру в карти й шахи[985]). Але скидається на те, що автор вислову добре знав контекст думки Золотоуста, який дуже часто наполягав на користі читання – зокрема для мирян, викривав лінь і поверховість своєї пастви й закликав до глибокого осмислення прочитаного[986]. Тому не дивно, що саме устами Іоана автор збірника запрошував читачів до уважного читання книг. І, безсумнівно, *Златоструй* і *Бджола* були воротами до світу книг для численних поколінь слов'ян.

Рукописні переклади творів Золотоуста продовжували з'являтися навіть і в епоху Гутенберга. У XVI ст. на Волині діяли перекладацькі гуртки при дворах князя Константина в Острозі та опального князя Андрія Курбського в Міляновичах. Курбський, учень Максима Грека, який 1564 р. втік із Москви на Волинь, особисто переклав з латинської мови низку слів

[984]«на харатийную тонкоту и на грамотную красоту». В цьому місці переклад С. Бондаря змінено.

[985] Хоча на Сході шахи були відомі здавна, греки позичили цю гру з Персії (навіть грецька назва шахів ζατρίκιον походить від перської «чатранг»), а там перші згадки про шахи датують приблизно 600 р. н.е.

[986] Пор.: «одного читання недостатньо, якщо при цьому не буде й розуміння. Як той, хто приймає їжу, але не перетравлює її, не житиме, так і той, хто читає, але нітрохи не розуміє читаного, не досягне істини» (*In Mt.* 26:39).

Золотоуста, вважаючи їх наявні переклади незадовільними; ця збірка відома під назвою «Новий Маргарит». У XVII ст. до цього процесу долучилися й ченці Почаївської лаври, переклади яких вирізняються місцевим ізводом церковнослов'янської [Горбік 2015, с.93].

Отже, впродовж усього «Довгого Середньовіччя» слов'янські християни вважали своїми провідними вчителями сирійських отців Церкви — діячів Едесько-Нізібінської школи Єфрема Сиріна та Ісаака Сиріна, а також авторів Антіохійської школи — Іоана Золотоуста, Феодорита Кирського, Мелетія Антіохійського та інших. Однак рівень доступності цих двох шкіл для слов'янської аудиторії був принципово відмінним. Сирійськомовні едесько-нізібінські твори потрапляли до слов'ян через два лінгвістичних кордони і два переклади, що спричиняло значні смислові втрати. Натомість грекомовні антіохійські тексти вимагали лише одного перекладу. Звичайно, і тут зв'язку культур перешкоджали численні навмисні й ненавмисні викривлення та хибні атрибуції.

Тим не менш, стосовно Антіохійської школи можна впевнено казати, що слов'янські віруючі не дарма вважали її діячів своїми наставниками. Навіть у такому заплутаному збірнику, як *Златоструй*, більше половини текстів є оригінальними творами Золотоуста, а чимало інших належить іншим антіохійцям (як-от Северіану Габальському). А як свідчить перекладений у Києві збірник *Бджола*, навіть приписані Золотоустові уривки часто виявляються переспівами його ідей і виражають специфічні соціальні та антропологічні концепції Антіохії. Однак особливо помітним є сирійський вплив на слов'янське природознавство, якому буде присвячено наступний підрозділ.

3.3. Антіохійська екологія в освіті слов’ян: Шестоднев Іоана Болгарського

Починаючи з перших розділів Книги Буття, юдеохристиянська антропологія невіддільна від космогонії. Невіддільна настільки, що біблійні оповіді про космос точніше називати *екологічними*, аніж суто космологічними. «Біблія не претендує на те, щоб бути космогонією, яка пояснює структуру і закони всього фізичного і біологічного універсуму, — пише біблеїст. — Радше, Біблія послідовно відволікає нашу увагу від космогонії, міфологічної чи наукової, щоб зосередитися на особливих стосунках Бога з родом людським» [Пелікан 2011]. Фізичні, географічні, астрономічні описи фігурують у Писанні майже виключно як підмостки для антропологічної оповіді. Будучи глибоко людиномірними, вони й самі накладають відбиток на уявлення про людину. Тому дуже важливо, що постійним контекстом слов’янської богословської антропології була саме антіохійська природознавча думка.

Провідний жанр середньовічної природознавчої думки — *Шестоднев*, вірогідно, в Антіохії і народився: перший програмний твір цього жанру належить свт. Феофілу Антіохійському (+бл.181) [Баранкова 2001, с. 30]. Александрійські богослови теж цікавилися натурфілософією, але на слов’янських *Шестодневах* їхні ідеї не відобразилися. Натомість, Антіохійська школа безперечно домінує в них, починаючи з твору Іоана Екзарха Болгарського (+927) [Баранкова 2001, с. 32-33].

Діяльність Іоана пов’язують із Преславським осередком, що належав до кирило-мефодіївської традиції, доволі незалежної від інших центрів, східних і західних. «Очевидно, разом з цією традицією, тексти преславців, включно з творами Іоана, потрапили на Русь», яка прагнула культурної емансипації від греків [Мильков 1996, с.10]. В основі *Шестодневу* Іоана лежать погляди візантійських мислителів. Однак майже всі з цих візантійців

— грекомовні сирійські богослови Антіохійської традиції: Северіан Габальський (цитований під іменем свт. Іоана Золотоуста), блж. Феодорит Кирський[987] та преп. Іоан Дамаскін. Крім них, Шестоднев спирається лише на одного каппадокійця — свт. Василія Великого (біографія і думка якого теж тісно пов'язані з Антіохією). У низці місць Іоан експліцитно посилається на цих авторів. Але деякі фрагменти досі не мають чіткої атрибуції [Мильков 1996, с.10, 31]. В одному з цих сумнівних випадків нам вдалося виявити візантійський — а саме антіохійський — прототип.

Феодорит Кирський: ембріолог інкогніто. VI Слово *Шестоднева* Іоана, традиційно присвячене антропології, складається із уривків *Шестодневів* Василія Великого і Северіана Габальського, а також розлогого і самодостатнього вступного фрагменту. Цей фрагмент досі вважався самостійним доробком Іоана. Дивуючись здатності схоласта сполучати аристотелічний погляд на людське тіло з платонічним поглядом на душу, а також несумісну, здавалося б, космологію Антіохійської і Каппадокійської шкіл, дослідники вважають цей текст оригінальною компіляцією античних філософських творів. Проте численні паралелі переконують, що даний уривок VI Слова є розгорнутим переказом 9 глави «енциклопедії» Феодорита Кирського *Стислий виклад божественних догматів*[988].

Це унаочнює ідея Іоана, буцімто створення тіла кожної людини передує створенню її душі: спочатку з сімені утворюється зародок, а вже згодом, коли він набуває людської форми, Бог обдаровує його душею (220a-223a). Коментатори видання 2001 р. цілком слушно протиставляють цей погляд кільком іншим патристичним концепціям, а саме:

- ідея Оригена, що душа передує тілу;
- ідея Тертуліана, що людська душа утворюється з поєднання батьківських душ;

---

[987] Зокрема, у Пролозі до Шестоднева Іоан наводить фрагменти IV Слова трактату Феодорита Кирського *Терапія еллінських хвороб*.

[988] *Expositio rectae fidei* (= *Haereticarum fabularum compendium*, V), гл.9: PG 83, 478-483.

- схвалена V Вселенським Собором ідея про одночасну появу тіла й душі, з яких перше утворюється шляхом зачаття, а друга дається Богом[989].

Підхід самого Іоана Екзарха вважають цілком унікальним. Утім, це місце у *Шестодневі* Іоана є практично цитатою з енциклопедичного твору Феодорита *Стислий виклад божественних догматів*. Феодорит так затято полемізував із Оригеном та іншими платонічними апологетами першості душі перед тілом, що представив їх вчення в оберненому вигляді: первинною складовою людського єства є тіло, і лише згодом воно набуває душу. Екзегет поширював історію творіння Адама на особисту історію кожної людини: Бог спершу створює тіло, а вже потім вдмухує в нього душу. Крім того, він посилався на Вих. 21:22-24 (лише у версії Септуагінти), де за вбивство «несформованого» і «сформованого» (ἐξεικονισμένον) зародку встановлені різні покарання. Рівно до цих же аргументів апелює й Іоан, завзято підхоплюючи Феодоритову полеміку проти вчення Оригена (221а-б, 222б).

Водночас Іоан засуджує й іншу, більш матеріалістичну, теорію передіснування душі, за якою душа дитини міститься вже в сімені її батька. Тут він експліцитно посилається на міркування Григорія Ниського[990], що людина розвивається виключно з батьківського сімені. Після зачаття душа і тіло, *вже присутні в сімені*, але ще не оприявнені, лише актуалізуються в діяльності зростання. Ця християнська інтерпретація античної теорії запліднення[991], по суті, передає чоловікові прерогативу, яку більшість богословів вважали монополією Творця: обдаровувати кожну нову людську істоту душею. Отже, кажучи, що душа й тіло виникають одночасно, Григорій

---

[989] Коментатори помилково стверджують, що цього погляду дотримувалися, зокрема, антіохійські богослови: Золотоуст, Феодорит та ін. (прим.55-56 на с.942).

[990] *De hom. opif.* 29: PG 44. 233ff. Не бажаючи звинувачувати відомого святого, він приписує помилкову думку єретичним редакторам (223а).

[991] Цю теорію Плутарх приписує Зенону й Аристотелеві, Немезій — Демокриту й Аристотелеві. Пор. Плутарх, *De placit. philosoph*. V, 5; Аристотель, *De gener. animal*. I, 20; Немезій, *De nat. hom*., 25. Серед давньоруських джерел, ця ідея представлена, зокрема, у кирило-білозерському рукописі XV ст.

має на увазі *не* момент зачаття, тож ця ідея явно не відповідає вченню V Собору[992].

Розкритикувавши, услід за Феодоритом, дві платонічні теорії походження людини, Іоан — теж услід за Феодоритом[993] — переходить до критики платонічного вчення про загробне життя (223a-225a). У світогляді платоніків[994] душа є більш-менш незалежною від тіла сутністю, яка входить у матеріальний світ лише внаслідок гріхопадіння і має досить умовний, контекстуальний зв'язок із тілом. Відтак, Платон не бачить жодних перешкод, щоб душа, розлучившись із тілом, але ще не повернувшись до досконалого стану безплотних, продовжила своє очищення в іншому тілі — людському чи тваринному. Ці ідеї, очевидно, поділяв і Ориген [Alexakis 2001]. Проте Феодорит, а за ним і Іоан Екзарх, як і весь мейнстрім візантійської патристики, вважають таку антропологію абсолютно чужою християнству. Вони рішучо обстоюють унікальний зв'язок душі зі своїм тілом, який лише тимчасово втрачається під час смерті, але має відновитися під час загального воскресіння. Іоан будує аргументацію на радикальній відмінності людської душі від душ тварин, але головний пафос цієї аргументації полягає не стільки в доведенні панівного положення людини, скільки в доведенні неможливості реінкарнації[995]. Потужний акцент на тому, що різні природи відрізняються не лише тілами, але й душами, є яскравою специфікою антіохійської думки.

Крім того, Іоан відтворює наголос Феодорита[996] (позичений ним у свт. Іринея[997]), що, на відміну від решти створіння, людину Бог створив руками, а

---

[992] Цю давньогрецьку ідею, засвоєну Григорієм, пізніше (у VII ст.) відтворював і преп. Анастасій Синаїт («як Бог створив людину від землі, так і чоловік, за благодаттю, створює людину від жінки»). Його праці, здається, також були відомі Іоанові.

[993] *Exp.rect.fid*., 9, 19: PG 83,481; 512-518.

[994] Феодорит згадує Піфагора, Платона, Плотіна та їх однодумців.

[995] Цю типову для антіохійського містичного матеріалізму анти-оригенічну полеміку не помічають видавці Шестоднева, впевнені, що Іоана хвилює лише різниця між людиною і світом фауни, і він лише мимохідь критикує язичницьке вчення про переселення душ. Спираючись на трактат *Про начала*, вони зауважують, що Ориген мислив загробне життя цілком православно (прим. 79 на с.944). Утім, інші тексти Оригена свідчать про протилежне [Alexakis 2001].

[996] *Exp.rect.fid*., 9: PG 83, 477.

[997] *Haer*. 5.15.2.

не лише словом. Феодорит робить обережну обмовку, що під «руками» слід розуміти не «якісь тілесні частини», а творчу силу Божества. Іоан розвиває це зауваження у розлогу атаку на антропоморфітів (що, напевно, було актуально для його аудиторії з учорашніх язичників). З цього ж джерела (а не від Григорія Ниського) Іоан, радше за все, позичає і думку, що душа не зводиться до здоров'я тіла, хоча й проявляє свою дію лише в здорових органах[998].

Таким чином, VI Слово *Шестоднева* містить анонімний, але безсумнівний переказ психосоматичних рефлексій із енциклопедії Феодорита Кирського (ймовірно, перша слов'янська адоптація цього твору). Це змушує замислитися, чому Іоан вирішив залишити це джерело неназваним, на відміну від низки інших.

Северіан Габальський у болгарському Шестодневі. Ще одним сирійським джерелом Іоана Екзарха є тлумачення Северіана Габальського на історію створення людини. Попри репутацію Северіана як ворога свт. Іоана Золотоуста[999], його проповіді завжди користувались популярністю і були рано перекладені східними мовами. Лише з VI ст. твори Северіана почали приписувати іншим авторам — імовірно, через змішання його з єретиком Севіром. За іронією долі, найчастіше їх приписували якраз свт. Іоанові [Ким 2011]. У Шестодневі Іоана Болгарського уривки з коментарів Северіана також підписані іменем Золотоуста.

У Шестодневі відтворено Слово 5 з циклу *Про шість днів Створення*[1000], яке чомусь зосереджується не на появі фауни (п'ятий день Створення), а на створенні та одухотворенні людини[1001]. Болгарський *Шестоднев* охоче запозичує тут антіохійське екологічне бачення: Бог є архітектором, Який спершу будує палац і розбиває сад, а вже потім приводить того, для кого це все зроблено. При цьому проповідник експліцитно називає

---

[998] *Exp.rect.fid.*, 9: PG 83.481.
[999] Див. підрозділ I.3.
[1000] CPG 4194 (PG 56, 471-484).
[1001] Тому ця проповідь почасти перекривається (а у рукописній традиції змішується) з іншим текстом Северіана, поширеним у слов'янській традиції також під іменем Золотоуста, — «Про те, як Адам отримав душу, і про страждання Христові» (CPG 4195)[Ким 2011].

всесвіт «домом» (οἶκος), а людину — «господарем» (οἰκοδεσπότης) цього дому: «І оздоблений був дім, господаря ж дому і всього, що в ньому, не було»[1002].

У проповіді Северіана (PG 56,478-479; 267б) ми знаходимо типове для антіохійців розуміння Раю як конкретної географічної місцевості. Сирійці завзято сперечалися з усякими алегоричними розумінням біблійної оповіді про Ган Еден (Бут. 2: 8-17). Феодорит вважав думку, що Рай — на небі, безпосереднім запереченням біблійної оповіді[1003]. Категоричний апологет пласкої землі Косма Індикоплов описував далекий і непрохідний — але все ж наявний — шлях до Раю, розташованого на крайньому Сході. Інші антіохійці підходили до цієї проблеми з більшою обережністю. Зокрема, Северіан вважав, що людині не дано знати локацію Раю[1004]. Єдиним шляхом туди є Христос, Який сказав: *Я є шлях*, і справді легко ввів до Раю розсудливого розбійника (Ін. 14:6; Лк. 23:39-45).

Один із важливих акцентів проповіді — ідея «вселенського» походження Адама, архаїчне уявлення, ймовірно, юдейського походження. Адам не просто утворений із чотирьох елементів, з яких складається всесвіт (загальне уявлення візантійської патристики), — але «й саме ім'я Адама було назвою вселенної (οἰκουμένη)» (PG 56, 474). Грецькою ім'я Адама справді можна прочитати як абревіатуру чотирьох кінців світу: схід (Ανατολή) — захід (Δύσης) — північ (Ἄρκτος) — південь (Μεσημβρία). У слов'янському перекладі це етимологічне підґрунтя втрачалося, але сама ідея була надзвичайно привабливою для слов'янських книжників, які відтворювали її в різних варіантах[1005].

[1002] PG 56,472; 256б. Однак у даному фрагменті оригіналу немає згадки ані про «дім», ані про «домогосподаря».

[1003] Питання на Шестоднів, 26.

[1004] Біблія називає чотири річки, що витікають з Раю: Пішон, Гіхон, Тигр і Євфрат. У згоді з попередньою традицією, Северіан інтерпретує перші дві річки як Ніл і Дунай. Всі річки поєднані таємничими підземними потоками, що виходять із Райського саду, і влаштовано це навмисне для того, щоб смертна людина не могла, просуваючись вздовж ріки, потрапити до її витоку.

[1005] Деякі з них пов'язують із розмаїтою апокрифічною літературою [Мильков 2001, с. 136-137]. Зокрема рукопис РНБ. Кир-Бел. №11/1088, арк. 280-280v відтворює юдейську апокрифічну традицію про те, як ангели збирали ім'я Адама з зірок, що сяють у чотирьох

Типово для Антіохійської школи, Северіан наголошує на владарюванні людини, яке є одним із виявів образу Божого в ній. Бажаючи підкреслити свободу, гідність (την τιμὴν) і владні повноваження створеної Ним людини, Сам Бог приводить до Адама звірів і смиренно запитує, яке буде їх ім'я[1006]. Однак іменування людини «домогосподарем» (οἰκοδεσπότης, *господин*) конотує не лише її владу, але й функцію господарювання, доручену їй вищим Владикою. Цю функцію людини грекомовні Отці зазвичай описували терміном «економ» (οἰκονόμος). На думку Северіана, це господарювання спершу зводилося лише до «збереження духовних слів», тобто заповіді не торкатися Дерева пізнання. Благословенна Богом земля доглядала за собою сама, тож людині як економу лишалася тільки одна робота — «зберігати собі рай», дотримуючись заповіді (265б-266а). Після гріхопадіння діяльність господаря-економа стала значно більш практичною. Утім створена Богом *вселенна* (οἰκουμένη) не перестає нагадувати своєму «пану», що її призначення не є суто утилітарним.

Створення людини, описане не звичайним дієсловом ἐποίησεν, а словом ἔπλασεν, на думку Северіана, натякає на діяльність скульптора.

Нічого не створив Бог без краси (εὐπρεπείας, *лѣпоти*), але і на користь, і на красу. Як-от очі мають два призначення — для користі й для краси. Вони й дивляться, й освітлюють обличчя, й оглядають усе.

Так і інші органи чуття не лише виконують свою функцію, а й структурно організують композицію обличчя — вуха обрамляють його, а ніс утворює певну вісь симетрії, «μεσότοιχον, *срѣдостоянїє въздвижено*». Але деякі речі створені виключно для краси — як-от соски у чоловіка, що не виконують жодної функції, а лише прикрашають тіло. Красі людини

сторонах світу: Нафола, Машим, Біон і Адор (за слов'янським текстом либонь неможливо простежити зв'язок між зірками та іменем Адама).

[1006] «Оскільки створив його на Свій образ, забажав унаочнити й гідність, і явити поправді, що той носить образ премудрості (σοφίας)», PG 56, 481; 270а-б.

відповідає краса створеного для неї всесвіту. «Так і небо й землю створив для краси, для оздоблення (*на оутварь*) і на користь» (PG 56, 476; 262б).

Отже, Северіанова проповідь, освячена авторитетом свт. Іоана Золотоуста, стала одним із каналів, через які покоління слов'ян засвоїли деякі антропологічні «теологумени» Антіохійської школи. Це, зокрема, неканонічна (відкинута V Вселенським Собором) ідея створення тіла раніше від душі; ідея вселенського походження Адама і його імені; ідея земного Раю, який чекає повернення свого вигнаного господаря у якомусь недоступному кінці всесвіту. Поруч із цими ідіосинкратичними ідеями антіохійців, однак, слов'яни сприймали й більш важливі засади їх світогляду — передусім, загальний антропологічний оптимізм цієї школи, її увагу до екологічної проблематики, її «містичний матеріалізм» та особливий акцент на гідності людини. Яким чином цей подув антіохійського вітру відбився на мисленні та етосі Київської традиції? Це питання ми розглянемо в наступному підрозділі.

3.4. Антіохійська святість гостює у Києві

Вплив Антіохії на давньокиївську культуру давно відомий вченим. Літургісти простежують залежність київського богослужіння X-XI ст. від парадигми Антіохійського патріархату[1007]. Літературознавці та філософи, такі як Г. Подскальський, В. Горський, В. Малахов, Т. Чайка, В. Мільков, О. Вдовина вказують на стилістичну та ідейну подібність окремих домонгольських пам'яток до творів візантійських, і, зокрема, антіохійських, отців Церкви[1008]. Мистецтвознавці Н. Нікітенко, В. Корнієнко описують портрети антіохійських святих у розписах давньокиївських соборів.

Однак внесок антіохійців, як правило, розглядають лише у контексті візантійської християнізації Русі — поруч із іншими грекомовними отцями Церкви. З цієї причини непоміченим залишається суто сирійський християнський відбиток, яким глибоко позначене давньокиївське християнство. А цей слід дається взнаки і в догматичній царині, і в етиці, і в аскетиці, і в агіології. Першим митрополитом Київським передання називає свт. Михаїла, який, за однією з версій, був сирійцем. Якщо це передання відповідає дійсності (як вважали провідні дореволюційні історики[1009]), то в діяльності Михаїла можна знайти один із ключів до таємниці впливу сирійської культури на киян.

Одна з цікавих особливостей сприйняття Антіохії киянами полягає в тому, що на Русі ми не бачимо жодного періоду «апробації» богословських

[1007] Приміром, у місяцеслові Остромирова Євангелія нещодавно було віднайдено сліди істотного впливу на Русь Єрусалимського Святогробського типікону. Звідси дослідник висновує, що джерелом літургійної традиції Русі став Антіохійський патріархат [Ульянов, 2011]. Про поширення в християнському світі й, зокрема, на Русі антіохійської літургії Часів див.: [Пентковский 2002].

[1008] приміром, низка вчених відзначають вплив творів Золотоуста і Феодорита у проповідях Кирила Туровського, див. [Вдовина 2004, с.9].

[1009] Це передання було науково обґрунтовано ще митр. Євгенієм Болховитіновим. Згодом його гіпотезу розвинув ієром. Євсевій Іллінський у виданому КДА дослідженні «Кто был первый митрополит Киевский?». З автором погодилися митр. Філарет Гумилевський, митр. Макарій Булгаков, С. М. Соловйов.

запозичень у приватному листуванні книжників чи то у типовому для Візантії жанрі екзегетичних «питань-відповідей» (звісно, подібні тексти могли просто не дійти до нас). Натомість, ми одразу бачимо популяризацію антіохійської спадщини в урочистих проповідях (як-от *Слово про Закон і Благодать*), вшанування антіохійських святителів у програмі розписів головних соборів (як-от Софія Київська), втілення антіохійських настанов у аскетичному житті чернецтва (*Патерик Печерський*). На цих кількох прикладах раннього засвоєння антіохійської антропології широкими колами киян ми й зупинимось зараз.

Візуалізація антіохійської святості: Софія Київська. Як постійно підкреслюють мистецтвознавці, іконографічна програма давніх соборів ніколи не була випадковою, а виражала в концентрованому вигляді релігійні та політичні уявлення замовників, місцеві культи і традиції побожності. Це особливо слушно, коли йдеться про центральні собори на кшталт Софії Київської. Символізм її розписів та мозаїк розшифрований поки що лише частково, адже із понад 500 зображених у ній постатей дослідникам поки що вдалося ідентифікувати лише частину. Але навіть серед цієї частини пропорція і роль сирійських святих є вражаючою.

Домінує серед них, зрозуміло, свт. Іоан Золотоуст, зображений у соборі щонайменш тричі. Особливо поетичним є його образ у абсиді головного вівтаря: «тонка примхлива гра гострих ламаних ліній окреслює колку, безкомпромісну людину», аскета і непохитного борця за ідею [Никитенко 2003, с. 148]. У святительському чині софійської хрещальні Золотоуст фігурує, звісно, як автор катехитичних бесід, виголошених ним 387 року в Антіохії [Никитенко 2003, с.135-136] [1010]. Подібне зображення Іоана вдалося ідентифікувати і в святительському чині Кирилівського храму XI ст.

[1010] Ще один образ святителя знайдено на південно-західному підбанному стовпі [Герасименко, Захарова 2009, с.236]. Його сусідство зі свв. Філимоном, Харитоном і Сисинієм пояснюють не лише компліментарними ролями цих святих, а й схильністю св. Іоана посилатися на своїх попередників, плекаючи ланцюг Передання Церкви. Цікаво, однак, що Іоан тут також безпосередньо сусідує з папою Римським Гаєм і становить симетрію з постатями римських мчч. Косми і Даміана [Никитенко 2003, с.57-58].

[Марголіна 2001, с.89]. Таку пильну увагу до святителя важко витлумачити однозначно. Зокрема, Золотоуст був небесним покровителем митр. Іоана, який посідав Київську кафедру в першій третині XI ст. і, можливо, був одним з головних пропонентів «митрополії руської». Крім того, космополіт Золотоуст вважався першим проповідником місії до варварів, і саме таким його бачив Константин Багрянородний, дід дружини Володимира Анни [Никитенко 2003, с. 55, 142].

Але Золотоустом антіохійська тема Софії не обмежується. У святительському чині Георгіївського приділу зображений учень і наступник Іоана св. Прокл Константинопольський [Никитенко 2003, с.162-163], який переніс мощі свого вигнаного вчителя до столиці, що поклало край непорозумінням між іоанітами та їхніми опонентами[1011]. Серед фресок південної галереї – т.з. «паперті святителів» – представлені образи свт. Ігнатія Богоносця та свт. Іоана Милостивого, патріарха Антіохійського. Серед розписів присутні антіохійські мученики Артемій, Кипріан і Юстина. Вірогідно, кияни вшановували Ігнатія як богослова єдності і примирителя християнської громади, а Іоана – як благодійника і заступника вбогих. З цієї ж причини Іларіон асоціює зі свт. Іоаном Милостивим «ласкавого князя» Володимира [Никитенко 2003, 293-4] [1012]. Але розташування у галереї святителів поспіль двох антіохійських ієрархів – без сумніву, свідчить і про значення самої Антіохійської церкви в очах киян.

В Софії представлені й інші сирійські святі, як-от мч. Яків Персянин з Бет-Хузайе, мчч. Гурій, Самон і Авів з Едеси, прпмц. Євдокія Геліопольска, мчч. Пров і Тарах, що постраждали в Аназарві і вшановувалися в

[1011] Див. підрозділ І.3.

[1012] Водночас, навряд чи можна погодитись із тим, що зображення Ігнатія у Софії пов'язане виключно з «Корсунською темою» і культом свт. Климента, у храмі якого були покладені мощі св. Ігнатія, а шанування мч. Артемія – виключно з культом Константина Великого[Никитенко 2003, с.113-114, 292].

Мопсуестії[1013]. З Сирією і Месопотамією церковні передання пов'язують і діяльність зображених у Софії апостолів Юди і Фаддея[1014].

Одну з численних нерозгаданих загадок Софії становить образ єпископа, якого графіті називає Феодулом. Святителя з таким іменем православні святці не знають (як і зображеного поруч із ним свт. Євдокима). Найбільш вірогідно, що до святительського чину Михайлівського приділу Софії помилково потрапив шанований на Русі мученик (не святитель) Феодул, соратник свв. Леонтія та Іпатія (18 червня). Цих мучеників, що постраждали в сирійському місті Тріполі, вельми шанували в Антіохії. Феодорит Кирський відносив їх до найбільш шанованих святих (*Graec. affect. cur*. 8.69), їм присвятив гомілію Севір Антіохійський, церкви на їхню честь існували в Дамаску та передмісті Антіохії Дафн*е*. Водночас, мученики були добре знайомі слов'янам. До нас дійшов ранній південнослов'янський переклад їхнього житія. Згідно з *Патериком Печерським*, частку мощей св. Леонтія за велінням Богородиці привезли на Русь в XI ст. зодчі Успенського собору Лаври [Моисеева 2015]. Можна припустити, що тоді ж потрапила до Києва і частка мощей св. Феодула: адже, на думку Н. Нікітенко, графіті з іменем святого радше за все вказувало на його мощі, вкладені у стіну Софійського собору. Якщо ці припущення слушні, то загадковий святитель з Михайлівського приділу є ще одним антіохійцем у софійському сонмі святих.

Серед фресок св. Софії ідентифіковано левантійську святу, яка вже з домонгольського періоду вважалася покровителькою киян – це вмч. Варвара з м. Баальбек у Фінікії, мощі якої були принесені до Києва з Константинополя і покладені в Михайлівському соборі[1015]. Скільки ж ще невпізнаних сирійців

[1013] Учасник 4 Вселенського Собору, наступник Феодора на Мопсуестійській кафедрі, Авксентій, збудував у своєму місті храм на їх честь, [Никитенко 2003, с.66, 82-83, 120-121, 128-130].

[1014] [Никитенко 2003, с. 91, 95]. Декотрі давні джерела ототожнюють цих апостолів, вшановуючи Юду-Фаддея-Леввея як просвітителя Едеси, що зцілив тамтешнього правителя Авгаря і закінчив життя чи то у Веріті (Бейруті), чи то в Араді (Арваді) [Мещерская 1990].

[1015] Детальніше див. [Осташ 2019] і підрозділ IV.3.

дивляться на нас зі стін собору, ми навряд чи дізнаємось у цьому житті (чи то у теперішній *катастазі*, як казали в Антіохії).

Проповідь антіохійської святості: *Слово про Закон і Благодать*. Перший Київський митрополит слов'янського походження, Іларіон, був поставлений 1051 р. собором руських єпископів за волею Ярослава Мудрого; поширену в радянській історіографії гіпотезу, що це призначення не було погоджене з греками, визнають не всі вчені[1016]. Хоч там як, освіту Іларіон, вірогідно, здобув у Візантії (на Афоні чи в Константинополі), а можливо, бував і на Заході[1017]. Його *Слово про Закон і Благодать*, написане між 1037—1050, стало однією з ключових пам'яток літератури Київської Русі. Слово містить численні алюзії на різних грецьких і латинських авторів [Подскальский 1996, с.153]. Можливо, невипадково цей твір, у якому нерідко вбачають маніфест київської церковної емансипації від Візантії, демонструє значний вплив Антіохійської школи.

Замість властивого великій частині візантійської гомілетики ухилу в криптомонофізитство, Іларіон розставляє в своєму творі яскраві халкідонські христологічні та антропологічні акценти. У *Слові* впадають в очі такі важливі для антіохійців теми, як акцент на повноцінній людській природі Христа, проблема поєднання Божества з людським єством, розрізнення дій Спасителя відповідно до двох його природ, тема дорослішання Господа[1018] тощо. Зглянувшись «на люди своя», Слово Боже одягається у плоть і приходить до них — «не привидѣниємь…нъ истиньно» (28-29), щоб особисто відвідати й живих на землі, й мертвих у пеклі (31-34). Цей акцент на непримарному олюдненні Христа був дуже важливим для всіх антіохійських богословів, починаючи від Ігнатія і Серапіона, які полемізували з гностиками і докетами, до Феодора і Феодорита, які полемізували з монофізитами, а також Анастасія

[1016] Цю гіпотезу, сформульовану М. Приселковим, Л. Мюллер, А. Соловйов і Г. Подскальський вважають бездоказовою [Подскальский 1996, с.149].
[1017] На це вказує, зокрема, застосування ним римської формули «Христос переміг» (Christus vincit) [Подскальский 1996, с.149].
[1018] Пор. підрозділ II.3.

Синаїта, який полемізував із монофелітами[1019]. Важко сказати, з яких причин ці акценти відтворює Іларіон, для якого ці запеклі дебати вже були історією. У світлі гіпотези Лурьє щодо ранньої сирійської монофелітської місії до слов'ян, можна припустити, що єпископ ще в XI ст. мусив боротися з антихалкідонськими обертонами цієї проповіді.

Послідовно дотримуючись антіохійського діофізитизму, Іларіон розрізняє євангельські свідчення про Христа відповідно до двох Його природ, неодноразово згадуючи про Його «Божьство и чьловѣчьство». Як довершена людина «по въчьловѣчению, а не привидѣніємь», Він по-людськи («яко чьловѣкъ»[1020]) живе і вмирає, щоб по-Божому («яко Богъ») творити чудеса і воскреснути. Як людина Він збільшував материнську утробу, годувався молоком, повивався в пелюшки, лежав у яслах, мусив тікати від переслідувачів, оголявся і занурювався у воду, щоб хреститися, відчував голод, постуючи, бенкетував на шлюбі приятелів, втомлювався і спав, плакав за спочилим другом, їздив на віслюку, був страчений і лежав у труні, — і весь цей час так чи інакше виявляв присутність в Собі Божества, від Свого дівочого народження до виходу із запечатаного гробу (241-276). Ця двоїстість природ виявляється навіть, так би мовити, у інформаційній царині: як людина Він зазнавав замовчування, коли юдеї намагалися приховати Його воскресіння, і як Бог «познанъ бысть вьсѣми коньци землѣ» (277-280). Практично всі ці розрізнення були артикульовані богословами Антіохійської школи, які через відмінність дій (енергій) доводили двоїстість природ Христа[1021].

Іларіон не боїться підкреслювати парадокси христології, що спантеличували багатьох давніх богословів. Зокрема, він згадує такий дивний богословський феномен, як «зростання Благодаті» в Ісусі — Який завжди був довершеним (*исполънь*) Богом. Як Всевідущий може не знати, чи Всемогутній

[1019] Див. підрозділ I.3.

[1020] Іларіон вирішує не калькувати суто антіохійський термін ἀνθρωποπρεπώς (*чьловѣъколѣпно*, «відповідно людській природі») — напевно, не перебільшуючи здатність своїх читачів до розуміння візантійської філософії.

[1021] Див. підрозділ I.3.

— не могти? Це питання антіохійці розв'язували за допомогою свого вчення про дві природи — й Іларіон охоче йде услід за ними. Тридцять років, поки Ісус зростав і виховувався, Його благодать зростала разом з Ним[1022] і лишалася прихованою від людей, щоб явитися людям під час хрещення на Йордані. Цей образ довершеної Благодаті, що вигодовується і зміцнюється, як немовля, дуже співзвучний антіохійській христології та педагогіці, з її амбівалентним наголосом на *досконалій недовершеності* дитини[1023]. І навпаки, він був головоломкою для гностиків та монофізитів усіх часів, що воліли бачити Немовля Ісуса одразу потужним і жахливим для ворогів чудотворцем[1024].

Здається, через цю ж призму антіохійської педагогіки (та антіохійських тлумачень Павла, Гал. 3:23-26) Іларіон сприймає і стосунки Закону та Благодаті, що є центральною темою його твору. Закон, як суворий педагог[1025], виховує людство для прийняття Благодаті, яка принесе з собою свободу. Цю діалектику покори і звільнення глибоко осмислює Золотоуст[1026]. Звісно, християнська педагогіка аж ніяк не була монополією Антіохійської школи: зокрема, опис Христа як Дитини і Наставника становить осердя трактату свт. Климента Александрійського *Педагог*. І все ж, особливий акцент на динамічності зростання Христової благодаті видається певним маркером антіохійського богословствування.

В історичному дискурсі пам'ятки домінують старозавітні наративи (про Сару і Агар, Ісаака й Ізмаїла, Мойсея, Гедеона тощо), переважно, у Павловій інтерпретації (Гал. 4: 24-31), в свою чергу, сприйнятій, очевидно,

---

[1022] «єще не усьпѣ Благодать укрѣпила бяаше, нъ дояашеся», 109-110.
[1023] Див. підрозділ II.3.
[1024] Такий образ маленького Ісуса наводять гностичні апокрифи на кшталт Євангелія дитинства від Фоми чи Софія-Пістіс. «Гностики цікавились дитинством Ісуса саме тому, що вони по суті не визнавали його людської природи і вважали, що Ісус-дитинча мав ті ж неземні властивості, що й Ісус-дорослий» [Свенцицкая 1989, с.130]. Судячи за середньовічними сирійськими копіями, ці пам'ятки користувалися попитом у колах яковитів.
[1025] «пестуном», «да в немъ обыкнетъ чьловѣчьско естьство» (39).
[1026] Див. підрозділ II.4.

через тлумачення антіохійських екзегетів[1027]. Магістральна для антіохійців тема універсальності спасіння, принесеного Христом *усім народам*, стає ідеальною риторикою для обґрунтування християнізації Русі, якої нарешті теж сягнули води Благодаті. Що характерно, Іларіон зосереджується на дебатах щодо обрізання новонавернених християн Антіохії, які викликали перший собор апостолів. Смисловий центр Іларіонового *Слова* становить рішучий поворот від ексклюзивності до інклюзивності християнського руху — прямий наслідок проповіді Павла в Антіохії. Звернення християнської проповіді до *всіх* народів, а не лише до євреїв, врешті-решт стало підставою і для навернення киян.

При таких явних відсилках до антіохійської христології, антропології та історіософії, Іларіон, утім, жодного разу не згадує саму Антіохію — навіть коли каже про апостольське походження давніх Церков (510-515). У цьому списку фігурують Рим (із Петром і Павлом), Асія, Ефес і Патмос (із Іоаном Богословом), Індія (із Фомою), Єгипет (із Марком) — але нема жодної згадки про Сирію[1028]. Більше того, обох просвітителів Антіохії, Петра і Павла, автор асоціює винятково з Римом. Складно пояснити таке ігнорування Антіохії, яка в XI ст. переживала період другого візантійського правління, що принесло місту тимчасовий розквіт і надію на відродження. Це здається виявом якоїсь негласної традиції цитувати антіохійську філософію без посилань на авторів.

Слід зазначити, що антіохійські сучасники Іларіона цікавились київським християнством більше, ніж сам він — сучасним сирійським. Якщо візантійські історики обходять мовчанням оспіване Іларіоном Володимирове Хрещення Русі, то цю лакуну заповнює якраз сирійське джерело. Арабомовний християнин-мелькіт Ях'я Антіохійський (+1066), історик і лікар, у своєму трактаті про боротьбу Візантії з Багдадським халіфатом описує союз імператора Василія II з Володимиром («царем русів») проти повстанця Варди

[1027] Пор. Золотоуст, *In Gal*. 4.4: Синагога «охоплювала лише один народ, а чада Церкви наповнили всю Грецію і варварські країни, землю, море, і весь всесвіт».
[1028] Щоправда, про Андрієву проповідь на схилах Дніпра Іларіон, на відміну від Нестора, не пише також.

Фоки, шлюб Володимира з сестрою імператора та виконання князем умови цього шлюбу — хрещення «всього народу його країни, а вони народ великий»[1029]. Всупереч грецьким хронографам, які вважали Русь охрещеною уже Аскольдом у 860-ті рр. [Шумило 2010], та деяким арабським історикам[1030], Ях'я зауважує, що «не відносили себе руси тоді до жодного закону і не визнавали жодної віри» [ДРЗИ 2009, с. 106]. Антіохійський історик викладає події Володимирового хрещення настільки близько до літопису Нестора, неначе він його читав.

Можливо, історик-мелькіт (тобто халкідоніт) виявляв таку цікавість до Київської церкви, бо відчував русів своїми догматичними союзниками у дуже вузькому сенсі. Не маючи смаку до тонкощів візантійського неоплатонізму, кияни сприймали Євангеліє з антіохійською безпосередністю (яку, втім, не слід плутати з примітивізмом).

Проживання антіохійської святості: *Патерик Печерський*. Виразний вплив Антіохії впадає в очі і в такій важливій царині давньокиївської антропології, як агіологія — по суті, галузь, що завідує антропологічними ідеалами. Безсумнівно, визначальну роль у розвитку всього східнослов'янського чернецтва і християнства загалом мав Києво-Печерський Патерик. Водночас, для дослідників уже давно стало очевидно, що він пропонує не одну парадигму святості[1031].

У цьому відношенні класичною стала праця Георгія Федотова (1931), який протиставив окреслені в Патерику затворницьку і спільножительну традиції. Із цим протиставленням важко не погодитись, але запропонована Федотовим генеалогія обох течій викликає питання. Лінію преп. Антонія, строго аскетичну, споглядальну, орієнтовану на вмертвіння себе та викриття

[1029] Цит. за хрестоматією [ДРЗИ 2009, С. 106].

[1030] Ібн Хордадбех ще в IX ст. згадував про русів-християн у Багдаді. Представляючись християнами, купці з Русі платили *джизью*, податок для інославних, значно менший, ніж десятина, яку сплачували мусульманські купці, *ушр* [ДРЗИ 2009, С. 31]. У X ст. ал-Істахрі та Ібн Хаукал називали русів язичниками, але ал-Мас'уді відносив їх до сфери впливу Візантії, саме як християн [ДРЗИ 2009, С. 106, прим.35].

[1031] [пор. Горський 1993; Малахов 1987; Малахов 2000; Чайка 2008].

гріхів ближнього суворими чудесами, вчений асоціює із гіпотетичною єгипетсько-сирійсько-афонською традицією. Натомість лінію преп. Феодосія — м'яку, киновійну, книголюбну, орієнтовану на «духовний такт» і любов до ближніх — Федотов виводить із гаданої палестинсько-студитської традиції [Федотов 1931].

Сама ця класифікація є проблематичною, бо підводить під спільний знаменник дуже різні явища. Безперечно, Печерська обитель була зобов'язана константинопольському Студіону своїм статутом, і багато в чому взорувала на нього[1032]. Утім, студитів, відомих жорстким протистоянням церковній і світській владі[1033], дуже складно звинуватити в надмірній м'якості та поступливості, яку Федотов асоціює з палестинським чернецтвом. Не менш сумнівно виглядає й ототожнення єгипетської, сирійської та афонської традицій. Сирійське чернецтво не лише значно відрізнялося від двох інших, а й саме було дуже різноманітним. Але у багатьох відношеннях, замість опозиції сирійської та палестинської аскетики, либонь доречніше було б розглядати їх як єдину левантійську традицію[1034]. Розуміючи умовність запропонованої ним схеми, Федотов сам коригує її, зокрема, вказівками на окремі сирійські риси образу преп. Феодосія та його учнів. Укладаючи загалом дуже документальне Житіє Феодосія, Нестор все ж користувався певними літературними зразками; і серед них вчений вказує не лише палестинські житія VI ст., а й популярні на Русі житія свт. Іоана Золотоуста і преп. Феодора Едеського[1035]. Саме з образом

[1032] Якщо преп. Феодосієві справді належать приписувані йому *П'ять слів до братії* (що дослідники вважають цілком вірогідним), то в них він «настійливо звертає увагу ченців» на взірець «атлета» Христового преп. Феодора Студита [Подскальский 1996, с. 161].

[1033] Таке протистояння могло торкатися як вагомих догматичних питань типу іконошанування, так і значно тонших канонічних нюансів (пор. вчинений засновником цього руху преп. Феодором розкол з приводу нового шлюбу імператора Константина VI у 795 р.). Очевидно, сучасники преп. Симеона Нового Богослова (XI ст.) щось мали на увазі, жартуючи, що він успадкував у студитів їхню славетну впертість (Никита Стифат, *Житіє преп. Симеона*, 108) .

[1034] В певному сенсі, так і чинять патрологи на кшталт Квастена, аналізуючи мислителів цього регіону разом [Quasten 1984].

[1035] Житіє едесського єпископа і апологета Халкідонського собору Феодора (+848) було укладене його племінником Василієм Емесським. Ця пам'ятка, що містить розлогу

Золотоуста Федотов асоціює любов Феодосія до навчання і книг (що не була самоочевидною чеснотою, зокрема, для єгипетського чернецтва[1036]).

У Житії Феодосія можна простежити також паралелі з сирійським патериком Феодорита Кирського (*Історія боголюбців*). Наприклад, патерикова історія про носіння юним подвижником вериг та виявлення їх його матір'ю безпосередньо відсилає до подібного епізоду Житія преп. Симеона Стовпника[1037]. Перегукується з *Історією боголюбців* і мотив невдалої втечі до Палестини (щоб побачити місця «идеже Господь наш Іисус Христос плотію походи»)[1038].

Але, безумовно, найяскравіша відповідність «Феодосієвої лінії» Патерика антіохійській традиції полягає в темі «опрощення»[1039] (що її Федотов не може співвіднести з попередніми джерелами і вважає унікальною рисою). Преподобний змалку «ганьбить» свою знатну родину спілкуванням із простолюдом, роботою в полі з рабами, «худими ризами», в чому «мати Феодосія з повним правом вбачає соціальну деградацію і зганьблення (*поношение*) родової честі»[1040]. Цей «дауншифтінг» — бажання бути «яко един от убогих» — святий пояснює наслідуванням убогості Христа. Але ця схильність безпосередньо втілює не лише євангельську етику, а й соціальні ідеї Антіохійської школи[1041]. Незнайомий мейнстрімові візантійської аскетики, мотив «соціальної деградації», завдяки Феодосію, постає осердям східнослов'янської святості — передусім, для течії нестяжателів.

дискусію святителя з єретиками, була дуже рано перекладена слов'янською мовою і здобула велику популярність на Русі.

[1036] Хоча в останньому з приписуваних Феодосію *П'яти слів до братії* знаходять алюзії на апофтегми єгипетських отців [Подскальский 1996, с. 161].

[1037] Щоправда, Феодосій носив вериги ще в миру, а Симеон — у монастирі; в обох випадках це було виявлено за плямами крови на одязі. Феодорит, *Hist. relig* 26.5; [Патерик 1911, с.19].

[1038] Феодорит стверджує, що хоча Бог є Дух і не охоплюється жодним місцем, віруючий має потребу у відвіданні місць, освячених земним життям Христа, *Hist. relig*. 9.2; [Патерик 1911, с.17].

[1039] Цей термін застосував Федотов, очевидно, під впливом Екземплярського, який виводив толстовство з етики Золотоуста, див. підрозділ I.1.

[1040] [Патерик 1911, с.17].

[1041] Див. підрозділ II.5.

Нестяжательство Феодосія ще більше виявляється в його ігуменстві: він послідовно забороняє учням турбуватися про завтрашній день, не вагається віддавати бідним останні запаси монастиря, а приховані братією надлишки викидає в Дніпро. Під його орудою Печерський монастир не ізолюється від світу, а живе в тісному контакті з мирянами. Отримуючи милостиню від заможних земляків, братія роздає залишки убогим, хворим, ув'язненим. Біля монастиря Феодосій будує богадільню для хворих і вбогих[1042]. Водночас, він не гребує стосунками з князями й боярами, частими гостями обителі. На їхніх бенкетах ігумен смиренно терпить неприємні йому вистави скоморохів, — але водночас твердо постає проти скривдження убогих[1043]. У збереженому Нестором образі київського ігумена виразно проглядаються риси антіохійських святих — особливо свт. Іоана Золотоуста.

Цей тип святості одразу припав до душі киянам. На відміну від таємничого Антонія, канонізованого лише в XIII ст., Феодосій фігурував як святий уже в Несторовому житії XI ст., а невдовзі офіційно увійшов до святців Київської Церкви. Однак, у цьому не варто вбачати конфронтацію між безмовністю та соціальним служінням. Конфлікт між «антиінтелектуальними» ісихастами і вченим чернецтвом, актуальний для пересиченої наукою Візантії, по суті, не був знайомий у слов'янських країнах, де освіта переважно збігалася з християнською просвітою. Ідеали безмовного життя і словесного служіння на Русі плавно сполучалися, яскравим прикладом чого якраз і є постать преп. Феодосія [Малахов, Чайка 1987].

Феодосіїв образ святості, призабутий у XII-XIII ст., все ж притаманний деяким його учням — чернігівському князю Миколі Святоші, художнику Аліпію, проскурникові Спиридону тощо. Згодом цей істотно маргіналізований антропологічний ідеал періодично виринатиме — особливим чином у заснованому преп. Нилом Сорським русі нестяжателів. У цій перспективі

[1042] Див. підрозділ II.6.

[1043] Зокрема, 1073 року він викривав незаконні дії князя Святослава, відмовляючись підтримувати його у боротьбі з Ізяславом.

поразку нестяжательства перед йосифлянством[1044] доречно розглядати і як поразку антіохійства перед якимсь іншим антропологічним ідеалом, генеалогія якого вимагає окремого дослідження.

Як бачимо, оригінальні київські пам'ятки, як-от *Слово про Закон і Благодать* Іларіона, послідовно відтворюють антропологічні та христологічні уявлення Антіохійської школи — щоправда, без жодних посилань на неї. Але така форма цитування може свідчити якраз про поширення антіохійського погляду на життя у Київській Русі, його самоочевидність для київських книжників. Цитування без лапок може бути наразі якнайнадійнішим виявом учнівства молодої Київської Церкви щодо давньої антіохійської традиції. Судячи за уважним до Києва літописом Ях'ї Антіохійського, ця інтелектуальна спорідненість із Левантом не залишалася прихованою від сучасних сирійських халкідонітів (мелькітів).

Ця спорідненість не обмежувалася ідеологією і догматикою, але охоплювала й більш практичні сфери духовності — такі як етика і аскетика. Зокрема, вона виразилася у впізнаваному антропологічному ідеалі, в якому домінує особливий духовний такт, чуття соціальної справедливості, піклування про добробут ближніх. Цей образ святості, відомий нам за Житієм Феодосія Печерського, походить не стільки зі студійської традиції (як уявляв Федотов), скільки безпосередньо з Євангелія, а також із левантійського — передусім, антіохійського — чернецтва, з житія Феодора Едеського, етики Іоана Золотоуста та агіографії Феодорита Кирського.

3.5. Антіохійський внесок в уяву киян

Різноманітні наукові та міфічні уявлення антіохійців про космос, своє місце в ньому та сусідні народи відбивалися на літературі, поезії та фольклорі

[1044] Див. оригінальний виклад цієї історії у: [Лурье 2014].

їх кириличних читачів, формуючи фантазію слов'ян про світ. Щоб оцінити масштаби та характер цього впливу, торкнемося лише кількох обраних прикладів: ролі антіохійської географії та екології Косми Індикоплова у кириличному світі; накладання уявної карти Сирії на київську сакральну географію; а також впливу візантійських історій про індійських «брахманів» на фольклор українців.

Пласка земля і антропоцентризм. Косма Індикоплов

Серед «підручників» з природознавства, на яких виховувалися слов'янські християни, безперечно, лідирує пам'ятка VI ст. *Християнська топографія*, у кириличному просторі відома як *Книга нарицаемая Козьма Индикоплов*. Цей переклад часто пов'язують із Київським перекладацьким осередком[1045].

Топографія містить якнайбільш розгорнутий опис землі, як її бачили антіохійські християни. Автор трактату, анонімний мореплавець (лише згодом умовно названий Космою) жив у Александрії, однак полемізував із популярними в Александрійській школі натурфілософськими уявленнями — ба й із натурфілософією як такою. Своє бачення всесвіту він вважав питомо традиційним християнським світоглядом. Критикуючи свого сучасника (мабуть Іоана Філопона), що позиціонував себе як оригінальний філософ[1046], Косма чи то не помічав оригінальності власних ідей, чи то не бажав її афішувати.

[1045] Хоча перші слов'янські рукописи трактату датуються XV ст., дослідники однодушно вважають, що переклад є значно більш давнім [Пиотровская, 52-85, 105]. На думку І. Дуйчева, книга Косми була вперше перекладена у Болгарії в X ст. Проте А.Соболевський пов'язував цей переклад із Київським гуртком домонгольської доби. Цю тезу підтверджує аргументація М. Дурново, Л. Ілюшиної та інших вчених, які датували його XII-XIII стт. [Мильков 2004, с.29].

[1046] VII книга Топографії присвячена полеміці з якимось християнином, що не приймає язичницького вчення про вічність всесвіту, але все ж визнає вічне колообертання небесної сфери. Вже з XIX ст. дослідники припускали, що цим опонентом Косми міг бути відомий вчений Іоан Філопон. Після потужної підтримки цієї гіпотези у книзі Ванди Вольської-Коню, вона майже не викликала сумнівів.

При цьому він безпосередньо апелював до вчення антіохійських богословів, засвідчуючи вірність східній традиції буквальної екзегези. Явна залежність Косми від тлумачень несторіанського католикоса Антіохії Мар Аби переконує більшість вчених у його несторіанстві[1047]. Завдяки виступам Мар Аби у Александрії, де він проповідував вчення Феодора Мопсуестійського,[1048] та його писемним тлумаченням на Книгу Виход, Косма міг глибоко познайомитись із антіохійською христологією, антропологією та космологією — і стати її завзятим апологетом[1049]. Не дивно, що твір александрійського автора впевнено розглядають як парадигму антіохійської космології. Ванда Вольска-Коню продемонструвала тісний зв'язок світоглядної моделі Косми з давньою близькосхідною космологією[1050].

Однак на думку В. Лурьє, *Топографія* позичає в Антіохійської традиції лише найбільш загальні патерни на кшталт паралелі між всесвітом і Скинією Мойсеєвою. Загалом же Косма є не менш оригінальним філософом, аніж Філопон. Деякі космологічні ідеї *Топографії*, на думку Лур'є, не мають паралелей ані в Біблії, ані у греко-римському, ані в антіохійському природознавстві. Наприклад, величезна гора на півночі землі, за якою вночі ховається сонце, походить із науки Сасанідського Ірану. Уявлення Косми про двоповерхові небеса дослідник асоціює з юдео-християнською традицією, до якої належить апокрифічна III Книга Варуха. Таким чином, александрійський автор, відомий нам як Косма, сполучає антіохійську традицію з іранським раціоналізмом та юдейською містикою.

Уточнення Лурьє збагачують наш портрет Косми. І все ж ані александрійський контекст, ані іранські та юдейські впливи, ані оригінальний авторський синтез не дозволяють нівелювати антіохійську основу *Топографії*. Загалом Косма працює в рамках нормальної для Сирії «комарної» моделі світобудови. Антіохійські богослови пізньої античності зазвичай трималися

[1047] Утім, Лур'є вважає, що він міг просто толерантно ставитись до видатного проповідника.
[1048] Католикос виступав сирійською мовою, із перекладом.
[1049] Див. [Берти, Кантоне 2017].
[1050] У вступі до свого видання *Топографії* в серії *Sources chrétiennes*: [Wolska-Konus 1968].

осторонь суперечок на слизьку і другорядну з погляду догматики тему космології. Але все ж вони, безперечно, жили на пласкій землі. Їхні базові припущення щодо моделі всесвіту більш-менш відповідали основній близькосхідній парадигмі космосу як кількаповерхового будинку, де під «комарою» (склепінням) верхнього неба[1051] розташований світ непіддатних змінам небесних сил, а оздоблена світилами «твердь» небесна[1052] відділяє його від «підмісячного» світу смертних.

Якщо Діодор і Феодор експліцитно посилалися на цю схему, то обережний Золотоуст радше замовчував свої уявлення на цей рахунок. У своїх основних природознавчих текстах — двох циклах проповідей на *Шестоднев* — великий проповідник примудрився жодним словом не згадати про форму всесвіту, який він описував. Утім, окремі обмовки Золотоуста все ж засвідчують, що йому йшлося про сирійську космічну Скинію, а не про еллінський сферичний всесвіт[1053].

Скидається на те, що елліністична наукова картина світу видавалась антіохійським богословам несумісною з їх антропоцентризмом. Всесвіт сирійців не випадково уподібнюється будинку: це, насамперед, *дім людини* (οἶκος). Хоча всі патристичні автори говорили про світ як оселю людини, у сирійській науці ця думка висловлена особливо наочно. Можна навіть стверджувати, що антіохійці не знали жодної космології, окрім *екології* — тобто науки про взаємини людини зі своєю *вселенною* (οἰκουμένη). Мова антіохійської школи просто не дозволяла міркувати про космос безвідносно до людини. Цією мовою розмовляє і Косма, у якого земля не просто десь «розташована», — вона простягається «зі сходу на захід», наче розгортається назустріч мандрівникові, який рухається до «початку світу», на схід.

[1051] Небо першого дня творіння (Бут. 1:1).
[1052] Небо другого дня творіння (Бут 1:6).
[1053] Зокрема, у тлумаченні на Євр. 8: 2 (PG 63,111) Іоан таки побіжно наполягає на двох важливих тезах антіохійців — що небо не рухається і не є сферичним.

Косма розгорнуто доводить, здавалося б, просту тезу, що *створив Бог небо і землю* (Бут. 1: 1) — а не одне лише небо, яке «охоплює все» [1054]. Начебто, ніхто і не сперечався, що Деміург створив землю, так само як і небо. Але автор *Топографії* вже в VI ст. передчував, що на той час ще цілком затишний, гармонійний і людиномірний сферичний всесвіт елліністичної науки має всі шанси перетворитися на ту піщинку в неосяжності всесвіту, на якій ми живемо сьогодні. Тому він із таким запалом доводив, що все найважливіше справді вміщено поміж землею і небесною твердю[1055], явно виборюючи дещо більше, ніж просто географічну модель. Косма переймався, що в безпристрасних законах елліністичної науки може непомітно розчинитися сам сенс нашого буття, яке відбувається тут і зараз, між землею, по якій ми ходимо, і небом, в яке ми дивимося з очікуванням.

Цей пафос поділяли з Космою і його слов'янські читачі. Олена Піотровська дослідила всі давньоруські списки Топографії, намагаючись зрозуміти, що саме цікавило київських перекладачів та їх пізніших читачів у досить об'ємному творі Косми. У численних збережених уривках представлені всі глави трактату, але в них однозначно домінує розлоге 2 Слово. Поряд із цікавими етнографічними замальовками, есхатологією та історіософськими міркуваннями про царство ромеїв книжники особливо ретельно переписували географічні міркування: про землю, Океан, світила, земний Рай, потоп і т.д. Давнім слов'янським вченим явно імпонував світогляд Косми.

Природознавство еллінізованих християн, яке оперувало причинно-наслідковими зв'язками і переймалося питаннями «як?» та «чому?», видавалося вчорашнім варварам холодним і надміру абстрактним. На противагу такому типу науки антіохійська школа запропонувала науку зовсім іншого роду. *Християнська топографія* яскраво, хоча і місцями гротескно, виражає цей особливий підхід до знання, заснований не на причинно-

[1054] *Християнська топографія*, 2 §310: SC 141, p.311-317.
[1055] ὡς οὐρανοῦ καὶ γῆς ἔνδον ὑπάρχουσι πάντα, Ibid, p.317 D.

наслідкових зв'язках, а радше на зв'язках цілепокладання[1056]. Ця наука йде не від початку до кінця, а від кінця до початку. Тому Косма не питає своїх опонентів, *чому* вони вважають небеса кулястими або *як* це можливо; він запитує, *навіщо* їм потрібне таке небо[1057]. Такий підхід, безперечно, був до душі новонаверненим слов'янам.

Величезна впливовість *Християнської топографії* в кириличному просторі тим більш цікава, що ідеї Косми дуже мало відбилися на візантійській вченості[1058]. В очах освічених греків, що давно звикли жити на земній кулі, комарна модель всесвіту була відверто одіозною, а оповіді мореплавця Косми видавалися суцільними байками (місцями даремно)[1059]. Однак на Русі *Християнська топографія* набула ледве не догматичний статус. Донедавна вважалося, що описана Космою комарна модель світу безроздільно домінувала у східних слов'ян. Останнім часом нам стало більше відомо про багатоманіття слов'янських космологій[1060], і все ж джерела свідчать про особливий пієтет давньоруських книжників до *Топографії*.

Косма — імовірно, несторіанський автор — на Русі сприймався як святий. «Благочестивый и повсюду славимый киръ Козма» [1061] в низці давньоруських рукописів зображувався з німбом, іноді поставав преподобним «єпископом Маріумскім» [1062], а його праця входила до списку «істинних книг» [Пиотровская 2004 с.140]. На Русі взагалі нерідко вважалися «священними», «божественними» і «богонатхненними» книги, які аж ніяк не визнавалися такими у Візантії, а то і входили в індекси облудних книг [Малинин 1901,

---

[1056] Дж. П. Мануссакіс у низці праць протиставляє ці дві логіки як *протологію* і *кайрологію*.
[1057] *Християнська топографія*, 2, §97: SC 141, 417 B.
[1058] та й західні автори могли посилатися на його окремі аргументи для спростування язичницьких навчань, але не більше того [McCrindle 1897 p. xxvi].
[1059] Патріарх Фотій, описуючи його трактат у своєму каталозі, відзначав, що стиль Косми залишає бажати кращого, а його розповіді про заморські країни скидаються на вигадку [McCrindle 1897 p.iii] (ймовірно, це було сказано саме про автентичні мемуари Косми, а не про ті перекази переказів, до яких вже встигли звикнути візантійські читачі).
[1060] В. Мільков показав, що геоцентрична модель каппадокійців також була їм добре знайома [Мильков 2004, С.69-95].
[1061] ГИМ, №566 (1495г.), л.6.
[1062] РНБ №110 (XVIIIв.). Ймовірно, ототожнення з преп. Космою Маюмським, творцем канонів.

с.138-139.]. Здається, із сирійською космологією це правило працювало особливо послідовно.

Левант переміщується на Печерськ. Культурологам і богословам уже впадало в очі, що, на відміну від столиць середньовічних імперій — Константинополя, Аахена чи Москви — Київ ніколи не позиціонував себе як проєкція Рима: Другий, Третій чи ще якийсь Рим. Земна могуть «столиці світу» не принаджувала Київ навіть у часи його найбільшого піднесення — насамперед, за часів Ярослава Мудрого, коли він реально міг претендувати на цей образ, будучи одним із найбільших міст Європи. Значно більш привабливим для Київської традиції завжди був паралелізм із духовною столицею всесвіту, сакральним «пупом землі», яким для більшості середньовічних географів був Єрусалим [Драбинко 2018, с.34-40].

Однак Святий Град був не єдиною точкою Леванту, яку кияни асоціювали зі своїм містом — а також із земним Раєм. Іншим таким топосом була гора Ліван, якій належить особлива роль у біблійній поетиці, а відтак, у породженій нею християнській екзегетиці. Зустріч Київської традиції з цим сакральним топосом зафіксована в одній із найдавніших пам'яток домонгольської літератури.

Приблизно в 1106-1107 рр.[1063] чернігівський монах Даниїл[1064] вчинив прощу у Святу землю і залишив детальний щоденник своєї подорожі — *Ходіння Данила ігумена* [Сліпушко 2001, с.373-392]. Дорогою він відвідав Антіохійське князівство, засноване хрестоносцями 1098 року. Хоча Даниїл потрапив до Антіохії в часи напружених переговорів і боїв за неї між хрестоносцями, сельджуками і візантійцями, він не знайшов там для себе майже нічого цікавого. На гору Ліван Даниїл не піднімався «страха ради поганих», але чув численні оповіді про неї. Зокрема, прочанин описував сніг, що завжди лежить на її верховині, 12 великих рік, що течуть із неї, а також

[1063] Таке датування випливає з опису зустрічі автора з єрусалимським королем Балдуїном I [Подскальский 1996, с. 321].
[1064] Імовірно, постриженний Києво-Печерського монастиря.

аромати ливан і білий фиміам, які «народжуються» на цій горі [ПДРЛ, т.2. с.94].

Ці перекази почасти перетинаються з біблійним образом Лівана — амбівалентним символом слави, багатства, але водночас і пихи — пихи ворогів Ізраїлю, ассирійців. Семантику цієї гори визначали не лише її природні ресурси — коштовні кедрові ліси, а й географічне положення. З точки зору ізраїльтян, Ліван, як і Кавказ, був однією з *північних* гір, і саме тому він сприймався як опора небесного склепіння і дорога в інший світ [Вестель 2011]. Тому не дивно, що у сприйнятті слов'янських читачів оповіді Даниїла могли накладатися як на біблійну поетику слави Лівана, так і на сирійські описи Райської гори. Цю традицію продовжує *Подражаніє на Ісаію* Т. Г. Шевченка, де «слава Ліванова», мов золототканий омофор, має покрити запустілі ниви — очевидно, українські.

Відтоді як Ліван було ототожнено із Раєм, київські поети почали уявно переносити його на свою Батьківщину. Середньовічна чи ранньобарокова служба Преподобним печерським[1065] послідовно накладає карту Леванта на ландшафти Києва, де домінує Печерська гора. У каноні автор одразу задає епічний масштаб своєму панегірику, вводячи Печерський монастир у космогонічний контекст Шестоднева: «Небеснаго и земнаго круга Создатель созда место сіє» (пісня 3). У цій панорамі Київ постає новим Ліваном: «Смирны исполнена еси и холму Ливанскому подобна еси, Печерская горо, каплющая миры Богоносных отец» (пісня 7). Київські печери постають «вертоградом заключенним», тобто Райським садом, де Бог насадив безліч дерев — «Богоносныхъ отець, аки кедровъ Ливанскихъ, иже досягоша Небесъ высотою» (пісня 5). Подвижники Печерської обителі нагадують автору «розумні дерева» (пісня 6) — імовірно, ті самі, які наповнюють Ган Еден у *Піснях про Рай* Єфрема Сиріна: ці дерева бачать людські серця, співчувають грішникам і люблять праведних. «Рай мысленный» Київської лаври, як і Рай

[1065] Служба була відредагована і видана в 1763 р. за давнім рукописом, знайденим у Печерах двома роками раніше [Кагамлик 2008, С.40-41].

чуттєвий, дорогу до якого так впевнено показували сирійці, є джерелом чотирьох рік: «потокъ сладости васъ напояетъ» (пісня 4). Таким чином, метафоричний зв'язок Печерської обителі зі святими землями Леванту дорівнював символічному зв'язку Києва з земним Едемом, що є на Сході.

Антіохійська спадщина в українському фольклорі: Рахманський великдень. Через надзвичайно широку присутність Антіохійської школи в давньоруській літературі, її ідеї, уподобання та інтелектуальні тенденції різноманітно відбилися навіть у фольклорі східних слов'ян. Одним із неочікуваних прикладів цього є обрядовість Рахманського великодня, який донедавна відзначали майже по всій Україні[1066]. Цього дня українці пускали по воді шкаралупу пасхальних крашанок, щоб повідомити індійським «рахманам», що Христос воскрес. Цей ритуал символічного спілкування зі східними подвижниками є безпосереднім відгомоном великої літературної традиції, породженої індійськими завоюваннями Олександра Македонського. У давнину історіями про індійських мудреців зачитувався майже весь християнський світ[1067], але чомусь лише в українців цікавість до цього образу перейшла у шанування, яке пережило й добу рукописів, і добу Ґутенберґа, і сягнуло навіть віку інформаційних технологій.

На давньоруській і, згодом, українській традиції шанування «рахманів» відбилося трактування цього поширеного у Візантії сюжету авторами Антіохійської школи. Антіохійці мали особливий погляд на індійських подвижників — імовірно, завдяки своїм зв'язкам зі східносирійськими вченими, які особисто бували в Індії. Можливо, саме тому їхнє трактування цієї теми відрізнялося від античного. Зокрема, свт. Іоан Золотоуст, змусивши «рахманів» займатися землеробством (а не лише споглядальним і аскезою), представив їх апологетами і носіями своїх комуністичних ідеалів[1068]. А його учень і агіограф Палладій одним із перших почав модифікувати образ

[1066] Див. [Воропай 1958, с.33-35; Витвицький 1863, Шухевич 1904]; не виключено, що цей звичай зберігся десь ще й дотепер.
[1067] див. [Шохин 1988].
[1068] Підрозділ II.5

індійських «голих мудреців» у напрямі актуальних для Антіохії пошуків мирянського ідеалу святості[1069]. Закладені цими та іншими грецькими авторами риси портрету «рахманів» ще пів століття тому відображувалися в оповідях інформантів із різних куточків України[1070].

Декілька наведених нами сюжетів є одними з численних прикладів глибокого впливу сирійського християнства на давньокиївську побожність і ментальність загалом. Читання антіохійських авторів не лише відобразилося на київській богословській традиції. Воно вплинуло на їхні космологічні, географічні та навіть екологічні уявлення (оскільки певне «інтегральне» екологічне мислення властиве усім традиційним культурам). Воно відбилося на їх розумінні власної землі, осягнутої крізь призму іншого сакрального простору — зокрема, крізь призму святинь Сирії. Воно просякнуло навіть ті глибоко ірраціональні пласти культури, які виражає фольклор — і в такому вигляді проіснувало практично до наших днів.

Звичайно, важливий статус Сирії в уяві киян мав свій зворотний бік: по суті, ця країна перетворювалась із реальної на уявну. Сирія, яка для візантійців була просто однією з провінцій імперії (а згодом — однією з прикордонних територій), в уяві слов'ян поставала радше утопічними теренами, що межують із потойбіччям. Цей стан речей почав змінюватися лише з настанням Модерну.

[1069] Підрозділ II.2.

[1070] Нашу гіпотезу щодо різних шляхів поширення культу рахманів серед українців див.: [Морозова 2020].

3.6. Антіохійський діофізитизм у суперечках про двоперстя

В історії Церкви — як і будь-якої іншої традиції — давні ідеї можуть грати визначальну роль у сучасних подіях. Це засвідчують події розколу в Московській Церкви XVII-XVIII ст. Усю історію цього розколу доречно розглядати як боротьбу інтерпретацій антіохійської спадщини. Богослови доби розквіту Антіохійської школи — свт. Мелетій, свт. Іоан Золотоуст, Феодорит Кирський — були практично головними героями полемік XV — XVIII ст. про двоперстне і триперстне хресне знамення, де їхні твори використовували обидві партії.

Це особливо дивно з огляду на те, що самі ці отці все життя застосовували *одноперстя*, як і майже вся давня Церква[1071]. Їхні твори містять недвозначні свідчення про давню практику зображення хреста *одним перстом*[1072]. Зокрема, Золотоуст, говорячи про силу хресного знамення, каже, що «не просто перстом (τῷ δακτύλῳ) належить його зображати» на своєму обличчі[1073], а з повною вірою в серці[1074]. Феодорит Кирський переповідає два чуда з життя сирійських святих IV ст.[1075] — Юліана[1076] і Маркіана[1077], — які знищили жахливих зміїв, зобразивши перстом (δακτύλῳ) «пам'ятник перемоги хреста». Оповідь Феодорита про виступ свт. Мелетія на Антіохійському соборі 361 р. теж, очевидно, посилається на практику одноперстя. За цим переказом, Мелетій довго викривав аріан, а коли його попросили пояснити головну ідею простіше, він, «показавши три персти, а потім два з них склавши *й залишивши*

[1071] Здається, одноперстя не було єдиною ранньою практикою: наприклад, свт. Кирило Єрусалимський згадує зображення хреста «перстами», у множині (PG 33, 816). Однак воно точно було найпоширенішою практикою.

[1072] Подібні свідчення містяться і в писаннях Епіфанія Кіпрського, Созомена, Іоана Москха, Григорія Богослова, Андрія Критського тощо [Лукашевич 2007].

[1073] Ранньохристиянська практика зображення хреста на чолі одним (великим) пальцем збереглася в давніх римських обрядах.

[1074] Золотоуст *In Mat*. 53/54.4: PG 58, 537.

[1075] Відповідно, ці історії не належать до його безпосередніх мемуарів, а походять з усного передання, що вже встигло обрости «епічними» деталями.

[1076] *Hist. relig*., 2.6: PG 82, Col. 1312.

[1077] τῷ δακτύλῳ τὸ τοῦ σταυροῦ τρόπαιον ὑποδείξας, *Hist. relig*., 3.7: PG 82, Col. 1328.

один, промовив таке похвальне слово: Маємо на увазі три, а говоримо немов про одного» [1078]. Тобто ми хрестимось одним перстом, але прославляємо цим Єдиного Бога в Трійці.

Утім, ці очевидні свідчення антіохійців про одноперстя не завадили давньоруським книжникам XV-XVIII ст. перетворити їх на апологетів *двоперстя*. Для доказу цієї ідеї використовували якраз щойно цитовані місця — звісно, у виправленому вигляді, де замість «перста» в однині йшлося про «персти» в множині (причому без зазначення їх кількості!)[1079]. Оповідь про Мелетія у давньоруських збірниках перетворилася на чудо (зі з'єднаних перстів святителя вийшла блискавка). Хоча сама по собі ця оповідь не давала жодних пояснень щодо давньої практики зображення хреста, в ній вбачали беззаперечну апологію двоперстя[1080].

Однак за таким, м'яко кажучи, своєрідним способом цитування та інтерпретації джерел все ж стояла непомильна богословська інтуїція. Річ у тім, що з сер. V ст. прибічники монофізитства стали використовувати поширену в усій давній Церкві практику одноперстного знамення для пропаганди свого вчення: один перст вони тлумачили як вказівку на *одну природу* Воплоченого Слова. Відповідно, як вважає більшість істориків, двоперстя виникло і набуло повсюдного поширення саме як контраргумент проти цього прийому пропаганди і вираз православного (халкідонського) вчення про дві природи Спасителя[1081].

Таким чином, з V ст. до XIII ст. в усій Римській імперії — як у Візантії, так і на Заході — у вжитку було двоперстя. Схоласти цієї доби усталено тлумачили його як сповідання двох природ Христа (поєднання вказівного і

[1078] *Hist. eccl*. 2. 31.

[1079] Напр. у рукописі РГБ МДА № 43, ff. 149 (1473-1474 рр).

[1080] У такому вигляді сюжет увійшов до *Пролога* (під 12 лютого).

[1081] Таку версію знаходимо вже в церковних істориків XIX ст., напр. [Филарет (Гумилевский) 1847, С. 31-32]; [Каптерев. 1913. С. 74-82], які посилалися на монофізитські джерела та інші документи полеміки між діофізитами й монофізитами (напр.: PG 133, 296-297 тощо). В опублікованих у XX ст. коптських та сирійських пам'ятках знаходять нові свідчення інтерпретації одноперстя на користь монофізитства [Лукашевич 2007].

середнього пальців) та трьох Осіб Божества (поєднання решти пальців)[1082]. Відповідно, сирійський автор XII ст. преп. Петро Дамаскін, на якого також охоче посилались прихильники двоперстя, справді хрестився двома перстами і засвідчив цю практику в своєму творі. Отже, хоча антіохійські богослови IV — першої половини V ст. фактично застосовували одноперстя, практика двоперстя, радше за все, була запроваджена саме для проповіді їхнього христологічного вчення — діофізитства, затвердженого Халкідонським Собором. Тож, хоч як парадоксально, давньоруські полеміcти в певному сенсі мали рацію, виправляючи буквальні цитати антіохійців у згоді з їхнім богословським вченням.

Починаючи з XIII ст., у Візантії почало поширюватися триперстя, яке поступово стало притаманне усьому грецькому християнству. Дві практики, очевидно, сусідували впродовж деякого часу, але у греків це не викликало жодних значних суперечок і протистоянь. Оскільки ж Київська Русь була християнізована ще в період поширення двоперстя, зрозуміло, що вона сприйняла від Візантії саме цю практику і знала лише двоперстне зображення хреста. Цю традицію Київської Русі сприйняли й північні князівства, — і віряни зберігали її, як і решту священних обрядів, з тим більшим благоговінням, що менше розуміли їх смисл.

Десь у XV ст., щойно на Русь проникнув звичай триперстя[1083], у Московському князівстві підняли голос апологети двоперстя. В хід пішли згадані вже переробки антіохійських текстів, а також псевдоепіграфи місцевого походження на кшталт т.з. *Феодоритового слова*. Глубоковський задався слушним питанням: «якщо розглядуваний документ є… руською підробкою, то чому його приписали саме Феодоритові», а не якомусь більш «благонадійному» з отців Церкви? Адже богословські погляди Феодорита

[1082] Таке тлумачення наведене, зокрема, у творі невідомого антилатинського полеміста XII ст. Однак, перейшовши на двоперстя, візантійці аж ніяк не робили культу з цього нового обряду. Наприклад, преп. Феодор Студит підкреслював, що будь-яке хресне знамення — навіть одноперстне — є згубним для бісів (PG 99, 1796) [Лукашевич 2007].
[1083] Можливо, на хвилі Другого Південнослов'янського впливу [Лукашевич 2007].

завжди викликали підозру у греків, включно з преп. Максимом Греком, який свого часу відмовився його перекладати [Глубоковский 1890, т.2, с. 502]. Очевидно, відповідь на це питання полягає у відмінності поглядів на Антіохійську школу між греками і слов'янами. Для перших Антіохійська школа була надто послідовно діофізитською та асоціювалася з «несторіанством». Для останніх авторитет Антіохії був майже непохитним.

Як докази безальтернативності двоперстя, *Феодоритове слово* і *Сказання про свт. Мелетія Антіохійського* увійшли до матеріалів Стоглавого собору 1551 р., який остаточно закрив це питання на ближчих сто років [Каптерев, 1913. С. 59-60]. Однак у середині XVII ст. московський патріарх Никон вирішив радикально порвати з попередніми традиціями своєї Церкви заради обрядової єдності зі світовим православ'ям. Самі греки далеко не наполягали на цій реформі. У відповідь на пряме питання Никона, Константинопольський патріарх Паїсій підтвердив давність практики триперстя, але, водночас, вказав на малозначність обрядів, якщо вони не заважають єдності Церкви [Булгаков 1866, т.7, с.100-101]. Тим не менше, для Никона питання стояло руба, і він перейшов до рішучих дій, навіть не дочекавшись відповіді Паїсія.

Якщо апологія двоперстя була так тісно пов'язана зі спадщиною Антіохійської школи, протидіяти їй можна було за двома основними сценаріями: або 1) поставити під сумнів Антіохійську школу від імені конкуруючої Александрійської школи, або 2) авторитетно перетлумачити антіохійську спадщину від імені самої Антіохії. Впродовж полеміки XVII-XVIII ст. в хід пішли обидві стратегії.

Спроби никоніан відкинути авторитетність антіохійської традиції висвітлює *Сказання про Павла Коломенського* (+1656) — єпископа, що різко протистояв реформам Никона, хоча й не відділявся від Патріархії. Пам'ятка відтворює дискусію між Павлом і Никоном, яка, по суті, продовжує ранньосередньовічні дебати між халкідонітами та їхніми противниками. У Сказанні Никон звинувачує прибічників двоперстя у низці єресей, зокрема, у

несторіанстві: тобто засуджує двоперстя як знак (радикального) діофізитства. Триперстне ж знамення він називає сповіданням Святої Трійці. Павло не заперечує зв'язок «святого двоперстя» з діофізитством, але демонструє православність цього вчення, цілком коректно посилаючись на богословську аргументацію антіохійців. Якщо Христос постраждав не за божественним єством, а лише за людським (із чим погоджується Никон), то зображати хрест образом Святої Трійці — неправославно. Таким чином, триперстя приховує в собі весь спектр монофізитських вчень: єресі теопасхитів («богострастную»), Євтихія і Діоскора [Разъглагольствіе 1905, с.4-5]. Така аргументація була поширеною серед прихильників старого обряду: зокрема, Авакум казав, що триперстне знамення «Трійцю до хреста прицвяховує» [Бубнов 2006, с.313]. Відтак, звинувачення старообрядців, буцімто реформатори відкинули вчення про дві природи Христа, могли бути недоречними, але вони аж ніяк не були пустою риторикою. За ними стояла послідовна догматична логіка — логіка Антіохійської школи.

Про стратегію применшення авторитету Антіохії свідчать не лише старообрядські пам'ятки, а й власне никоніанські джерела. Зокрема, пореформені видання Псалтирі[1084] містили вступну статтю, що пропагувала триперстя. Ця стаття спростовувала *Феодоритове слово* — але не як підробку (що було б слушно), а саме як твір Феодорита Кирського[1085]. Стаття висловлювала недовіру Феодоритові як «помічникові Несторія» і опоненту свт. Кирила Александрійського, посилаючись на засудження його творів V Вселенським Собором[1086]. Тобто на початку XVIII ст., коли було видано цю Псалтир, Московська патріархія намагалася пристати на позицію антихалкідонітів V-VI ст. і профанізувати спадщину Антіохії — з єдиною метою боротьби з двоперстям (якого не знав Феодорит).

[1084] Псалтир 1703 р., f. 11v.

[1085] На думку авторів, Слово могло заслуговувати довіри тільки в тому випадку, якщо його автором був св. Феодорит Антіохійський — мученик IV ст., від якого не дійшло жодних писань.

[1086] Також вона приділяла багато уваги Сказанню про Мелетія Антіохійського, перетлумачуючи його в руслі триперстя.

Але оскільки антіохійські отці Церкви користувалися надзвичайно високим авторитетом в усьому кириличному просторі, ця стратегія практично не мала шансів. Тому Никон — можливо, одночасно — пішов другим шляхом: він вирішив вигнати клин клином, протиставляючи «антіохійському» двоперстю «антіохійське» ж триперстя. Для цього оточені аурою давнини квазі-сирійські пам'ятки — *Сказання про Мелетія* і *Феодоритове слово* — стали активно перетлумачувати й навіть перетворювати на свідчення триперстного знамення[1087].

У цьому замірі Никонові фантастично пощастило. Епідемія чуми в Коломні на три роки (1654-1656) затримала у столиці Антіохійського патріарха Макарія, що прибув до Москви задля збору пожертв на погашення боргів своєї Церкви. Важко сказати, наскільки Макарію боліло питання неузгодженості обрядів, але мета його поїздки всіляко мотивувала його до співробітництва з Никоном. Макарію довелося фігурувати в дебатах зі старообрядцями на правах речника Антіохійської школи. В Неділю Православ'я 1655 р., виступивши з проповіддю проти двоперстя, Никон запросив до слова присутнього Макарія. За свідченням його сина, Павла Алепського, патріарх сказав:

В Антіохії, а не в іншому місці, віруючі в Христа (вперше) були названі християнами. Звідти поширилися обряди. Ні в Александрії, ні в Константинополі, ні в Єрусалимі, ні на Синаї, ні на Афоні, ні навіть у Валахії і Молдавії, ні в Землі козаків ніхто так не хреститься, але всіма трьома пальцями разом[1088].

Макарій посилався на давнину і поважність антіохійської традиції, яку він представляв, а також на її суголосність із традиціями інших країв (зокрема, Землі козаків, як Павло скрізь називає Україну).

[1087] Збереглися виправлені версії *Феодоритового слова*, де йдеться про хрещення трьома поєднаними перстами (напр.: РГБ. Троиц. № 200, f. 281, XVII ст.). У такому вигляді текст наведено у *Катехизисі* Лаврентія Зизанія, виданому в Москві в 1627 р.
[1088] Павло Алепський, *Подорож,* 9.3.

У день пам’яті свт. Мелетія Антіохійського, 12 лютого 1656 р. після читання згаданого давньоруського *Сказання* про цього святого, Никон знову звернувся до Макарія — спадкоємця Мелетієвої кафедри — з питанням, як належить розуміти цю оповідь. Макарій впевнено відповів, що святитель спочатку показав розділені три персти, а потім — поєднані, від яких і вийшло вогняне знамення [Лукашевич 2007]. (Враховуючи, що до своїх північних мандрів Макарій ніяк не міг зустрічатися з цим текстом, слід віддати належне його винахідливості, — або припустити добру підготовку влаштованого Никоном інтерв’ю).

Цей епізод особливо цікавий як свідчення, що принаймні в очах східних слов’ян Антіохійська школа нікуди не зникала і продовжувала існувати в XVII ст. — попри те, що з 1516 р. Антакья належала османам, як і Дамаск – нова кафедра Антіохійського патріарха; попри те, що Антіохійська Церква вже давно була переважно арабомовною; попри те, що більшості її чад у цей період були недоступні грекомовні твори Мелетія, Золотоуста і Феодорита[1089]. Хай там що, Макарій все ж вважав, що має право, як автентичний спадкоємець Антіохійської школи, авторитетно коментувати приписувані їй твори і надавати остаточне тлумачення її богословських поглядів; і це його право не ставила під сумнів жодна зі сторін.

У цій перспективі важливо, що прибічників двоперстя Макарій назвав «наслідувачами вірмен» («арменоподражатели»), тобто прихованими монофізитами. Цю дивну тезу патріарх навіть не намагався аргументувати, але аргументація не мала значення. Головним було те, що Макарій засуджував приписуване Антіохії двоперстя *від імені антіохійських діофізитів*. Спадкоємець Мелетія і Феодорита авторитетно (хоча й необґрунтовано) встановлював зв’язок між православним діофізитством і — цього разу — *триперстям*. І саме як представник халкідонітів патріарх двічі піддав анафемі

[1089] Така ситуація залишалася актуальною до правління патріарха Сильвестра (1724-1766), який заходився відроджувати традиції грекомовної Антіохійської школи, ставши першим у ланці грекомовних предстоятелів Антіохії [Feodorov 2020, p. 159].

«монофізитське» двоперстя — на соборах 1656 і 1666 років [Макарий 1866, т.7, с. 94-95]. Таким чином, Макарій Антіохійський став одним із головних діячів новообрядсько-старообрядської полеміки, жорсткі визначення якого зробили розкол у Руській Церкві неусувним.

Одним із наслідків розколу стала офіційна деканонізація у 1677-1678 рр. благовірної княгині Анни Кашинської, мощі якої з двоперстно складеною правицею були потужним матеріальним аргументом на користь старого обряду[1090]. Парадоксальним чином, приблизно в цей же період (у 1643 р.) у Києві, на соборі, скликаному свт. Петром Могилою, у числі 70 Печерських преподобних був канонізований преп. Ілля (відомий як Муромець[1091]), правиця якого також складена у двоперстному знаменні. Цю канонізацію ніхто ніколи не ставив під сумнів.

Взагалі, хоча російські старообрядські історики часто описують діячів Києво-Могилянської академії як головних натхненників реформи, насправді їхня роль у цьому процесі була не більш ніж другорядною. Ініціатива реформи, безсумнівно, належала патріархові Никону, а згодом її найактивнішими пропонентами стали московський патріарх Йоаким[1092] та нижегородський єпископ Питирим[1093]. Хоча, за свідченням Павла Алепського, в Землі козаків у XVII ст. вже повсюдним був звичай триперстя, українці довго не втягувалися

[1090] Княгиня була знову канонізована в 1818 р. як місцевошанована свята, а в 1908 — як загальноцерковна.

[1091] Поширене з XVI ст. ототожнення билинного богатиря (родом із Мурома чи, радше, Моровська під Черніговом) із Печерським преподобним викликає тривалу наукову полеміку. Проти нього вже в XVII ст. виступив о. Афанасій Кальнофойський у своїй книзі *Тератургіма*. Вагомим аргументом на користь цього ототожнення стала експертиза мощей в радянський період, що засвідчила датування їх XI -XII ст. Нетлінні мощі належать людині значного на той час зросту, великої фізичної сили, яка страждала вродженими пошкодженнями хребта і тривалий час не могла ходити. Але згодом святий все ж встав на ноги і радше за все був воїном, про що свідчать ураження списом у груди та в ліву руку й сліди переломів. Див. [Синаксар, т.1]

[1092] *Уветъ духовный*, Москва, 1682.

[1093] *Пращица,* СПб., 1721.

в дебати з цього питання, можливо, з тих же міркувань, що й греки, — не вважаючи його наріжним[1094].

Могилянські діячі долучилися до цієї полеміки лише на пізньому етапі, коли позиція офіційної Церкви вже була остаточно визначена і не підлягала обговоренню. Поставлений Петром I на Ростовську кафедру свт. Димитрій Туптало взявся за свій *Розыск о раскольнической брынской вѣрѣ* (1708) вимушено, «по должности», як він сам пояснює у передмові до цієї книги [Понырко 2014, с. 35]. У приватному листуванні Димитрій нерідко натякав друзям, що дух церковних реформ Петра йому не близький, але всі вони розуміли, що протидіяти цареві надто небезпечно [Brogi Bercoff 2002]. У *Розиску* Димитрій не обтяжував себе занадто тонкою аргументацією: приміром, у відповідь на звинувачення прибічників триперстя у сатанізмі[1095] він пропонував написати на пальцях старообрядців склади «де»- «мон» [Димитрий 1745, с. 490].

Здається, значно більш щирим — але й пізнім — опонентом старого обряду був преп. Паїсій Величковський, який ретельно прояснював аргументацію никоніан у своєму листуванні з палехськими старообрядцями[1096]. Зокрема, він посилався на «грецьку книгу» сирійського богослова преп. Іоана Дамаскіна, читаючи його роздуми про троїстий образ Божий в людині як вказівку на триперстне знамення [Паисий 2006, с. 99, 104][1097]. Водночас, рідкісна перекладацька порядність і видавничий педантизм Паїсія не дозволили йому видалити з трактату сирійського аскетичного автора

[1094] Виняток становить Лаврентій Зизаній, утім його *Катехизис* 1627 р., що пропагував триперстя, було видано у Москві.

[1095] Старообрядський «Апокалипсис седмитолковый», приписуваний Іоану Грозному, асоціював три персти з трьома духами омани.

[1096] Див. [Паисий 2006a, 2006b]. Щодо мотивації преп. Паїсія в цій дискусії див. [Морозова 2017b].

[1097] [Паисий 2006b, с. 99]. Складно встановити, на яке саме місце (на 573 сторінці «Грецької книги») покликався преп. Паїсій, але, схоже, йому трапився викривлений текст, бо у VIII ст. триперстя ще не засвідчене. Можливо, Паїсій має на увазі наведений ним нижче уривок з *Богословія* (який не вдається ідентифікувати), де людські ум, слово і дух розглядаються як образ Трійці [Паисий 2006b, с. 104]; утім, там не йдеться про хресне знамення.

XII ст. преп. Петра Дамаскіна наявне там свідчення про практику двоперстя — до цього кроку вдалися вже московські видавці *Добротолюб'я*[1098].

Події XVII-XVIII ст. засвідчили, наскільки велику роль у розвитку будь-якої культури мають її уявлення про власне минуле. Дебати між старообрядцями та новообрядцями щодо зовнішніх виявів побожності були настільки гострими саме тому, що для обох сторін ішлося не лише про форми, а й про саму суть християнства. У певному сенсі, ці дебати відтворюють полеміку, що колись сколихнула Антіохію, — полеміку між Петром і Павлом щодо ступеня універсалізму та відкритості християнської громади. Пильні погляди обох сторін на богословську спадщину Столиці Сходу виявлять те чуття духовного синівства, яке віддавна сполучало слов'ян із сирійською Церквою — часто уявною, але також і реальною. Показовим прикладом гри на межі реальності та уяви став візит справжнього Антіохійського патріарха Макарія, який слухняно зіграв свою роль у дійстві, влаштованому патріархом Московським, — що мало цілком реальні наслідки у вигляді тривалого розколу Російської Церкви. Однак гра справжніх антіохійців в уявних антіохійців не могла б мати настільки масштабних наслідків, якби не впевненість старообрядців і новообрядців у безперервному існуванні Антіохійської школи аж до їхніх часів.

[1098] Рукописи «Воспоминания к своей душе» преп. Петра у Нямецькому архіві преп. Паїсія містять текст в оригінальному вигляді.

Висновки до третього розділу

Таким чином, від початків слов'янської писемності аж до раннього Нового часу ключові проблеми інтелектуального життя слов'ян так чи інакше визначалися антіохійською проблематикою, антіохійськими поглядами, інтерпретацією (та гіперінтерпретацією) антіохійської спадщини. Богословська спадщина Столиці Сходу заторкнула либонь усі виміри слов'янського світогляду — антропологію, космологію, догматику, етику, аскетику, агіологію — і століттями запалювала уяву наших пращурів.

Приміром, *Шестоднев* Іоана Болгарського, впливовий твір Преславського осередку, обговорює важливі для Антіохії антропологічні проблеми, як-от зв'язок душі й тіла людини, можливість реінкарнації, місце людини в її земному «домі» (екологія), географія земного Раю, образ Божий в людині та богословський антропоморфізм тощо. На ці питання автор *Шестодневу* подекуди дає відповіді, що відрізняються від вчення Вселенських Соборів, підтримуючи особливий погляд антіохійців (зокрема, ідея появи душі після тіла, ідея розташування Раю на землі тощо), а подекуди навпаки обстоює «канонічне» загальноцерковне вчення, спирається саме на аргументацію Антіохійської школи.

Спільна для всіх слов'ян «сирійська аномалія» (як це можна назвати) була наріжною і для давньокиївської культури. Особливе шанування киянами антіохійських святих унаочнене у програмі головних соборів Русі – зокрема, Софійського і Кирилівського. Христологічні та антропологічні ідеї Антіохії, здається, без жодного періоду «апробації» у вузькому колі книжників негайно потрапляють у центральні гомілетичні праці на кшталт Іларіонового *Слова про Закон і Благодать*. Засадничий для всієї східнослов'янської аскетики Печерський Патерик демонструє активну участь антіохійських антропологічних ідеалів у житті Київської Русі. Образ святості преп. Феодосія, тісно пов'язаний зі спадщиною Золотоуста, Феодорита, Феодора Едеського, сусідує тут із більш александрійським за натхненням образом преп. Антонія.

Протягом дальших століть цей антіохійський ідеал святості дедалі більше маргіналізувався, однак іноді знов опинявся в центрі уваги — наприклад, у нетривалий період домінування руху нестяжателів.

Свідченнями вірності слов'ян впродовж усього Довгого Середньовіччя антіохійській космології та антропології є й численні переклади, перекази та переспіви різних творів свт. Іоана Золотоуста (насамперед, у збірниках *Златоструй* і *Бджола*), і неймовірна популярність Косми Індикоплова, і користування тлумачним Псалтирем Феодорита, і незмінний авторитет енциклопедії преп. Іоана Дамаскіна.

А пізньосередньовічні та ранньомодерні полеміки між старообрядцями та новообрядцями, не в останню чергу, є війною інтерпретацій антіохійської христологічної спадщини, яку кожна сторона вільно тлумачила у своїх злободенних цілях. Антіохійські отці Церкви поставали тут то захисниками двоперстя, то апологетами триперстя, — хоча самі вони, безсумнівно, хрестилися одним перстом. Той факт, що як останню інстанцію тлумачення Никон залучав сучасного Антіохійського патріарха, засвідчує уявлення слов'ян про тяглість Антіохійської школи, яку вони не обмежували жодними хронологічними рамками.

Неймовірну, здавалось би, непропорційну, популярність далекої і політично малозначущої для слов'ян християнської Сирії пояснюють по-різному. Цілком слушною видається ідея Б. Успенского про те, що сирійська традиція для слов'ян була парадигмою плюральності православ'я, яке не зводиться до самої лише грецької культури; отже, в ній могли бачити модель церковної емансипації. Заслуговує уваги і новітня гіпотеза В. Лурьє щодо ранньої сирійської монофелітської місії до слов'ян, яка начебто передувала проповіді свв. Кирила і Мефодія. Ця гіпотеза могла б добре пояснити не лише теплі почуття слов'янських віруючих до сирійської традиції, а й потребу пізніших греко-православних пастирів у зверненні до Антіохійської школи — етнічно й культурно спорідненої з сирійськими монофелітами і, водночас, халкідонської *par excellence*.

Хай би яким було первинне джерело благоговіння слов’ян перед таємничою Сирією, у середньовічних культурах — зокрема, у Київській традиції — воно мало доволі ірраціональний характер. Лише з настанням Модерну та зі збільшенням політичних і культурних контактів ця симпатія до близькосхідних християн стала перетворюватися на більш раціональний, науковий інтерес. Ролі антіохійської спадщини в ранньомодерній Київській традиції буде присвячено наступний і останній розділ цієї книги.

РОЗДІЛ 4
ДУХ СВОБОДИ ВНУТРЬ НАС РОДИТЬ. АНТІОХІЙСЬКА СПАДЩИНА В УКРАЇНСЬКОМУ БАРОКО

Сучасний богослов назвав Біблію «одним довгим любовним листом», що досягає адресата при кожній зустрічі її писань із уважним, допитливим читачем [Пелікан 2011, с.344]. Ніщо не забороняє докласти цю метафору і до святоотцівських роздумів, які далеко не завжди знаходили розуміння — а надто, *адекватне* розуміння — серед сучасників і, в цьому сенсі, в кожну епоху чекають свіжого погляду нових серйозних інтерпретаторів. Оповіді про Ісуса, створені в різні часи у різних культурах, «часто є ключем до генія цих епох» [Пелікан 2015, с.13]. Те саме можна сказати і про портрети отців Церкви, що в них християни традиційних конфесій часто вбачали власне *alter ego*.

У попередньому розділі ми згадували український народний звичай відправляти по воді шкаралупу великодніх яєць індійським «рахманам» як звістку про Воскресіння Христа. Про цих східних подвижників слов'яни дізналися завдяки антіохійським історикам, що й самі залишали свої праці невідомим нащадкам, подібно випущеним в річку посланням. У певному сенсі, вся культура є таким обміном посланнями між епохами, — цю низку унікальних збігів повідомлення автора зі специфічним поглядом читача Вальтер Беньямін називав сузір'ями.

Слід зауважити, що барокова Україна і ранньовізантійська Сирія взагалі утворюють «сузір'я» цілком органічно і невимушено. Типологічні подібності між цими культурами впадають в очі на кожному кроці. Розташування на межі різних імперій і культурних світів у обох випадках зумовлювало багатомовність, строкату релігійну ситуацію, мислення у подвійній (чи потрійній) системі координат. Водночас, як у Сирії, так і в Україні постійна взаємодія із різновекторними *зовнішніми* впливами сприяла оприявненню цілком унікальних і неповторних *внутрішніх* рис.

Далі ми розглянемо різні виміри відносин між Києвом та Антіохією, давньою і сучасною. Підрозділ IV.1 буде присвячено контактам Київської митрополії з сучасним Антіохійським патріархатом, а також ролі антіохійської історії у переговорах між Константинополем і Москвою щодо долі Києва. У підрозділі IV.2 буде розглянуто роль антіохійської спадщини в ранньомодерному українському друкарстві. Підрозділ IV.3 зіставляє взаємні описи сирійців та українців у подорожніх нотатках двох ранньомодерних мандрівників — Павла Алепського та Василя Григоровича-Барського. Підрозділ IV.4 вивчає зачатки українського сходознавства та культурно-освітніх контактів із Сирією, зосереджуючись на діяльності Симона Тодорського та Івана Мазепи. Підрозділи IV.5 та IV.6 порівнюють різні втілення антіохійської антропології у етиці свт. Димитрія Туптала й Стефана Яворського та містичній філософії преп. Паїсія Величковського і Григорія Сковороди.

4.1. Антіохія і доля Київської митрополії

У складних візерунках ранньомодерної української культури, як правило, найбільше впадають в очі лінії взаємодії Києва з Краковом, Варшавою, Москвою, Петербургом, Віднем тощо. Але новітні дослідження дедалі більше акцентують на важливій ролі близькосхідної присутності в заплутаних орнаментах цього килима. При цьому ідеться не лише про мусульманський Схід, що поставав то потужним ворогом, то перспективним союзником і партнером гетьманів, а й про християнський Схід, який відчайдушно виборював свою ідентичність у контексті ісламської імперії. З 1517 р., коли було підкорено Єрусалим, Блискуча Порта охоплювала усі найдавніші центри Православної Церкви (т.з. Пентархію). Не маючи твердого ґрунту під ногами, ієрархи східних Церков часто мусили шукати

допомоги в решти православного світу[1099] — і тут вони мали свої особливі козирі.

Як показують новітні дослідження, провідну роль у дипломатичних іграх між Персією, Оттоманською Портою, Константинополем, Єрусалимом, Румунськими князівствами, Києвом та Москвою нерідко відігравав обмін святинями сирійського християнства. Спроби зміни наявних міжнародних альянсів стояли, приміром, за «удвоєнням» глави свт. Іоана Золотоуста [Ченцова 2011] чи то даруванням мощей мч. Якова Персянина московському царю румунськими князями [Tchencova 2018]. У цих та багатьох інших випадках давні патріархати ішли на контакт із північними братами не від хорошого життя. Однак побічним результатом їхніх політичних та економічних поневірянь ставав досить жвавий культурний обмін між Близьким Сходом та слов'янськими Церквами.

Антіохійський засновник Львівського братства. Антіохійський патріарх Йоаким IV на прізвище Дау («Світло») причетний до заснування таких несхожих явищ, як Львівське Успенське братство — і Московська патріархія. До того й іншого він долучився під час своєї подорожі до Москви у 1586 р. зі скромною метою збору пожертв. Кошти були вкрай необхідні патріархові для покриття величезних боргів, нажитих ним у повній пригод боротьбі за Антіохійську кафедру[1100].

На щастя для української Церкви, дорогою до Москви Йоаким зупинився у Львові, де йому влаштували урочистий прийом парафіяни Успенського собору. Згідно із записом 1592 р., у Львові патріарх уже застав

[1099] Адже їхні стосунки з латинським Заходом значно частіше були конкурентними, ніж союзницькими.

[1100] Жителі Дамаска проголосили Йоакима патріархом, вигнавши з міста його попередника Михаїла VII, що встиг розсваритися з громадою. Однак Михаїл не збирався залишати престол без боротьби. Впродовж кількох років Йоаким мав непевний статус розкольника, поки в 1584 р. його право на престол не затвердив Константинопольський предстоятель. Для підтвердження своїх повноважень Йоакимові довелось посулити дамаському паші такі шалені хабарі, що він не міг розрахуватись і деякий час переховувався у долині Бекаа. Ймовірно, під впливом російського посла Бориса Благого патріарх надумав пошукати щастя в Москві, звідки справді повернувся з солідною сумою. [Панченко 2004; П. Успенский 1876, С. 97].

(«телесне обрѣтъ») сформоване братство зі школою та шпиталем. Вважається, що міщан згуртували навколо Львівського Успенського собору «турботи про викуп друкарні» Івана Феодорова, закладеної за борги 1579 року[1101]. Однак перший час громада офіційно не іменувалась братством і не мала ні чіткої структури, ні писаного статуту. Пишно оформлений пергамент зі статутом братства, укладений від імені патріарха, датовано тим же днем, коли Йоаким з'явився у Львові (1 січня 1586 р.): схоже, братчики заготували текст заздалегідь. Документ офіційно засновував Успенське братство, надаючи йому зверхність над іншими православними братствами, контроль над духовенством і навіть над єпископами, яким братчики мали право не коритися, якщо не погоджувались із їхніми рішеннями [Ісаєвич 1966, с. 33-34]. Хоча офіційну ставропігію братство отримало лише через кілька років, фактично цей Статут уже означав підпорядкування братства безпосередньо патріархові (не зовсім зрозуміло, якому: Константинопольському чи Антіохійському, який безпосередньо надав ці повноваження). Припускають, що за затвердження статуту (який Йоаким не підписав, але скріпив своєю печаткою) підтримуване магнатами братство сплатило круглу суму; з огляду на мету приїзду патріарха, в цьому нема нічого неправдоподібного.

Утім, у діяльності Антіохійського патріарха у Львові впадають в очі не лише корисні мотиви. За кілька місяців свого перебування на Галичині Йоаким зробив усе, що тільки міг, для реформи церковного життя та виправлення звичаїв духовенства. Важко сказати, наскільки усвідомленою була ця стратегія, але в цих діях патріарх послідовно втілював етичну та соціальну програму Антіохійської школи. Виявляючи типово антіохійську довіру до мирян, патріарх взяв сторону братчиків у їхньому конфлікті з єпископом Гедеоном Балабаном і надав рядовим мирянам право контролювати свого архієрея. Приділяючи увагу благообразності сімейного

[1101] Отже, серцем Братства одразу були його друкарня і бібліотека – спадкоємиця друкарні Федорова [Ісаєвич 2002, с. 139-147; Немировский 1974, с. 166-167.].

життя, в руслі антіохійської турботи про християнську родину, Йоаким викривав священиків-двоєженців у двох грамотах, написаних ним арабською мовою і скріплених власним підписом.

Розвиток православ'я, християнська освіта дітей, піклування про хворих, протидія зловживанням у сімейному житті вірян — усі ці завдання братства, які активно підтримав патріарх, цілком відповідають головним етичним настановам Антіохійської школи. По суті справи, патріарх Антіохійський «телесне обрѣтъ» на Галичині осередок, що вже тривалий час втілював антропологічне та соціальне бачення антіохійських отців, і йому лише залишалось скріпити цю практику своєю печаткою. У цьому ж зв'язку слід згадати й організовувані братством спільні трапези на свята. Ці благодійні застілля, що походять із давньокиївської традиції «братчин», прозоро відсилають до ранніх «агап» і післялітургійних трапез для бідноти, які заповзято відроджував Золотоуст[1102]. Затверджений Йоакимом статут Львівського Успенського братства згодом був покладений в основу статутів низки інших православних братств України.

Утім, Йоаким IV більше знайомий церковним історикам як перший іноземний ієрарх, із яким московський уряд розпочав переговори про зміну статусу своєї Церкви з митрополії на патріархат. «Судячи з усього, Йоакимові пропонували своєю владою звести у патріархи Московського митрополита, але Йоаким не наважився зробити це без санкції глав решти Помісних Церков» [Панченко 2015]. Інакше кажучи, попри велику потребу в коштах, патріарх не пішов на відверто неканонічні дії, обмежившись розпливчастими обіцянками. Однак він все ж отримав багаті дари, включно з деякими святинями[1103].

Чи то на шляху до Москви, чи то дорогою додому Йоаким відвідав і Київ, де була написана його парсуна. Вона не збереглася до нашого часу, але

[1102] Детальніше див. підрозділ II.5

[1103] Одну з ікон Богородиці Йоаким дорогою передав молдавському єпископу Георгію (Могилі).

72 роки по тому її бачив у митрополичих покоях і описав інший антіохійський паломник — Павло Алепський.

У цій країні завжди був звичай, — писав Павло, — що, коли приїздив до них патріарх, робили з нього портрет точнісінько в такому вигляді, як він серед них з'являвся, щоб мати його подобу назавжди…Перший із них (патріархів), на наше зачудування, був Йоаким, патріарх Антіохійський, на прозвання Дау; колір обличчя в нього дуже смуглявий, борода з просіддю, клином. На портреті його ім'я написане грецькою[1104].

Отже, візит Антіохійського патріарха Йоакима IV мав велике значення для розвитку української побожності, а саме традиції братств, яка, безсумнівно, увійшла в резонанс із антіохійською богословською антропологією. Скріплена його печаткою інституалізація Львівського братства стала певною емблемою спорідненості української церковно-соціальної думки з ідеями Антіохійської школи. Водночас московський уряд, хоч і не домігся від Йоакима поставлення патріарха, згодом все ж використовував відносно успішні переговори з ним як базис для подальших спроб встановлення патріаршества та збільшення влади Московської Церкви, яка згодом надовго поглинула українське благочестя і, зокрема, увірвала традицію братств.

Однак стратегію близькосхідних патріархів у цьому процесі не так просто адекватно зрозуміти; подекуди її неможливо витлумачити без звернень до історії давньої Антіохії.

Антіохія як парадигма для Київської Митрополії у конфлікті 1686 року. У дальших переговорах Москви з давніми патріархатами щодо поширення її влади на Київську митрополію історія Антіохії фігурувала як важлива парадигма канонічного вирішення ситуацій такого роду. Саме до цієї парадигми звертався Єрусалимський патріарх Досифей, який грав

[1104] Павло Алепський, *Подороож патріарха Макарія*, кн.XII. гл. 17; пор. [Нетудихаткін 2018, с. 9-11].

активну роль у переговорах між Москвою і Константинополем і, очевидно, брав участь в укладанні грамоти 1686 р. Загалом не надто доброзичливий до Київського православ'я, патріарх тим не менш засудив прагнення Московської Церкви «епархию Киевскую искати имети яко свою»[1105]. «Досифей вельми рішучо окреслив свою позицію з цього питання (…): передача пастви іншому архієрею не може бути канонічною, і жодна "казна" або "милість" не буде слугувати їй виправданням». Таке рішення вимагало б хіба що соборної ухвали усіх Церков [Ченцова 2020, с. 124-129]. Утім, переговори з Константинопольським предстоятелем пом'якшили позицію Досифея, і він знайшов у історії Церкви парадигму, що дозволяла без порушення давніх канонів зробити Москві поступку — хоча й строго обмежену.

У розгляді актуальної ситуації патріарх керувався прецедентами з історії Антіохії, передусім, тимчасовими змінами кордонів Антіохійського патріархату внаслідок війн. Впродовж періоду Омейядського панування, з 637 по 969 рр., кафедра Антіохії часто лишалась вакантною через утиски з боку мусульман. З цієї причини імператор Лев III Ісавр приєднав митрополію Селевкія, яка лишалася під політичним контролем Візантії, до Константинопольського патріархату, що давало змогу Церкві безперешкодно опікуватися тамтешніми християнами (а василевсу відкривало додаткові можливості для поширення іконоборської ідеології). Однак після повернення Столиці Сходу до складу Візантійської імперії Селевкійська єпархія знову була передана під владу Антіохії. Хрисовул Іоана Цимісхія відновлював права Антіохійського патріарха на всі його колишні володіння, які впродовж 237 років належали іншій кафедрі. Досифей вважав дуже значущим той факт, що території, якими тимчасово опікувався Константинополь, не були закріплені за ним («ἀλλ'οὐκ ἔλαβεν ὁ

[1105] ὅτι δὲ τὴν ἐπαρχίαν Κυέβου ζητεῖν ἔχειν ὡς ἰδίαν, РГАДА, Ф. 52, Оп. 2, № 668, f. 1; Оп. 1, 1687 р. Д. 3. f. 44.

Κωνσταντινουπόλεως οὐδὲ βῆμα ποδὸς ὑπὸ τῆς ἐπαρχίας τοῦ Ἀντιοχείας»/ «не взял Константинополский ниже стопу ноги от епархии Антиохийской»).

На думку Віри Ченцової, листи Досифея даремно розглядають як вияви його незгоди з підпорядкуванням Київської митрополії Москві[1106]. Порівняння цих листів із грамотами, переданими з Константинополя до Москви у 1686 р., «свідчить про те, що послання єрусалимського предстоятеля лише пояснювали саму суть прийнятих у Адріанополі рішень» щодо передачі Київської митрополії. В очах Досифея, прецедент із Селевкійською митрополією був ключем до розуміння канонів, які належало «застосувати щодо Київської митрополії, яка переходила під керівництво московського патріарха від константинопольського у подібній ситуації, коли різні частини єпархії опинилися в кордонах різних ворожих одна одній держав». Таким чином, у листах Досифея Ченцова бачить певну інструкцію, що уточнювала «смисл ухвал: того, чого неможливо було зробити з причини невідповідності царських побажань церковним канонам, і того, що виявилось можливим здійснити за ікономією». Що найбільш важливо, аргументи Досифея «пізніше були зафіксовані в рішеннях вселенського патріарха і синода». Тобто, по суті, Єрусалимський патріарх був співавтором грамоти 1686 р., а отже, його інтерпретація цієї грамоти є не стороннім тлумаченням, а саме викладом «авторського наміру». Проте патріарх все ж не поставив під грамотою свій підпис, щоб не надавати соборний характер цьому, тимчасовому, на його погляд, документу [Ченцова 2020, с. 129-132].

Інакше кажучи, Досифей змінив свою первинну позицію жорсткого спротиву Москві на більш дипломатичний підхід, який і був покладений в основу грамоти 1686 р. Цей підхід, заснований на прецеденті з історії Антіохійського патріархату, полягав у дозволі тимчасово передавати іншим Церквам опіку над певними територіями — однак без закріплення за ними

[1106] В. Ченцова посилається на М. Бернацького.

цих територій. Таким чином, укладена за участю Досифея грамота одразу передбачала, що Київська митрополія може повернутися до Константинополя у будь-який сприятливий момент, так само, як Селевкія повернулася до Антіохійського патріархату після 237 років перебування у складі Вселенського патріархату.

Тобто грецькі учасники тимчасової передачі Київської митрополії осмислювали її долю саме за антіохійським сценарієм VII-X ст. І не що інше, як відкидання Москвою цієї сирійської парадигми спричинило усі подальші непорозуміння щодо статусу Київської Церкви.

Таким чином, східні патріархати відігравали помітну роль у долі Київської Церкви. Антіохійський патріархат, від імені давньої Антіохійської школи, надавав моральну підтримку українцям у їх культурних починаннях, таких як заснування Львівського братства. Водночас, Антіохійський патріарх Йоаким волею чи неволею долучився до постання Московської патріархії. Безпосередній наслідок цього процесу, анексія Москвою Київської митрополії також відбувалася не без участі східних патріархів. Однак значення цієї анексії докорінно змінюється, якщо взяти до уваги парадигми з історії Антіохійської Церкви, на які орієнтувалися автори грамоти про передачу Київської митрополії, насамперед, Досифей Єрусалимський.

4.2. Задзеркальні подорожі: Павло Алепський і Василь Григорович-Барський

З 1686 р. «перебування у складі» чогось іншого надовго стало *modus vivendi* для Київської митрополії, що, посутньо, відбивало політичне положення України. Це становило паралель Сирії, яка тисячоліттями переходила зі складу одної імперії до іншої, опановуючи усе нові мови завойовників — Селевкідів, римлян, Омейядів, мамлюків, османів — та все ж зберігала свою назву, традицію і навіть рідну мову. Взаємні візити мандрівників із цих двох країн «у складі» інших політичних утворень та їхні

взаємні описи дещо нагадують погляд у дзеркало. Ця «стадія дзеркала», що, згідно з Жаком Лаканом, становить необхідний етап дорослішання дитини, виявлялась у особливій увазі до політичної та церковної суб'єктності іноземного «двійника», його мови, звичаїв тощо. Тим то взаємні описи українських та сирійських мандрівників мають велику цінність для нас, адже цей кут зору вловлює нюанси, що лишались байдужими для інших оповідачів. Два найвідоміших описи такого плану розділяє відстань у 72 років: 1656 і 1728.

Павло Алепський у Києві. Впродовж 1654-1656 рр. Україну двічі відвідав Антіохійський патріарх Макарій (Юсеф Юханна Мелетій Макарій Заїм) у супроводі свого сина архідиякона Бульоса аль-Халябі Ібн аз-Заіма аль-Халябі, більше відомого як Павло Алепський. Довга подорож делегації з Дамаска до Москви виявила в Павлі хист історика у первинному значенні цього слова — допитливого дослідника і свідка. Його докладний щоденник, написаний арабською мовою, *Подорож Патріарха Макарія*, став неоціненним скарбом для історії усіх бачених ним країв. Один із рукописів цього твору зберігається у Києві [Петрова 2013-2014; Петрова 2015].

Особливу цікавість для нас зараз становлять звіти Павла про зустрічі сирійської делегації з київським духовенством. В ході цих урочистих і більш неформальних прийомів господарі оповідали гостям історію Києва та його Церкви. Хоча Павло загалом схильний прикрашати свій текст недостовірними подробицями, схоже, що наразі він передає автентичні ідеї киян про власну традицію.

Щоденник сирійського гостя відтворює виразно києвоцентричний наратив, відмінний як від московської історіографії, так і від константинопольського бачення. Київська княгиня Ольга постає тут переможицею і просвітителькою сусідніх язичницьких народів — «ляхів, московитів, татарів та інших»[1107]. Оповідач акцентує на тому, що «митрополит Києва мав під своєю владою також країну московитів, але 60

[1107] Павло, правда, робить обмовку, що переможені киянами татари так і не навернулись до Христа.

років тому кир Єремія Константинопольський, прибувши, зробив архієпископа московитів патріархом». Загалом же «вся ця країна підпорядковується Константинопольському патріарху, і вони поминають його ім'я в певних випадках, кажучи: "з Константинополя засяяло нам світло віри у Христа, звідти ми сприйняли обряди"». Згадує Павло і патріаршого екзарха, який приходив у Землю козаків збирати милостиню, і безпосередній зв'язок із Константинополем українських монастирів. У архіві архімандрита Печерської лаври сирійці виявили давні грамоти Константинопольських та інших патріархів на пергаменті, зокрема, укладені «за 500 років тому» (тобто XII ст.) про незалежний статус обителі та повноваження архімандрита.

Найбільш дивовижне — хоч не найбільш правдоподібне — свідчення Павла стосується ставлення українців до східних патріархів. За його переказом, кияни, визнаючи зверхність Константинопольського предстоятеля, все ж не вважали його Вселенським патріархом, а називали всього лише архієпископом, буцімто підкріплюючи цю практику якимись «численними свідченнями», що вразили гостей. Натомість, «як вони, так і вся ця країна до Московії, твердо вірують, що патріарх Антіохійський є спадкоємцем влади "в'язати й рішити" на небі й на землі, і що він — найдавніший із патріархів» [Павел 2012, с.168]. Небезвідносно до цього повідомлення Павло зауважує, що кияни вельми охоче приймали від Макарія грамоти про відпущення гріхів — православний аналог папських індульгенцій, — що їх антіохійська делегація надрукувала у великій кількості в друкарні Вознесенського монастиря[1108].

Еклезіологічне бачення, приписуване ним київському духовенству, Павло додатково підкріплює розповіддю зустрінутого ним у Києві

[1108] «Ми надрукували в ній за звичаєм патріархів гарні сінхорітікони червоними літерами з іменами нашого владики патріарха, а саме з його ім'ям їхньою мовою, а потім із зображенням святого апостола Петра». Грамоти варіювались у розмірах (найбільші – для знаті, найменші – для жінок) [Павло 1990, с.122].

священика Іллі[1109] про якогось французького філософа лютеранського сповідання[1110]. Сирійський письменник наводить переказаний йому диспут філософа з папою Римським, якому той, зокрема, писав: «якщо папа виражає претензію на те, що він спадкоємець ап. Петра, то ця претензія більше личить патріархові Антіохії, адже ап. Петро в ній став патріархом і користувався великою пошаною, тоді як у Римі він був розіп'ятий» [Павел 2012, с.169].

Тобто еклезіологічне уявлення про першість Антіохійського патріарха, яке начебто сповідували українці, Павло пояснює особливим інтелектуалізмом київського богословського осередку, знайомого і з якимись давніми історичними свідченнями, і з найбільш злободенними тенденціями світового богослов'я. «Серед цих настоятелів монастирів є люди вчені, — зазначає він, — законознавці, оратори, що знають логіку і філософію і вивчають глибокі питання» [Павел 2012, с.168]. Прибульців із мусульманського Сходу особливо вразила освіченість монахинь «паненського» Києво-Печерського Вознесенського монастиря[1111]: «Всі вони вміють читати, знайомі з філософією, логікою і займаються письменством», а спів черниць Павло оцінив навіть значно вище від співу в чоловічих монастирях. Його згадка про розташовану в монастирі уславлену друкарню, що працювала на всю країну, натякає і на причетність сестер до книговидання [Павел 2012, с.164]. Для порівняння, приблизно в цей же час[1112] Гійом де Боплан вихваляв черниць Вознесенського монастиря за майстерне шиття й гаптування, ошатність і навіть вроду — але анітрохи не зацікавився їхніми вченими заняттями [Боплан 1990, 35-36]. Виходить, що сестри Вознесеньської обителі, свідомо чи несвідомо, втілювали настанови

[1109] Цей священник був етнічним греком, що служив у Парижі й наразі виконував обов'язки шведського посла до гетьмана Богдана Хмельницького.
[1110] Ідентифікувати якого поки що не вдалося.
[1111] У 1686 р. цей монастир очолила мати Івана Мазепи, м. Марія Магдалина. До нас дійшов зразок її підпису: «Maryia Magdalena Mazepina monasterov panienskich Ihumenia Peczarskiego Kiiovskiego i Hlichowskiego».
[1112] Як військовий інженер Боплан мандрував Україною з початку 1630х до 1647 р .

Золотоуста та інших антіохійських отців, які наполягали на необхідності постійного читання і закликали жінок активно долучатися до освітнього процесу[1113].

Київські сторінки щоденника Павла виражають захват ерудованого алепського історика від несподіваної зустрічі з гідними співбесідниками та співбесідницями. І все ж алепський архідиякон мав додатковий мотив акцентувати на високій освіченості київських богословів: адже він приписує їм «тверду віру» в першість Антіохійського архієпископа. Складно сказати, чи правдивим є дане свідчення сирійського мандрівника і наскільки поширеним серед українців було таке уявлення. Але той факт, що в тексті Павла Київська традиція постає дзеркалом, де відбивається давня слава Антіохійської кафедри, красномовний сам по собі.

Василь Григорович-Барський, «монах антіохійський». Рівноцінний погляд з іншого боку цього дзеркала ми знаходимо вже у значно пізнішому щоденнику мандрівника в протилежному напрямку — з Києва до Сирії. Ідеться про викладача Могилянської академії, священника російського посольства в Константинополі й монаха Антіохійського патріархату, Василя Григоровича-Барського (1701-1747).

Невтомний мандрівник, що віддав подорожам 24 роки життя, вперше відвідав Сирію на шляху з Єгипту до Греції, восени 1728 р. Столицю Сирії, Дамаск, він описує як гостинне до чужинців, космополітичне і багатоконфесійне місто, де співіснують жителі різних націй і вір:

магометани, римляни, уніати, вірмени, сирійці, мароніти, гебреї і православні християни; греки та араби, яких з усіх названих найменше… Мови є там такі: грецька, римська, або італійська, іспанська, якою гебреї розмовляють[1114], турецька та арабська, якою взагалі всі спілкуються [Григорович-Барський 2000, с.294].

[1113] Див. підрозділи II.2, II.3.

[1114] Мається на увазі діалект євреїв-сефардів, які у XV-XVIII ст. масово покидали Іспанію.

Не можна не помітити, що в цьому списку зовсім не фігурує рідна для сирійців арамейська мова. Григорович-Барський описує дивовижні храми, зокрема, зведені ранніми християнами, але перетворені турками на мечеті, куди християнам суворо заборонено заходити [Григорович-Барський 2000, с.293]. Хоча у XVIII ст. Дамаск страждав від слабкої адміністрації та ворожнечі між воєнізованими угрупованнями [Rafek 1990, p.180], цей період все ж був добою розквіту міста. Дамаск мав статус офіційного місця зустрічі паломників, що здійснювали хадж із різних кінців імперії до Мекки та Медини, тож місто отримувало постійний прибуток від прийому численних прочан і активно розбудовувалося. Український мандрівник вихваляв благоустрій міста, рівень цивілізації якого перевершував уяву сучасників. За його описом, не лише багатії, а й звичайні міщани жили в зручних, гарно оздоблених будинках, у кожну оселю були проведені проточна вода й каналізація, місто мало великий ринок і розкішні лазні, доступні не лише для знаті, а й слуг, чужинців та усіх інших [Григорович-Барський 2000, с.293].

Особливе зачудування гостя викликало уважне ставлення жителів Дамаска до природного довкілля. Він підкреслював, що місто, оточене безлісими горами та пустелею, утопає, наче в лісі, в зелені садів, кількість яких мандрівнику здалася безпрецедентною. Григорович-Барський описує дві місцеві річки, дбайливо розподілені, за допомогою викладених гладеньким камінням каналів, для поливу кожного дерева в усіх цих садах, що постачали плоди та пальне для кожного міщанина [Григорович-Барський 2000, с.291-292]. Жителі ретельно стежили за чистотою вулиць, мощених камінням і споряджених водостоками. Міський ландшафт оздоблювали численні фонтани та водограї.

Григорович-Барський докладно повідомляє про перенесення резиденції Антіохійського патріарха до Дамаска у XIV ст. у зв’язку зі знелюдненням давньої Столиці Сходу, спустошеної 1268 року («навіщо бути пастиреві без овець?»). Новий осідок Антіохійських предстоятелів, храм Введення Пресвятої Богородиці, вразив мандрівника контрастом між

зовнішньою скромністю — зовні храм не мав жодних ознак культової споруди, — і розкішшю внутрішнього оздоблення. Окрім кількох храмів, що входили до ансамблю собору, Григорович-Барський описує пишний патріарший будинок, лазню, затишні дворики з доступними всім водограями і, головне, парафіяльну школу, в якій православні діти «навчаються…за арабськими та грецькими книгами, завдяки піклуванню патріарха» [Григорович-Барський 2000, с.294-295]. Хоча мандрівник згадує про школу лише в зв'язку з водограєм, із якого пили воду учні, власне, цей осередок двомовної, арабсько-грецької православної освіти і був продовженням Антіохійської освітньої традиції в описувану добу.

Подорожанин описав міста, історичні селища та давні монастирі Сирії — Сеїдная, Дир Архмера, обитель Мойсея Мурина. Зокрема, він відвідав рідне місто архідиякона Павла, Алеппо (Халеб) — «місто уславлене, знамените і найбільше в Сирії, воно переважає Дамаск багатством, кількістю мешканців і розмірами». Григорович-Барський не міг не звернути увагу на місця, пов'язані з життям улюбленої киянами вмч. Варвари у її рідномі місті Баальбек[1115]. Український прочанин із вдячністю відзначав гостинні звичаї сирійських монастирів, особливо вмч. Георгія в Орфі (Дир Архмера):

не лише християни, а й, ще більше, магометани з-поміж турків, арабів і туркманів, а також французи, англійці, вірмени, сирійці та вихідці з усіх інших народів приходять сюди на поклоніння й дістають зцілення від різних хвороб завдяки святому великомученику Христовому Георгію, і всі наїдаються досхочу, і годують коней та ослів, і з собою в дорогу беруть.

Обитель також опікувалася каліками, удовицями й сиротами.

Стислий звіт Григоровича-Барського про його відвідини самої Антіохії 4-8 листопада 1728 р. засвідчив повне запустіння античного мегаполісу: «Колись це було уславлене й велике місто, що звалося Боже місто Антиохія, і

[1115] Див. [Осташ 2019, с.9-17].

мешкало там багато люду; нині ж ледве чверть міста забудована, а то все поля і сади всередині міської горожі». Місто, де вперше пролунало ім'я християн, не мало церкви, оскільки його населяли якнайрадикальніші ісламісти з усіх, бачених мандрівником. Віруючі, що підпорядковувались лаодикійському єпископу, служили літургію в печері на верху гори, де не могли навіть залишати церковне начиння. Про чарівність давньої Антіохії, оспіваної античними риторами, нагадували лише дари природи — смачна вода Оронту й цілющий «аер», від яких місцеві жителі ставали «міцні та дужі». Із християнських святинь Антіохії подорожній згадав лише «розорений агарянами» гірський монастир, де подвизався Симеон Стовпник, та його стовп, від якого «лишилася тільки частина основи» [Григорович-Барський 2000, с.311-312].

Згодом (1734 р.) Григорович-Барський у Дамаску прийняв чернечий постриг від Антіохійського патріарха Сильвестра. Тому в заголовку його записок, вперше виданих 1778 року, він названий «уроженцем киевским, монахом антиохийским». Схоже, що на цьому історія знайомства Сильвестра з Києвом не завершилася. Цей патріарх уславився як потужний вчений, дослідник візантійської писемності і невтомний захисник традицій Антіохійської Церкви. Будучи першим у довгій ланці грекомовних предстоятелів Антіохії, водночас він активно видавав арабські книжки у друкарнях Румунських князівств [Feodorov 2020]. Схоже, саме він у 1754 р. надіслав до Києва свого диякона, що фігурує у джерелах як «Збострицький» (тобто, імовірно, родом із м. Бостра/ Босра/ Бусра на півдні Сирії). За сприяння Київського митрополита Тимофія Щербацького цей клірик мав опанувати у Пустинно-Микільському монастирі на Печерську, відомому освітньому осередку, латину і слов'янську, а натомість навчити когось із братів волоської мови [Заєць 2015, с.427]. Очевидно, подібні контакти були неодноразовими, але їх дослідження лише починається.

Отже, в гостях одні в одних українці та сирійці звертали увагу на реалії, що впадали в очі не всім мандрівникам. Вони особливо цікавились політичною

та церковною суб’єктністю та церковно-історичними наративами одне одного, а для сирійців багато важила оцінка киянами статусу їхньої Церкви. Крім того, Павло Алепський явно приділяв особливу увагу освіченості київського духовенства, що підкріплювала високу оцінку киянами Антіохійського патріархату. Зі свого боку, Григорович-Барський особливо зауважував мовну ситуацію на теренах Антіохійського патріархату. На час його подорожі давні і сучасні мови Сирії уже починали цікавити окремих українських вчених. Із цими першопрохідцями ми познайомимося на наступних сторінках.

4.3. Початки українського сходознавства: Іван Мазепа та Симон Тодорський

Розглядаючи культуру українського бароко під кутом її зв’язків із християнством Леванту, ми бачимо відомих політичних і релігійних діячів у несподіваній ролі сходознавців, знавців семітських мов, меценатів арабського друкарства, ба й фахівців із сирійської патрології. В цьому плані цікаві постаті гетьмана Івана Мазепи і митрополита Симона Тодорського.

Іван Мазепа, «який подарував арабам Боже Письмо». Описуючи культурну діяльність Івана Мазепи, Джованна Броджі-Беркоф викарбовує термін *Pax Mazepae,* маючи на увазі характерні для барокової риторики алюзії на Давній Рим. У цьому *«мирі Мазепи»*, яким його бачили панегіристи гетьмана, істотну роль відігравали не лише відносини із західними та північними сусідами, а й переможні війни проти турок — «домінантна тема в українській самосвідомості та культурі впродовж цілого XVII сторіччя», досягнення миру з ними та, не в останню чергу, контакти з близькосхідними християнами. В очах церковного оточення Мазепи, «участь козаків у антитурецьких кампаніях під керівництвом поляків, а потім Гетьманату,

становить паралель активній ідеологічній боротьбі Церкви з ісламом» [1116], а отже, осмислюється як безпосередній жест підтримки християнам Османської імперії.

«Широкомасштабна меценатська діяльність Мазепи в інтересах православної Церкви не обмежувалася лише українською територією, але й охопила країни Південно-Східної Європи та Близького Сходу, які на той час перебували в ярмі Османської імперії»[Рендюк 2009]. Тому, підтримуючи і Афон, і святині Константинополя, Мазепа все ж особливо плекав зв'язки з двома давніми патріархатами — Єрусалимським і Антіохійським [Осташ 2019, с.19]. Постійний меценат Святогробського братства, він мріяв бути похованим у Єрусалимі[1117]. Вірним соратником Мазепи у підтримці християнського населення Порти був волоський господар Константин Бринковяну, страчений у 1714 р. за свою антитурецьку позицію. Тому всі Мазепині кур'єри діставались до Антіохії через Придунайські князівства. Володіючи арабською мовою, гетьман легко знаходив спільну мову з представниками Антіохійського патріархату, двічі приймав їх делегації та неодноразово надсилав до Сирії щедрі дари [Рендюк 2009].

Найбільш нетривіальним із них було фінансоване ним видання Євангелія арабською мовою. Хоча це видання здавна відоме в науці як «Євангеліє Мазепи», його першим фундатором був не Мазепа, а його соратник Данило Апостол — на той час миргородський полковник і майбутній гетьман Війська Запорізького (1727 — 1734). Про це недвозначно свідчить стародрук 1706 року, що виринув у фондах РАН на початку 90-х, — арабомовне

[1116] Джованна Броджі-Беркоф аналізує панегірик, *Echo*, написаний Стефаном Яворським, який «спонукає читача до непрямого ототожнення поета, що прославляє Мазепу, з Вергілієм, миру в Україні – з *Pax Augusta*, України – з Римом, а Мазепи – з Августом». Попри типовий гіперболічний тон барокових панегіриків, текст має велике значення для оцінки самоусвідомлення інтелектуальних церковних еліт гетьманату на вершині його слави [Brogi Bercoff 2009-2010].

[1117] Це здійснилося лише символічно, коли останки гетьмана перепоховали у Георгіївській церкві румунського міста Галац, яка підпорядковувалася Єрусалимському патріархату. Через 2 роки могилу розорили турецькі мародери, й останки гетьмана були знов перепоховані козаками.

Євангеліє-Апракос із гербом Апостола на титульній сторінці. На думку Дмитра Морозова, який виявив рідкісну пам'ятку, саме Апостол виступив першопрохідцем у справі перекладу Євангелія на арабську, тоді як Мазепа фінансував уже *перевидання* цієї книги двома роками пізніше. Євангеліє, на яке Мазепа пожертвував 3000 золотих, вийшло друком 1708 року в місті Халеб (Алеппо) — у друкарні, заснованій патріархом Афанасієм IV і устаткованій коштом Константина Бринковяну — очевидно, там же, де й перше видання. Один із примірників Мазепиного Євангелія зберігається нині у Фонді стародруків НБУВ[1118]. Це перевидання містить декілька додаткових сторінок із подякою новому фундатору та його гербом[1119].

Арабомовне Євангеліє було неоціненним даром в очах сирійських християн, релігійне життя яких у Османській державі мало суворі обмеження. Тому обидва видання пишно уславлюють своїх фундаторів. Зокрема, у Євангелії 1708 р. (ff. 1-2) грецькими епіграмами та арабськими віршами висловлено пишні похвали на адресу гетьмана Мазепи. Самих себе автори віршів визначили як «сини арабів», що, однак «по вірі підлягають всечеснішому престолу Антіохійському». У їхніх очах, гетьман (джитимâн Ювâнî Мазäба) «охороняє грані Русі» і «піднісся мудрістю начальствування над Руссю Малою, віра котрої розквітла і вславилася». Він «заслугував на хвалу від арабів», подарувавши їм, «яко ласку, Божественний текст в пречистій Євангелії»[1120]. Це славослов'я продовжувала передмова Антіохійського патріарха Афанасія III Даббаса (ff. 3-4), потужного освітнього діяча, рідного дядька і наставника згаданого вище патріарха Сильвестра [Feodorov 2020, p.159]. Утім, гетьман так і не побачив цього Євангелія: поки делегація сирійських християн везла йому примірник коштовного видання через Бухарест до Батурина, козацьку столицю було спалено за наказом Петра (2 листопада 1708 р.), а сам гетьман втік до Молдови, де невдовзі помер.

[1118] Шифр BXVI 2/8 (Муз.В.385).
[1119] Пор. [Морозов 1992; Morozov 2013, p.290].
[1120] Переклад арабських віршів П.Н. Лозіїва та Т.Г.Кезма, за вид.: [Маслов 1925-1929, с.75-77].

Звісно, Євангеліє 1706-1708 років не було першим перекладом Святого Письма арабською мовою. Історія подібних перекладів сягає щонайменш VIII-IX ст.[1121], а першу публікацію арабського Євангелія було здійснено в Римі 1591 року [Bailey, Staal 1982, p.4-5]. Однак видання Апостола-Мазепи, «ще одне свідчення живих зв'язків між Україною і Антіохійською патріархією», стало першим арабським Євангелієм, надрукованим на Сході[1122]. Більше того, воно є одним із трьох перших арабомовних видань, надрукованих на Близькому Сході арабським шрифтом [Морозов 1992, с.193].

Євангеліє Апостола-Мазепи відбилося не лише на духовній просвіті, а, можливо, і на мистецтві сирійських християн. Так, В. Пуцко описує ікону початку XVIII ст. алепського походження, начебто виконану в наддніпрянській стилістиці (хоч і з арабським текстом на розкритому Євангелії). На переконання дослідника, її міг створити один із українських майстрів, гіпотетично надісланих Мазепою до друкарні в Халебі[1123].

У цій перспективі здається не випадковим, що Іван Мазепа заходився вшанувати срібною ризою раку мощей вмч. Варвари – левантійської гості Києва, яка ще з домонгольського періоду спочивала у Михайлівському Золотоверхому соборі. Ця свята з м. Баальбек у Фінікії вважалася покровителькою Києва відтоді, як частина її мощей була доправлена сюди з Константинополя[1124]. У 1670 р. ігумен Михайлівської обителі Феодосій

[1121] Цим часом датують рукописи *Vatican Arabic No.*13 *Vatican Arabic No*. 95 (хоча представлений в ньому переклад може бути й давнішим); а Sinai Arabic No. 151 має точне датування – 867 р.

[1122] Про знахідку примірника цього Євангелія стало відомо в 1853 р. (*Журнал министерства народного просвещения* № 79, с.47-49), але, хоч як дивно, донедавна ця обставина лишалась невідомою навіть вузьким спеціалістам: наприклад, Бейлі і Стааль називали першою східною публікацією Святого Письма видання Сулеймана Ібн Я'куба, надруковане в тому ж Алеппо 1727 р. [Bailey, Staal 1982, p.7].

[1123] [Пуцко 2003]. Важко сказати, чи не можна списати цю подібність на спільні для всього православного світу впливи західного бароко.

[1124] Низка досліджень спростовує це передання, відкидаючи існування такої доньки Олексія [Kazhdan 1990, p. 419]; утім, Варвара могла бути просто якоюсь візантійською княжною. Павло Алепський у 1656 р. зафіксував інше передання, за яким мощі були принесені до Києва княгинею Анною, дружиною Володимира. Див. також [Осташ 2019], і фільм Станіслава Литвинова.

Сафонович уклав повість, за якою мощі св. Варвари буцімто були принесені до Києва донькою Олексія Комніна Варварою під час її шлюбу з князем Святополком Ізяславичем (1108)[1125].

Ще однією оказією для сходознавчих студій Мазепи стала несподівана археологічна знахідка під час спорудження ним 1707 року фортифікаційних мурів на теренах Лаври. «Тут, як розкопували гору печерську, — пише М. Костомаров, —знайдено було купу старих монет... Антіохійський Патріарх, якому послали їх на показ, назвав їх ассирійськими» [Рендюк 2010, с.28]. У цьому епізоді факт запиту є, може, більш промовистим, аніж отримана відповідь: гетьман не лише виявив суто історичний інтерес до знайдених скарбів, а й точно визначив потенційного консультанта, який і підтвердив його дослідницьку інтуїцію.

Іван Мазепа давно відомий науці як провідний меценат освіти, стараннями якого був збудований Чернігівський колегіум, а Києво-Могилянський колегіум набув фактичний статус академії[1126]. За сприяння Мазепи, професорами Могилянки було укладено цілу низку підручників, зокрема 25 нових курсів риторики (не рахуючи ще 11 позичених за кордоном) [Павленко 2005, с.115-123]. Це ще один цікавий перегук із Антіохією, відомою своєю риторичною школою. Наведені вище відомості свідчать, що Мазепина турбота про освіту не обмежувалася Україною, а мала міжнародний масштаб. Серед усього іншого, ми можемо розглядати його як одного з перших українських сходознавців та арабістів і потужного мецената сирійського православ'я. Як слушно зазначають дослідники, до цього захоплення близькосхідним християнством гетьмана спонукали не лише політичні інтереси та дипломатичні стратегії, а й престижність зв'язків із найдавнішими

[1125] Детальніше див. [Осташ 2019].

[1126] Хоча раніше вважалося, що Могилянка набула цей статус вже 1676 року, насправді це відбулося лише 1689 року [Павленко 2005, с.116]. Вшановуючи його заслуги, могилянці вирішили з 1704 р. називати заклад "Academia Mohilo-Mazepiana" [Павленко 2005, с.121].

християнськими осередками — заснованою ап. Яковом[1127] Єрусалимською кафедрою та заснованою апп. Петром і Павлом Антіохійською кафедрою. Ступінь знайомства Мазепи з патристичною спадщиною відповідних Церков поки що лишається відкритим питанням, але, очевидно, що авторитет антіохійських отців Церкви також мав мотивувати гетьмана до співробітництва зі спадкоємцями їхньої традиції.

Симон Тодорський: сиролог, пієтист, єпископ. Учень Прокоповича і вчитель Сковороди, професор Галле і Могилянки, згодом митрополит Псковський і Нарвський, Симон Тодорський (1700-1754) з повним правом може вважатися першим українським фаховим орієнталістом. Любов до сходознавства Симону прищепив Феофан Прокопович, який, серед численних інших справ і зацікавлень, студіював посібники з гебрайської та арабської мов (переважно німецькі), вивчав історію та культуру народів Сходу[1128]. Саме Прокопович відрядив Тодорського на навчання в Галле[1129], де в 1702 був заснований Богословський сходознавчий колегіум (*Collegium Orientale theologicum*). Колегіум надавав фантастичні на той час освітні можливості: поруч із цілою низкою сучасних мов, від турецької і фарсі до китайської, тут можна було опанувати біблійний іврит, «халдейську, сирійську, самаритянську, арабську, раббиністичний іврит» [Podczeck 1958, s.1060].

Засновником Колегіуму був провідний богослов тогочасного Галле, пієтист А.Г. Франке. Надихаючись первісно-християнськими ідеалами, зокрема, проповіддю Слова Божого на всій земній кулі, він долучав своїх учнів до датсько-галльських протестантських місій в Індії, Османській імперії, Ефіопії [Чижевський 1943, с.6]. У Галле Тодорський глибоко захопився ідеями пієтистів і приєднався до їхнього освітнього осередку, званого «Сиротинцем»,

---

[1127] Рендюк каже про заснування Єрусалимської Церкви Самим Ісусом, що в певному сенсі слушно. Але все ж безпосередньо першим єпископом Святого Граду Передання називає Якова, брата Господнього.

[1128] «Недарма Т. Ґ.-З. Байер присвятив йому свою книгу "Опис Китаю"» [Нічик, Хижняк 2000, с.17].

[1129] В архівах Галле зберігся його рекомендаційний лист до відомого університету [Чижевський 1943, с.6].

що займався вивченням і поширенням Біблії. Могилянець був дуже потрібен тут — насамперед, як перекладач Святого Письма та проповідницької літератури східнослов'янськими мовами, викладач цих мов і місіонер у середовищі своїх земляків [Нічик, Хижняк 2000, с.17]. Решта його філологічних зацікавлень мала відноситися до розряду хобі; однак у Галле до подібних хобі підходили вельми ґрунтовно.

Співзасновник Колегіуму, провідний семітолог свого часу Йоган Г. Міхаеліс[1130], настільки високо оцінював успіхи українського учня, що довірив йому практичні заняття зі студентами, перевірку їхніх праць, а також викладання східнослов'янських мов. Між вченими зав'язалися товариські стосунки, Міхаеліс «дорожив дружбою Тодорського й відгукувався про нього як про вельми вчену людину» [Аскоченский 1856, ч.2, с. 245]. Під проводом цього невгамовного поліглота Симон опанував низку іноземних мов, зокрема, семітських: у надписі на його прижиттєвому портреті зазначено, що він «досконало знав єврейську, сирійську, халдейську, арабську» та інші давні мови [Ушкалов 2017, с.63]. У його величезній книгозбірні (1416 томів) виявлено книги, надруковані арабською, ефіопською, татарською, санскритом та іншими мовами Індії, численні праці з орієнталістики [Нічик 2001, с. 28; Кагамлик 2014, с.33].

Повернувшись до Києва 1738 року із вантажем таких унікальних знань, Тодорський став викладати в Могилянській академії гебрайську, грецьку і німецьку мови[1131], і робив це блискуче. Досить сказати, що підручник Варлаама Лащевського, за яким згодом викладали греку в усій Російській імперії, є буквальним повторенням лекційного курсу Тодорського. Цей курс прищепив любов до грецької мови і Григорію Сковороді, який згодом викладав її в Харківському колегіумі за цим самим посібником. Гебрайську мову Тодорський викладав за відомим підручником свого вчителя —

[1130] Найбільше відомий як видавець Біблії на івриті (*Biblia hebraica ex aliquot manuscriptis.* – Halle 1720), де він вперше приділив спеціальну увагу огласовкам [Siegfried 1885].
[1131] В Інституті рукописів НБУВ зберігається укладений ним підручник грецької.

Erleichtete hebräische grammatica (1702) [Ушкалов 2017, с.66-67]. А до підготовки українського перекладу Біблії з гебрайського оригіналу Тодорський — мабуть згадуючи власну дружбу з Міхаелісом — активно залучав своїх студентів, зокрема, того ж Сковороду[1132].

Зародкова термінологія ранньомодерної орієнталістики лишає непевність щодо «сирійської» і «халдейської» мов у арсеналі Тодорського. По суті, ці означення могли вказувати на будь-які арамейські мови. Приміром, сучасник Тодорського Григорович-Барський вживав ці слова як синоніми, не відрізняючи давніх мов від сучасних. Стосовно міста Маалюля (давньої Селевкії[1133]), яке й досі лишається одним із головних арамейських осередків Сирії, мандрівник зауважив, що раніше тут розмовляли і молились «сирійською, тобто халдейською мовою», а тепер місцеве населення, змішавшись із арабами, стало білінгвістичним як у побуті, так і в богослужінні, «бо мають і халдейські, і арабські книги, і обох мов навчаються» [Григорович-Барський 2000, с.300]. Сам же Тодорський у своїй автобіографії (в 1739 р.) скромно згадував лише, що в академії Галли Магдебурзької вивчав «єврейську, грецьку та деякі інші східні мови», потрібні йому для «богословської освіти». Однак найбільш вірогідно, що Тодорський все ж вивчав *давні* арамейські мови: наскільки відомо, новоарамейські діалекти не привертали уваги вчених аж до 30-х років XIX ст. Укладений Міхаелісом підручник «халдейської мови» є типовим посібником біблійної арамейської, основаним на гебрайській абетці[1134]. Зрозуміло, що учень мав опанувати саме ту «халдейську мову», яку викладав його професор.

[1132] [Чижевський 1928, с.22; Нічик, Хижняк 2000, с.17].

[1133] «Греки й досі його так називають, знаючи зі Святого Письма, передусім із Діянь апостолів, де святі апостоли благовістили Слово Боже» (с.300).

[1134] *Erleichterte chaldäische Grammatica, oder richtige Anführung zur chaldäischen Sprache*. – Halle, 1745
Доступ онлайн: https://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb11104567_00003.html. Дякую Олексію Лявданському, який допоміг мені знайти це видання.

Імовірно, вивчення давніх мов якнайкраще відповідало духовним та інтелектуальним запитам Симона. Подібно до свт. Петра Могили, який надихався римськими катакомбами й стилізував під них Печери Київської лаври, Тодорський захоплювався ранньохристиянською спадщиною і прагнув доторкнутися до самих витоків християнської віри. Очевидно, це спонукало його вивчати не лише іврит, а й біблійну арамейську, якою написано деякі фрагменти Старого Завіту і варіантом якої розмовляв Ісус.

Але чи входила рання патристика в уявлення Тодорського про «первісне християнство»? Якщо «халдейською мовою» в Галле називали біблійну арамейську, то під «сирійською» вони, радше за все, теж мали на увазі *давню* мову, нині відому як класична сирійська. Ця мова становить певну паралель церковнослов'янській в тому сенсі, що нею не користувався ніхто, крім християн. Якщо вона знадобилася Тодорському — то радше за все для вивчення патристичної спадщини. Власне, епітафія на нагробку вченого у псковському Троїцькому соборі ясно вказує, що давні мови він вивчав для того, щоб «краще розуміти силу Божих слів і твори святих отців» [Ушкалов 2017, с.65]. Якщо грецька, безсумнівно, дозволяла Тодорському знайомитися в оригіналі з писаннями Антіохійської школи, то розуміння класичної сирійської мови могло дати йому доступ до невідомих світові скарбів Едесько-Низибінської школи, а також сирійських текстів (і перекладів) антіохійських богословів. Гіпотеза, що Тодорський володів саме класичною сирійською, таким чином, майже дорівнює припущенню, що Могилянська академія середини XVIII ст. мала в своєму складі одного з перших у світі знавців сирійської патристики.

Поки що знайомство Симона Тодорського та Івана Мазепи з творами сирійських отців Церкви залишається відкритим питанням, що вимагає дальших досліджень. Стосовно Мазепи впевнено можна стверджувати лише те, що його різноманітні контакти з Антіохійським патріархатом та підтримка сирійської християнської культури допомагали самим православним сирійцям звернутися до власних джерел, відроджуючи підзабуту традицію своєї Церкви.

Що ж до Симона, надпис на його портреті прямо вказує, що метою його семітологічних студій були не лише вивчення і переклад Біблії, а й глибше ознайомлення з патристичними джерелами. Хай там як, унікальне для його часу захоплення Тодорського арамейськими мовами, безсумнівно, заслуговує більшої уваги — зокрема, з погляду його впливу на Григорія Сковороду, до якого ми звернемося дещо згодом.

У попередніх підрозділах ми розглянули деякі приклади контактів ранньомодерної Київської митрополії з сучасним Антіохійським патріархатом. Розглянемо нарешті, яким чином українці могли знайомитися зі спадщиною давньої Антіохійської школи.

4.4. Золотоуст переходить на українську

Сучасні дослідники Києво-Могилянської академії нерідко мусять боротися з давніми стереотипами щодо її ролі. Зокрема, о. Георгій Флоровський у своїх *Путях русского богословия* оцінював складну й унікальну традицію київського бароко за чужими їй критеріями московського православ'я, жорстко критикуючи усі західні впливи на цю школу. Логіка вченого цілком зрозуміла, адже «історіографічна схема Флоровського передбачала перенесення центру богословської думки з Києва у Москву й далі у Санкт-Петербург» [Гаврилюк 2017, с. 342-343]. Звичайно, спостереження Флоровського щодо залежності українських богословів від західноєвропейської думки не були безпідставними; однак вони виводили за дужки усі інші виміри українського богослов'я. З його легкої руки цей стереотип став настільки поширеним, що з поля зору дослідників майже зовсім випав підмурок богословської ідентичності киян. Адже діячі Могилянської академії не лише знайомилися з пізньою латинською схоластикою, реформаційними та контрреформаційними трактатами, а й продовжували опановувати стару добру візантійську патристику.

При цьому часто-густо вони читали патристичні твори у новітніх західних виданнях та перекладах, які привозили з європейських друкарень та університетів. Тобто один із важливих аспектів західноєвропейського впливу на українське богослов'я становило, хоч як дивно, поглиблення знайомства православних киян зі своєю ж святоотцівською спадщиною — не в останню чергу, зі спадщиною сирійського християнства. Знайомство Київської академії з Антіохійською школою нерідко мало витоки в єзуїтських колегіях, протестантських школах та інших навчальних закладах Західної Європи. Характерним прикладом цього була багатотисячна книгозбірня самого засновника Київських шкіл, свт. Петра Могили, на сьогодні розформована і переважно втрачена. Помітну частину цієї бібліотеки становили німецькі видання отців Церкви, як-от зібрання творів свт. Кирила Александрійського (Кельн, 1546), богословська сума преп. Іоана Дамаскіна (Кельн 1546) і багато інших європейських видань патристики [Нічик, Хижняк 2000]. Утім, починаючись у західних університетах, спілкування киян із антіохійцями не обмежувалось читанням європейських видань їхніх творів.

Українські вчені, в міру сил наздоганяючи західних колег, також створювали нові переклади отців Церкви, зокрема антіохійських, — причому не лише церковнослов'янські, а й староукраїнські. «Саме через подібні зразки старовинної писемності можна дослідити формування релігійної термінології білоруської та української мов, а також певний напрямок богословської думки наших предків» [Горбік 2015]. Дослідник слушно вважає, що цілком унікальне місце в Київській видавничій справі посідає творчість свт. Іоана Золотоуста, «адже кількість перекладів та видань його творів є чи не найбільша» [Горбік 2015, с.88].

Першим нашим виданням Іоана Золотоуста вважається *Маргарит*, виданий церковнослов'янською мовою в Острозі 1595 року[1135] (хоча ще раніше у Вільно вийшов друком збірник, що містив одне з повчань свт.

[1135] *Книга иже в святых отца нашего Іоанна Златоустаго, Маргарит глаголемая*. – Острог: Друкарня В. К. Острозького, 1595. - [8], 330.

Іоана[1136]). Острозький осередок, родоначальник вітчизняного друкарства, створив ще низку цікавих видань, зокрема перший український переклад Золотоуста, до якого ми повернемось трохи далі.

Львівське братство, з його активною громадянською позицією, реформаторським підходом до церковного життя і занепокоєнням сімейними цінностями, поквапилось видати в своїй друкарні цикли проповідей Золотоуста *Про виховання дітей* (1609) і *Про священство* (1614, церковнослов'янський переклад ієром. Пафнутія, споряджений українськими передмовою, віршами та поясненнями[1137]). Не відставало від сусідів і Віленське братство, де в 1620 р. архімандрит Леонтій Карпович переклав і надрукував Іоанові тлумачення на молитву *Отче наш*.[1138] Видання містить передмову перекладача старобілоруською мовою, а мову самого перекладу розташовують «на межі білоруського ізводу церковнослов'янської мови та тогочасної старобілоруської» [Горбік 2015 с.92].

Схильна до богословських рефлексій Києво-Печерська лавра 1623 року нарешті видала такий непересічний екзегетичний твір Золотоуста, як *Бесіди на 14 послань апостола Павла*. Редагування фундаментального трактату (1642 сторінки) виконали провідні інтелектуали свого часу — Єлисей Плетенецький, Захарія Копистенський і Памво Беринда. Перекладачем називають чи то Лаврентія Зизанія [Соболевский 1905], чи Кипріяна Острозького [Горбік 2015, с.93]. Наступного року (1624) Лавра надрукувала ще одну екзегетичну працю Золотоуста — *Бесіди на Діяння святих апостолів*, перекладені у Львові Гавриїлом Дорофейовичем. Обидві книги відкривають передмови Єлисея та Захарії.

Перший *український* переклад свт. Іоана Золотоуста вийшов у Острозькій друкарні вже 1607 року — рівно через 1200 років після його

[1136] Сборник поучений. – Вильно: Тип. Мамоничив, 1585.
[1137] Дякую за ці уточнення Наталії Бондар.
[1138] Цей же твір було перевидано в Кутейні 1636 року

смерті[1139]. Це унікальне видання Дем'яна Наливайка має вигляд білінгви, де сусідують церковнослов'янська та українська версії тексту [Мойсієнко 2017, с.6-22; Гонтарук 2017]. Отже, книга не просто є однією з перших пам'яток літературної староукраїнської мови — вона є незамінним тезаурусом цієї мови, де кожну незрозумілу нині лексему можна витлумачити за допомогою паралельної церковнослов'янської версії.

Але цікава вона не лише в лінгвістичному плані, а й з погляду змісту. Повна назва видання — «Лѣкарство на оспалый умыслъ чоловічий, а особливе на затвердѣлые сердца людскїє злоєденыє свѣтомъ, альбо якими грѣхами. Божественнаго Іоанна Златоустаго до Федора Мниха, а в особѣ єго до кождого чоловіка, кто в якомъ есть грѣху». Під цим заголовком перекладач зібрав дві гомілії свт. Іоана і *Тестамент* грецького царя Василія до свого сина Лева Філософа. Перший із творів Золотоуста, «Слово о покаянні до Федора Мниха Іспадшего», є перекладом автентичного розлогого листа до інока, що пішов з монастиря і вирішив одружитись[1140]. Сучасні патрологи підтримують традиційне уявлення, що адресатом послання був друг Іоана, Феодор Мопсуестійський[1141]. Таким чином, цей твір являє частину листування між двома провідними постатями Антіохійської академії.

Звісно, красномовний лист Іоана, який прагнув повернути приятеля на обране ним священне поприще, присвячено не догматичним питанням, а етичним проблемам переступу і каяття. Вірогідно, книга була адресована спудеям Острозької школи. «Лѣкарство» замислювалось як «ліки для душі», за виразом Н. Бондар, адже, на переконання видавця, усі люди душевнохворі («а мисмо всѣ…хорыми», f. 54 v). Однак психіатром сучасного йому суспільства Наливайко бачить «не нынешнего вѣку людей, але самого межи

[1139] Видання доступне онлайн на сайті НБУВ: http://irbis-nbuv.gov.ua/cgi-bin/ua/elib.exe?Z21ID=&I21DBN=UKRLIB&P21DBN=UKRLIB&S21STN=1&S21REF=10&S21FMT=online_book&C21COM=S&S21CNR=20&S21P01=0&S21P02=0&S21P03=FF=&S21STR=00000275. Нещодавно вийшло його факсиміле, споряджене вступною статтею: [Лѣкарство 2017].

[1140] *Ad Theodorum lapsum* // SC 117 (1966).

[1141] [Белодед 1905, с.909; Quasten 1986, p.420].

святыми святого, и патрїархам…патрїархи, и отцем отца» — Золотоуста (f. 55 v).

Таким чином перекладач залучав острозьких спудеїв (та їхню майбутню паству) до психотерапевтичних практик, які становили яскраву специфіку Антіохійської академії. Одним із важливих навиків антіохійських богословів була філософська терапія душі, що впала в депресію (*атюмію*) — наразі, внаслідок гріха. Її техніки були успадковані християнами від античних «психагогів» різних течій — стоїків, епікурійців та, насамперед, скептиків. Двомовність видання дає змогу віднайти в ньому староукраїнський еквівалент специфічного для Антіохійської школи психіатричного терміну *атюмія*[1142]. Якщо в церковнослов'янській версії він перекладений як «печаль» (f.62v), то в українській (f.63) йому відповідає слово «фрасунокъ», від давнього польського *frasunek* (неспокій, турбота, тривога, клопіт, *zmartwienie*).

Таким чином, однією з перших книг, які українська аудиторія змогла читати рідною розмовною мовою, був твір Іоана Золотоуста, радше за все, частина його листування з іншим провідним діячем Антіохійської школи — Феодором Мопсуестійським, а до того ж зразок уславленої психотерапії Антіохійської академії. В цьому, безсумнівно, є доля історичної іронії, адже саме антіохійські богослови Золотоуст і Феодорит першими – радше за все, помилково – казали про переклад християнської Благовісті на мови «скіфів і сарматів», як греки іменували слов'ян[1143].

Огляд раннього українського друкарства безперечно свідчить про величезну удільну вагу антіохійської спадщини в освіті, просвіті та катехизації Київської Церкви. У вітчизняній стародрукованій літературі явно домінує постать провідного екзегета і проповідника Антіохійської школи свт. Іоана Золотоуста, твори якого входять у число найперших друкованих книг України. Особливе значення тут має двомовне острозьке видання *Лікарство на оспалий умисел чоловіч*, що є першим українським перекладом патристичного твору.

[1142] Див. підрозділ II.7.

[1143] Золотоуст, *In Mt*. 53.2: PG 83, 501; Феодорит, *Graec. Affect. Cur*. 5: SC 57, 248.

Наведені в цій книзі листи Золотоуста до Феодора Мопсуестійського є важливим текстом пізньоантичної психотерапії, специфічної для Антіохійської школи. Тому їх переклад містить найдавнішу українську психотерапевтичну термінологію: зокрема, питомо антіохійське визначення депресії як *атюмії* передане тут за допомогою полонізму *фрасунокъ*. З огляду на величезний вплив друкарства на культуру і побожність ранньомодерної України, така пильна увага видавців до Золотоуста не могла не відбиватися у творчості провідних вітчизняних богословів цього часу. Яким чином це відбувалося, ми простежимо далі.

4.5. Повернення до джерел євхаристійної етики: свт. Димитрій Туптало і Стефан Яворський

Деякі з найвидатніших українських богословів, навіть і не володіючи арамейськими мовами, настільки глибоко проникалися ідеями та наративами Антіохійської школи, що це яскраво відображувалося на всьому їхньому світосприйнятті. Довіра антіохійському розумінню догматики великою мірою визначала їхнє сприйняття християнства. А антіохійське безпосереднє розуміння євангельських етичних ідеалів не лише в багатьох відношеннях визначало їхню проповідь, а й, здається, не раз призводило їх до проблем і конфліктів з імперською владою.

Димитрій Туптало: український Золотоуст і Антіохія. Святитель Димитрій Туптало, митрополит Ростовський (1651-1709) фігурує в науці у різних іпостасях — як перший український агіограф [напр. Огієнко 1965; Syroyid 2015; Болгарова 2007], знавець західної християнської традиції [Державин 1976; Ламбрехтс 2009], поліглот [Brogi Bercoff 1996b], блискучий проповідник і автор вишуканого листування [Berndt 1975; Brogi Bercoff 1992-1993], історик [Brogi Bercoff 1996a] тощо. Проте украй рідко він привертає увагу вчених як патролог і, зокрема, знавець близькосхідної християнської спадщини [Сироїд 2007].

За натхненну проповідь віри свт. Димитрій отримав звання нового Золотоуста. Це порушує питання, якою мірою український Золотоуст подібний до свого антіохійського «тезки». Свт. Димитрій постійно посилається на свт. Іоана, обговорюючи образ Божий у людині, її уподібнення Богу і обоження, походження перших людей і роль статі у християнському житті тощо. Крім того, Димитрій подекуди виявляє вражаюче міцну підтримку Антіохійської школи, з її неоднозначними діячами та специфічними ідеями. Однак перш ніж перейти до розгляду цих тем, зупинимось на питанні, яким саме чином Димитрій Туптало став «Золотоустом».

На походження цього титулу проливає світло рукопис св. Димитрія, нещодавно виявлений нами в архіві преп. Паїсія Величковського[1144]. Цей рукопис пов'язаний із поїздкою Ростовського митрополита 1704 року на батьківщину, до Києва. Під час цієї подорожі Димитрій зустрічався зі своїм учнем, видатним румунським святим Пахомієм Гединським, майбутнім єпископом Романським[1145], і пожертвував йому церковне начиння й деякі книги. Будучи архімандритом монастиря Нямц у Румунії, Пахомій передав книги до бібліотеки своєї обителі, згодом успадкованої преп. Паїсієм Величковським та його учнями. Алфавітно-Єрусалимський патерик з нямецького архіву (БМН 278) виявився однією з цих книг. На внутрішній стороні верхньої кришки його палітурки було знайдено румунський надпис кирилицею, що виявився автографом Пахомія[1146]. Маргіналія описує походження манускрипту:

Ця книга подарована мені святим Димитрієм, Митрополитом Ростова в Царстві московському, і написана чесною рукою цього святого, якого називаю Золоті вуста, як і св. Іоана Золотоуста. Бо джерело вчення святого життя (виходить) із вуст цього святого.

[1144] Див. [Морозова 2015b]. Над каталогом цього архіву я працюю у складі міжнародної дослідницької команди за люб'язним запрошенням ієром. Іова Саліуліна.

[1145] Про поїздку свт. Димитрія до Чернігова див.:[Крылов 2016].

[1146] Надпис, виявлений о. Іовом Саліуліним та Петром Жгуном, ми розшифрували й переклали разом із о. Овідіу Іоане.

Далі Пахомій описує своє душепоживне спілкування з Димитрієм у Чернігові (*Четатя Чернева*) та переповідає його пораду, згодом втілену учнем у досить неординарних поворотах його служіння[1147]. Вжитий Пахомієм архаїчний вираз «Rost de aur» (в сучасній румунській мові Золотоуст зветься «Gură de Aur»), яким Пахомій ще за життя іменував свого святого наставника, очевидно, і є прототипом вживаного в нашій агіографії титулу. Таким чином, свт. Димитрій Туптало став українським Золотоустом з легкої руки свого румунського учня, свт. Пахомія Гледінського.

Четьї-Мінеї. Любов Димитрія до антіохійської традиції особливо впадає в очі у його найвпливовішому творі — *Четьях-Мінеях*. «*Житія* Св. Димитрія були улюбленим читанням всієї України, — каже Іван Огієнко, — аж до нових часів, і на них виховувалося покоління читачів» [Огієнко 1965, с.184]. Житія, укладені староукраїнською мовою, стали останнім київським виданням, видрукованим без благословення Московського патріарха, і наштовхнулися на його сувору критику. Однак згодом вони багаторазово перевидавалися в Москві (10 разів лише протягом XVIII ст.) і стали бестселером в усій Російській імперії[1148].

Складаючи перший український Синаксар, Димитрій справді взяв на себе застрашливе завдання, для якого йому довелось зібрати одну з найбільших бібліотек тогочасної Східної Європи [Болгарова 2005, с.529]. Він спирався на різні джерела —латинські, польські, грецькі, російські та українські. Синтезувавши декілька великих традицій — візантійську,

---

[1147] Обраний у 1707 р. єпископом Романським, Пахомій невдовзі чомусь залишає кафедру, попри благання молдавського господаря, й усамітнюється під горою Киріак, неподалік від Нямца. Заснувавши там Покровський скит, 1717 року старець знову вирушає до Києва й до кінця днів (1724) подвизається в Києво-Печерській лаврі. Надпис на рукописі БМН 278 свідчить, що ці загадкові вчинки втілювали тугу (*дорулъ*) Пахомія за безмовним життям. Димитрій цілком зрозумів прагнення свого учня і провістив, що «Господь…сповнить бажання твоє».

[1148] За словами сучасника, «Третяя книга житий святыхъ, трудами богодухновеннаго мужа иеромонаха Дмитриа Савича Тупталенка составленная, на свет вышла и любопытствующихъ человековъ книжныхъ духовною радостью сердца наповнила» [Кротов 2013].

латинську, слов'янську (у її різних варіантах), Туптало, за спостереженням Якова Кротова, «створив свій особливий стиль (на жаль, ретушований редакторами наступних видань) — без зайвих слів, енергійний і ясний» [Кротов 2013, гл.7].

Зокрема, його видання знайомило українських читачів із рядом сирійських святих. Звісно, сирійської мови святитель не знав. Але в його розпорядженні був відомий грекомовний патерик антіохійського богослова Феодорита Кирського, відомий під назвою *Історія Боголюбців*. Хоча грецьку мову Димитрій добре знав (і цінував понад усі інші), візантійські джерела було легше знайти у латинських перекладах. Таким чином він познайомився і з працею Феодорита. Димитрій читав її у виданні Г. Росвейде, що увійшло до *Acta Sanctorum*[1149]. А за латинським виданням знаменитої *Церковної історії* Феодорита Димитрій виправляв свої інші візантійські житія.

Однак, попри твердження Державіна, що Димитрій скопіював книгу Феодорита «майже повністю…і переважно без змін, у буквальному перекладі з латини», це не так. Перше, прижиттєве, видання його Синаксаря (1689-1705) містить лише частину житій із Феодоритового патерика[1150]. Крім того, ці житія значно перероблені українським агіографом, тож Димитрія можна сміливо назвати новим автором цих житій. На відміну від Державіна, Кротов переконаний, що Димитрій зазвичай додавав кволим візантійським житіям експресії, емоцій та неоднозначності — усього, що було потрібно його сучасникам [Кротов 2013]. Оскільки ж власне Феодоритові житія дуже важко назвати кволими, абстрактними чи занадто канонічними, можна сказати, що в його особі могилянський богослов знайшов конгеніального автора.

[1149] Heribert Rosweyde, *Vitae Sanctorum Patrum*. ed. Balthazar Moret, 1615 (перевидано у PG 74). Хоча, здається, він вперше зустрів частину її (а саме, Житіє св. Симеона Стовпника) у Сурія (I, 120).

[1150] Зокрема, преп. Петра (25 листопада), преп. Якова Нізібінського (13 січня), препп. Мавсими Сиріна і Саламана Мовчальника (23 січня), преп. Авраама Каррійського (14 лютого), преп. Фалассія (22 лютого), препп. Лімнея і Варадата (23 лютого), препп. Кіри і Марани (28 лютого) тощо; про деяких інших святих Димитрій наводить лише стислі відомості у кількох рядках дрібним шрифтом. Решта житій, заснованих на *Історії боголюбців*, були додані, вірогідно, вже в посмертних виданнях.

До самого Феодорита Димитрій ставився із величезним пієтетом. Він не лише користався його чудовими, жвавими мемуарами про сирійських подвижників, а й уважно студіював його історичні праці та виправляв за ними власні історичні й агіографічні твори, про що свідчать його рукописи. Більше того, Димитрій вшановував Феодорита — ім'я якого так і не потрапило до святців Православної Церкви — в лику святих, і навіть отців Церкви: «мы же со святыми отцы — Григорием Нисским, Феодоритом и прочими речем (…)»[1151]. В контексті постійних дебатів навколо особи та писань Феодорита така згадка постає сміливим жестом — особливо з боку людини, якій важко закинути слабке знання церковної історії. Побіжне зауваження усіма шанованого святителя було сприйняте українськими вірянами як важливий прецедент. Зокрема, у рукописній бібліотеці преп. Паїсія Величковського, яка заклала фундамент «філокалічного відродження» XIX ст., Феодорит також фігурує як «святий» [1152].

Підтримка Антіохійської партії. Позиція Димитрія особливо впадає в очі у житіях антіохійських святителів, де Туптало фактично канонізує Антіохійську партію, включно з її чи не найбільш полемічними діячами. Ці житія відтворюють, майже без купюр, «автобіографію» Антіохійської школи, якою вона постає у панегіриках Іоана Золотоуста, трактатах відверто про-антіохійських істориків на кшталт Феодорита[1153] і Созомена, а також дещо більш нейтрального Сократа Схоластика. Це особливо помітно у розлогому житії свт. Мелетія Антіохійського[1154].

«Єго наставленіемъ, ученіемъ, і непорочного житія образомъ, — пише Димитрій про Мелетія, — мнози от Антіохіанъ в добродѣтелехъ, и в Православной Вѣрѣ успѣша, и Совершенныи быша Церковныи Свѣтила»

[1151] [Димитрий 1848, с.557; Глубоковский 1890, т.1, с.349, прим. 197].
[1152] Так він названий у вступі до роздумів Димитрія Туптала про Страсті Христові, рукопис БМН 161 1781 року, f. 153 v.
[1153] На нього Димитрій безпосередньо посилається на f.678.
[1154] Під 12 лютого. Ймовірно, урочистість цього житія почасти зумовлена тим, що том вийшов у друкарні Києво-Печерської лаври при архімандриті Мелетії Вуєховичі-Височинському.

(f.680). Серед цих світил церковного небосхилу Туптало називає не лише всіма шанованих святителів на кшталт Золотоуста, а й значно менш однозначних діячів. Насамперед, це Діодор Тарсійський, видатний антіохійський екзегет і вчитель Золотоуста. Мейнстрім візантійського християнства не відділяв його від Несторія, засудженого III Вселенським Собором, та, особливо, Феодора Мопсуестійського, засудженого V Вселенським Собором. Однак справжня христологічна позиція Діодора досі є предметом широкої наукової полеміки[1155].

Очевидно, маючи свій погляд на вчення Діодора, Ростовський митрополит ставить під сумнів велику частину візантійської традиції та ігнорує закиди на адресу відомого екзегета. Утім, це не було відвертим волюнтаризмом. Згадуючи неоднозначного богослова в агіографічному тексті, Туптало скористався формальною «шпаринкою»: Діодор так і не був особисто засуджений жодним Вселенським Собором, хоча неодноразово опинявся за крок від анафеми[1156]. Але поминання Діодора, безсумнівно, імплікує також сумнів у єретичності його найближчого учня і соратника Феодора Мопсуестійського (особисте засудження якого на V Вселенському Соборі вже ніяк не дозволяло згадати його серед «світочів Церкви»).

Дальший виклад Димитрія також свідчить про його велику довіру до автобіографічних наративів Антіохійської партії, попри всю «тенденційність», яку вбачають у них історики [Von Nuffelen 2019, p.245]. «Сіи и прочїи множайшїи, Мелеїемъ святым наставленны бывше, украшаху потомъ Христову Церковъ и просвѣщаху, кождо на своемъ ему мѣстѣ, аки свѣща на свѣщници поставленъ бывши» (f.680). Власне, ці слова описують вдалу стратегію Мелетія, який за роки своєї діяльності в Антіохії встиг висвятити й призначити на всі ключові сирійські кафедри своїх однодумців, тим самим

[1155] Див. напр. [Grillmeier 1990, s. 494—497; O'Keefe 2000; Заболотный 2015], а також підрозділ I.3.

[1156] Його анафематствував лише монофізитський Розбійничий собор, врешті-решт не сприйнятий Церквою; на II Константинопольському Соборі було засуджене начебто сповідуване ним вчення про апокатастасис, але його ім'я не згадувалось у цьому зв'язку.

фактично започаткувавши добу розквіту Антіохійської школи. Димирій згадує декого із цих «множайших» прибічників Мелетіанської течії, яка відчайдушно обстоювала свою специфічну інтерпретацію антіохійської історії впродовж тривалої схизми, коли на Антіохійську кафедру претендували одразу чотири єпископи.

Заслуговує уваги, що Туптало знайшов доцільним навести — за викладом Феодорита — вельми цікаву антіохійську формулу подолання церковного розколу. У 379 р. свт. Мелетій запропонував своєму конкурентові єп. Павлину разом опікуватися спільною паствою до смерті когось із них[1157], а за богослужінням сидіти обабіч кафедри, на яку поставити Євангеліє[1158]. Павлин відмовився співслужити з «неканонічним» єпископом, висвяченим аріанами, і схизма тривала аж до 415 р. Попри цю поразку, Димитрій все ж вважав Мелетієвий рецепт корисним у контексті Київської митрополії межі XVII —XVIII стт.

Не дивно, що серед святих мелетіан Димитрій згадує «в перших» свт. Флавіана, який по смерті свт. Мелетія обстоював його традицію у боротьбі за престол із Павлином. Якщо партію, очолювану Павлином, підтримував свт. Григорій Назіанзин, то за Флавіана ратував свт. Іоан Золотоуст. Тут Димитрій, знов-таки, виразно пристає на позицію Золотоуста[1159].

Ще більш неоднозначною фігурою є згадуваний тут же свт. Акакій Верійський. Цей ієрарх домігся засудження свт. Іоана на соборі під Дубом 403 р., однак все ж увійшов у «святці» антіохійців завдяки активній підтримці Мелетіанської партії та, згодом, виправданню дій Несторія. Водночас, для рівноваги, поруч із Акакієм Туптало поминає і Єлпідія Лаодикійського, — одного з 10 єпископів, які захищали свт. Іоана на соборі 403 р. від Акакія та інших ворогів. За цей рішучий захист «Доместикъ Мелетіевъ» був усунутий у 406, але реабілітований у 414 р. Розташування на одному «свічнику» цих двох

[1157] У результаті першим – всього через 2 роки – спочив сам свт. Мелетій.
[1158] *Eccl. hist.* 5.3; f.678.
[1159] Детальніше див. підрозділ I.3.

діячів із протилежних таборів не є виявом незнання чи байдужості агіографа: навіть у цьому парадоксальному кроці він відтворює логіку своїх антіохійських джерел, на кшталт Феодорита, схильного посмертно примиряти непримиренних діячів заради загального реноме своєї школи[1160].

Словом, за усталеною єлейною риторикою житія свт. Мелетія ховається ціла плутанина напружених міжпартійних стосунків, у якій український агіограф прекрасно розбирається і свідомо пристає на певну позицію[1161]. Точка, з якої він описує події, безсумнівно, дорівнює точці зору партії Іоанітів, що обґрунтовано вважали себе наступниками Мелетіанської партії.

Євхаристійна етика нового Золотоуста. Серед найвиразніших антіохійських рис свт. Димитрія — гостро соціальне звучання його євхаристійного богослов'я. Літургія, яка за 17 століть християнства начебто змінилася до невпізнаваності, для нього досі лишалася тією братерською агапою, де немає місця ані ієрархічній дистанції, ані зверхності, ані байдужості до чужого болю. Це недвозначно демонструє один красномовний епізод служіння свт. Димитрія на Ростовській кафедрі.

Якось під час літургії крізь стіни собору донеслося волання катованої на площі людини. Димитрій послав до воєводи, що стояв у храмі, з проханням припинити тортури, а коли той відмовив — пішов із церкви, урвавши богослужіння[1162].

У цій дивовижній ситуації, що відбулася 1706 року, Димитрій, безперечно, був антіохійським богословом. Скільки б Туптало не кохався на платонічному символізмі, його роздуми стосовно Євхаристії, як правило, надзвичайно конкретні: це завжди думки про хресні страждання Ісуса. Його

[1160] Наприклад, в *Hist. relig.* II.9, 16, 18, 22; III.11; IV.7; XXI.10.

[1161] Неясність оточує також ім'я Золотоустового співучня Василія, єпископа Кесарії Каппадокійської, висвяченого на диякона Мелетієм (Socr. Schol. *Hist. eccl*. 6. 3): Димитрій схильний відрізняти цього Василія від свт. Василія Великого, хоча деякі інші вчені ототожнюють їх.

[1162] Цит. за: [Кротов 2013, гл.8].

розлогі молитви, рефлексії та повчання на цю тему цілком слушно розглядають у контексті католицького сприйняття Страстей Христових — на візантійський смак, дещо надміру детального і реалістичного. Але ці рефлексії укорінені також і в антіохійській екзегезі, документальній і, водночас, медитативній.

І точно так само, як антіохійці, Туптало не здатен відділити це таїнство звіщення *смерті Господньої* (пор. 1Кор.11:26) від таїнства співстраждання мукам ближнього, фізичним і духовним. «Таїнство євхаристії приноситься за всіх живих, — казав він, — не лише правовірних, а й невірних — за їх навернення» [Кротов 2013, гл.9]. Це твердження точно відтворює антіохійський різновид екуменізму — Золотоустову вдячність за зовнішніх і турботу про спасіння всього світу[1163].

Тут існує справжній дисонанс поміж александрійським і антіохійським підходами. У першому Божественна Літургія, як абсолютний символ Царства і водночас ключ до всієї множини символів, пояснює і *упразняє* («знімає») всю хаотичність та ірраціональність світу цього, в певному сенсі, ігноруючи кричущість страждання. Але цього не дозволяє антіохійське розуміння Літургії як конкретного втілення євангельських ідеалів у повсякденному житті, як простору, де християни буквально стають один одному родичами у Христі. Антіохійському богослову — яким безсумнівно був Димитрій під час Літургії — дуже погано вдається дистанціюватися від невідповідності актуального богослужіння тому, чим воно має бути. Страждалець є членом літургійної спільноти, виключеним з Тайної Вечері, якого фізично бракує на спільному святі; його нинішні кати є вчорашніми чи завтрашніми учасниками таїнства, зовнішня побожність яких легітимує державне насильство. Жоден рафінований символізм не здатен притлумити біль цієї невідповідності.

[1163] Див. підрозділ II.5.

Ця незручна євхаристійна теологія лежить в основі всієї етики ростовського святителя, пересипаної десятками цитат із Золотоуста. Інтроверт, занурений у глибини свого серця і начебто байдужий до всього зовнішнього, яким Димитрій постає у своїх містичних творах, він раптом вступає в гостру полеміку з християнським індивідуалізмом: «Он печалуется о нищих и обличает ленивых» [Кротов 2013, гл.9]. Такий внутрішній діалог ми, здається, спостерігаємо на сторінках *Літописця келійного*:

Може, хтось скаже: достатньо мені стежити за собою, а не за іншими; достатньо для мене бути уважним до свого спасіння, а не піклуватися ще й про спасіння інших. Тому, хто так думає, відповідає святий Золотоуст, кажучи: «Ти не можеш, одначе, досягнути спасіння, як полінуєшся піклуватися про свого брата». І ще: «Якщо ми й усього дотримаємось, а ближньому не принесемо користі, ми не увійдемо до Царства». І ще: «Жодне звершення не може бути великим, якщо воно здобутки свої іншим не передає»… Користь же буває і від доброчесного життя, і від слова, коли людина не лише сама богоугодно живе, але й інших до того ж наставляє поживними словами [1164].

Більше того, піклуючись про своїх братів, свт. Димитрій невтомно прищепляв їм питомо антіохійський «комуністичний» світогляд, де найбільшим лихом постає розкішне життя: «якого лише зла не спричиняє золото і срібло, якими ніколи не може насититися серце ласолюбців, адже вони, зі слів святого Золотоуста, хотіли би, щоб і земля була золотою, і стіни золотими, і навіть небо і повітря із золота!» Якщо звернути увагу на подібність між пишною пізньоримською культурою і закоханою у розкіш культурою бароко, в очі впадає рима поміж такими апостолами нестяжання, як антіохійський Золотоуст і Золотоуст український. Димитрій поділяє специфічну для антіохійців повагу до фізичної праці[1165]. Зокрема, вихваляючи працю орачів, він теж покликається на Іоанову ідею, що

[1164] Димитрій цитує Бесіди Золотоуста *In 1Cor*. 25 та *Eph*. 4.
[1165] Див. підрозділ II.5.

землеробство є найпершим, а отже й найнеобхіднішим із усіх «мистецтв», даних Богом людині[1166]. Утім, бідність і злидні не є для Туптала ані метою, ані ідеалом, — просто «усе це не таке велике зло, як якийсь смертний гріх»[1167].

Навіщо внутрішній людині земний Рай? Свт. Димитрій напрочуд тісно поєднує протилежні напрямки патристичної філософії — підходи Александрійської та Антіохійської шкіл. У його містично-аскетичних трактатах явно переважає александрійська оптика з її інтроспекцією, протиставленням «зовнішнього» і «внутрішнього», любов'ю до алегорії. Яскравим прикладом такого підходу є мабуть найбільш ісихастський твір Димитрія — *Внутренній человѣкъ*[1168], особливо улюблений у монастирях преп. Паїсія Величковського. Людина, кімната, молитва, навчання, — в очах філософа все подвоюється, забезпечуючи йому іронічну відстань щодо всяких «зовнішніх» проявів християнства, за якими не проглядається істинне наповнення. А трактат *Руно орошенное* наочно демонструє, як ця александрійська схильність до іносказань органічно перетікає в характерний бароковий алегоризм.

Водночас, у екзегетиці, історіографії, космології та антропології Димитрія значне місце відведено антіохійським авторам. Його *Лѣтописец келѣйний* строкатіє десятками цитат із Золотоуста, Дамаскіна та інших антіохійців[1169]. Цікаво, наприклад, що в ситуації явної суперечності між Золотоустом і «російськими Бібліями» перемагає авторитет свт. Іоана[1170].

Зокрема, у потужного ранньомодерного вченого ми з подивом зустрічаємо вчення про земний Рай — архаїчне близькосхідне уявлення, що

[1166] [Димитрий 1784] з посиланням на *In 2Cor*. 7.15.
[1167] [Димитрий 1784] з посиланням на *In Eph*. 5.
[1168] [Димитрий 1839].
[1169] Феодорита чомусь згадано лише один раз, хоча чернетки Туптала свідчать про регулярні звернення до його творів.
[1170] якщо «приписуваний святому Золотоусту» твір наполягає, що в давні часи син ніколи не помирав раніше від батька, а сучасні тлумачі кажуть про смерть Сима раніше від Ноя, це може означати лише те, що «в російських Бібліях хибне літочислення», адже висновки Золотоуста, Епіфанія Кіпрського і Георгія Кедрина «заслуговують більшої довіри».

погано узгоджується не лише із новочасною географією, але і з візантійською наукою, а також із важливою для Туптала александрійською містичною антропологією. Однак ця видима суперечність, схоже, не надто засмучувала Димитрія. Він впевнено описує облаштування Творцем Раю *на сході землі*, на підтвердження цитуючи східного богослова Іоана Дамаскіна[1171] — який, своєю чергою, переказує вчення своїх антіохійських та едесько-нізібінських попередників, особливо преп. Єфрема і Северіана Габальського. Звичайно, український Золотоуст не такий наївний, щоб не здогадуватись про труднощі, пов'язані з цим уявленням. Він наводить погляд опонентів ідеї земного Раю, «так званих неотериків»[1172], які вважали, що Ган Едем загинув у водах Потопу, а новозавітний Рай є суто духовним явищем. Утім, Димитрій все ж надає перевагу «давнім святим отцям» — Іринею, Юстину, Афанасію, Епіфанію та іншим, які вважали, що Ган Едем існує і понині.

Однак навіщо земний Рай «внутрішній людині», яка тайно єднається з Богом у сердечних глибинах? Тверда впевненість у існуванні Райського саду десь у східних краях не заважала Димитрію синтезувати це вчення з уявленнями про умоглядний Рай, значно більш доречними в контексті його александрійської містики. Однак цікаво, що в пошуках синтезу він звертається знов-таки до постаті Іоана Золотоуста, посилаючись на свідчення єпископа Адельфія Аравійського. Останній у видінні бачив учителів Церкви у Раю — але не знайшов серед них Золотоуста і засмутився; тоді йому було відкрито, що Золотоуст разом із херувимами і серафимами стоїть перед Престолом Божим. Отже, святі душі можуть перебувати в різних місцях [Димитрий 1784]. Теза про множинність Райських обителей є наочним виявом вагання Димитрія між сирійським матеріалізмом і александрійським дуалізмом, «золоту

[1171] *De fide orth*. 2.11.

[1172] Складно сказати, на яку течію покликається Туптало (ідеться явно не про гурток римських поетів середини I ст. до н.е.), але з теоріями «мисленного Раю» виступали численні візантійські автори, зокрема, такі поважні, як преп. Симеон Новий Богослов (949-1022) та його учень преп. Никита Стифат (1005-1090).

середину» між якими він віднаходить у знаковій постаті антіохійця Золотоуста.

Внутрішня людина і образ Божий. Якщо вчення про земний Рай видається виразним сирійським реліктом у думці Димитрія, то з уявленням про образ Божий ситуація явно менш однозначна. Туптало цікавим чином синтезує властиве александрійцям і каппадокійцям Оригенове вчення про невидимий образ із близьким антіохійцям Іринеєвим вченням про видимий образ.

Разом із усіма отцями Церкви він відкидає уявлення про людиноподібність Божества («антропоморфізм»). Далі Димитрій робить ще один крок вбік оригенічної інтерпретації александрійців і наполягає, що за образом Божим створено ніщо інше, як «внутрішню людину»[1173]: лише її стосуються слова Творця: *Створімо людину за образом нашим*.

Однак, засудивши «антропоморфітів» язичницького кшталту, Димитрій одразу звертається до православного «антропоморфізму». Він схвально цитує (у викладі Амвросія Медіоланського) вчення Іринея Ліонського про *imago Dei*, яке стало візитівкою антіохійців, від Феодора Мопсуестійського до Анастасія Синаїта. За цим вченням, людину було створено у передбаченні Воплочення Слова, а отже, опосередковано, за образом Його тілесності, чи навіть як прототип Його тілесності[1174]. «У створенні Адама, — стверджує Димитрій, — містився прообраз воплочення Христового в утробі Пречистої Діви». Більше того, Димитрій пристає на думку, що Христос прийняв плоть «в усьому подібну першому Адамові — зростом, обличчям, красою, манерою розмови (*бесѣдою*), ходою, але окрім гріха»; так само і Богородиця була в усьому подібна Єві.

Як на початку Бог створив Адама за своїм образом і подобою, що містяться в його душі розумній, так і наприкінці літ Той же Бог явився у плоті Адамовій, за його образом і подобою тілесною.

[1173] Тут Димитрій знов-таки звертається до свт. Василія, який наполягає, що «Я є внутрішня людина, а зовнішнє – не я, але те, що мені належить», *Нехает.* 10.
[1174] Детальніше див. підрозділ II.1.

Тут ми бачимо справді своєрідну версію Іринеєвого вчення! Навіть якщо людське тіло не було створено на образ Божий — воно сам*е* стало (про)образом тіла Боголюдини. У цьому контексті, Димитрій, посилаючись на Золотоуста[1175], згадує ще один важливий мотив антіохійської антропології — спорідненість усього людства з Христом, із Яким «ми поєднані не лише в один дух, але і в одне тіло».

Водночас, Димитрій ретельно уникає некоректних висновків, які робили з цього вчення деякі сирійські богослови — а саме сексистської ідеї, що образу Божому безпосередньо причетні лише чоловіки. Судячи за згадкою Туптала, що «нинішні антропоморфіти-розкольники» шукали образ Божий у «обличчі, очах, вустах, бороді та інших видимих членах тіла», цю ідею сирійців поділяли старообрядці[1176]. Антіохійські богослови на кшталт Феодорита Кирського, відкидаючи подібні спрощені уявлення (але не бажаючи цілковито відмовлятися від Іринеєвого містичного матеріалізму), наполягали, що образ Божий розташований *поміж* видимим і невидимим єством людини.

Димитрій, здається, іде тут слідом за Феодоритом. Він також категорично відкидає сексистські версії вчення про *Imago Dei* і докладає зусилля для реабілітації Єви. Єва в багатьох відношеннях постає прообразом Марії. Створена в Раю, а не за межами Раю, з кістки Адама, а не з землі, вона виявляється благороднішою від свого чоловіка (що, втім, не заважає йому владарювати над нею) [1177].

Традиційно розрізняючи *образ* Божий і *подобу* Божу (Бут. 1:26), Димитрій вважає потрібним послатися, зокрема, на Золотоуста — хоча для

[1175] *In Eph.* 5.20

[1176] Це припущення вимагає дальшого дослідження – але воно звучить цілком вірогідно, з огляду на велику прихильність старообрядців до сирійської матеріалістичної традиції, див. підрозділ III.6.

[1177] Пор. Василій Великий: «І жінка створена за образом Божим, як і чоловік, рівночесна за єством», *Нехает.* 10.

нього це розрізнення якраз мало характерне[1178]. Однак це розрізнення Туптало розуміє оригінально: «образ Божий душа приймає від Бога під час свого створення, а подоба Божа в ній утворюється під час хрещення». Оптимістичне переконання, що всяка хрещена людина вже є богоподібною, здається, не має надійного патристичного коріння[1179]. Однак рішучий наголос на невикорінюваності образу Божого і притаманності цього образу кожній людині будь-яких переконань, безперечно, відповідає патристичній антропології загалом і, зокрема, особливому акценту антіохійців на єдності усього людства.

Ідею про людину як мікрокосм Димитрій також наводить у її антіохійській версії. Свою інтерпретацію цього вчення він позичає безпосередньо з проповіді антіохійця Северіана Габальського про створення людини, що побутувала на Русі під іменем Золотоуста. Звідси походить ідея, що «у грецькій мові Адам означає мікрокосмос, тобто малий всесвіт, адже своє ім'я він отримав від чотирьох кінців великого світу: від сходу, заходу, півночі й півдня»[1180].

Отже, прихильність Димитрія до антіохійської спадщини впадає в очі у різноманітних вимірах його творчості — і в його баченні святості та історії Церкви, і в його антропологічних та природознавчих уявленнях, і в його містичному богослов'ї. Але мабуть ніщо з цього не призводило Димитрія до таких розчарувань у дійсності та когнітивних дисонансів, як наївна євхаристійна етика, позичена ним у його сирійського «тезки» Іоана

[1178] *In Gen. 9.* У наведеній проповіді свт. Іоан побіжно ототожнює образ із дарованим людині панування над видимим єством, а подобу – з набутими нею чеснотами на кшталт лагідності й смирення; утім, загалом він вживає ці два поняття просто як синоніми, як і Феодорит.

[1179] Своє сильне твердження Димитрій коригує в наступних рядках: «образ Божий є і в душі невіруючої людини, але подоба наявна лише в доброчесного християнина. І коли християнин звершує смертний гріх, він позбавляється лише подоби Божої, а не образу; і якщо він засуджується на вічні муки, то й тоді при ньому лишається навіки образ Божий, але подоби він більше не має».

[1180] Детальніше див. підрозділ III.3.

Золотоуста. Дещо подібне можна сказати і про друга Димитрія Стефана Яворського.

Стефан Яворський: борець за антіохійські таїнства. Видатний і неоднозначний діяч української, польської[1181] і російської культури Стефан Яворський, очільник греко-католицької конгрегації[1182], викладач Києво-Могилянської колегії, а згодом митрополит Рязанський і місцеблюститель Московського патріаршого престолу (1658-1722), зазвичай привертає увагу вчених як православний діяч Контрреформації[1183]. Але попри цілком обґрунтовані акценти на його «латинстві» та антилютеранстві, Стефана все ж доречно розглядати і в контексті власне православної традиції. Така перспектива виявляє його прихильність до Антіохійської течії, яку засвідчують його парадні проповіді, призначені для широкого загалу, так і неформальне листування з друзями, і навіть глоси на берегах його книг, начебто не адресовані жодному читачеві.

Гомілії Яворського представляють його вельми свідомим захисником халкідонської догматики, яка, з погляду самих греко-православних антіохійців, становила найдорогоціннішу частину їхньої спадщини. Халкідонське богослов'я видається митрополитові якнайкращою ілюстрацією Аристотелевого вчення про помірність, тобто «золоту середину»:

Цієї середини не тримаються єретики. Згадаймо стародавніх Несторія та Євтихія. Несторій казав, що в Христі дві природи і дві іпостасі… Тим часом Євтихій, навпаки, говорив, що в Христі і іпостась одна-єдина, і природа одна-єдина…Але й цю згубну для душі єресь прокляв святий вселенський четвертий собор, що був у Халкідоні, і, навчаючи

[1181] Напр.: [Brogi Bercoff 1998].
[1182] Яворський, на тоді уніат, був обраний керівником «Конгрегації Пресвятої Діви» у Вільно, але згодом залишив її через ідейну незгоду і зрікся Унії.
[1183] [Морев 1904; Serech 1951; Захара 1982; Захара 1991].

триматися середини, встановив неперехідну межу: вірити, що в Христі є дві природи, Божественна й людська, одна ж єдина іпостась Божественна[1184].

У цьому уривку примітна не лише проповідь халкідонської христології, але й розгляд її в Аристотелевих категоріях серединного, «царського шляху». Справді, помірковане крило Антіохійської школи бачило свою роль у примиренні Церков, у торуванні серединного шляху в христології, який був би прийнятним як для александрійців, так і для більш радикальних антіохійців. Так само і в антропології: Аристотелева теорія про чесноту як середину між протилежними гріхами теж якнайбільш співзвучна ідеалам Антіохійської академії. Цей врівноважений ідеал видається значно ближчим українським бароковим мислителям, ніж платонічний *екстасіс* — нескінченний вихід за межі свого єства.

Звісно, у XVIII столітті захист халкідонської догматики уже не мав такої гостроти, як у V — VI століттях, коли її авторитет раз-у-раз опинявся під питанням. У Петрівській Росії, де інтелектуальну моду задавали православні реформатори на кшталт могилянця Феофана Прокоповича, на перший план вийшли інші богословські проблеми – зокрема, протидія між протестантськими і католицькими впливами у православному богослов'ї. На хвилі цього протистояння сталося так, що питання про число і статус таїнств Церкви поставило по різні боки барикад (філо)лютеран — і свт. Іоана Золотоуста. Адже згідно з лютеранським Катехізисом, шлюб не належить до таїнств Церкви (таких таїнств лютерани визнають лише два — Хрещення і Причастя). Натомість, однією з найбільших церковних реформ Іоана було надання шлюбу статусу церковного таїнства.

Петро, який 1708 р. збудував у Петербурзі лютеранську кірху, сам співав у ній духовні пісні і великою мірою симпатизував вченню цієї Церкви, у 1723 р. велів Свящ. Синоду перекласти й надрукувати

[1184] Цит. за: [Ушкалов 2017, с.85].

лютеранський Катехізис як певний орієнтир для Православної Церкви [1185]. Замислене ним скорочення числа Таїнств було спрямоване, зокрема, на спрощення розлучення. Для колишнього греко-католика Яворського, якому церковні реформи Петра були взагалі поперек горла[1186], цей пункт виявився особливо болючим. Питання щодо ролі шлюбу в християнському житті, як припускає Джованна Броджі-Беркофф, зумовило латентний конфлікт Яворського з Петром I, попри відчайдушні намагання митрополита бути лояльним до влади[1187]. В будь-якому разі, дослідниця має рацію, коли пов'язує з Петром антилютеранські випади Стефана, зокрема «пасаж на адресу отруйного змія Лютера, який насміхається з непорочного стану та вдовиної чистоти, по-блюзнірськи твердячи, що шлюб не є таїнством (арк. 18 — 19)» [Brogi Bercoff 1998; Brogi Bercoff 2002].

Але чому відмова шлюбу в статусі таїнства є глумом над дівоцтвом та вдівством? Цей загадковий випад можна зрозуміти лише беручи до уваги антіохійський контекст думки митрополита. Стефан — навряд чи обґрунтовано — переносить на лютеранство логіку гностичного дуалізму, яку критикував свт. Іоан. Ідея Золотоуста полягала в тому, що діви з гностичного середовища не є досконалими в дівоцтві, бо не знають правдиву ціну шлюбу. Лише той, хто сповідує шлюб істинним боговстановленим таїнством, може принести дорогоцінну жертву, відмовляючись від нього[1188]. Очевидно, що лютерани викреслили шлюб зі списку таїнств зовсім із інших причин, ніж дуалісти-гностики, але все ж Стефан мав усі підстави вбачати в стратегії Петра профанізацію та секуляризацію інституту сім'ї. І цей «замах» на сакраментальну сутність шлюбу він, радше за все, розглядав крізь призму полеміки Золотоуста із гностицизмом, наскільки б сумнівною не була ця паралель. У контексті радикально суворого ставлення Стефана до

[1185] Розпорядження так і не було виконане, оскільки невдовзі Петро помер.
[1186] [Serech 1951; Захара 1982].
[1187] Не можна забути, що саме Стефан, слухняно виконуючи розпорядження Петра, став автором сумнозвісної анафеми гетьману Івану Мазепі [Brogi Bercoff 2000].
[1188] *De virg.* 1. Див. підрозділ II.2.

«єретиків»[1189] гіпотеза, що митрополит міг зараховувати до них самого імператора, звучить досить несподівано.

Броджі-Беркофф простежує в творах Стефана численні приховані кпини на адресу Петра, якого він ледве не порівнює з Іродом через неканонічний шлюб царя з його свояченицею Катериною І[1190]. Складно сказати, наскільки вагомою наразі була канонічна підстава докорів митрополита, але очевидно, що він загалом глибоко обурювався етосом Петра і його осередку[1191], а в хвилини меланхолії міг почуватися чи то Іоаном Предтечею при дворі Ірода[1192], чи то Іоаном Золотоустом при дворі Євдоксії[1193]. І хоч якими б тонкими були натяки митрополита, вони, безсумнівно, були цілком прозорими для усіх занурених в його культурно-політичний контекст.

Темі шлюбу — одній із центральних тем антіохійської антропології, що зумовила її оригінальність на тлі інших шкіл — було присвячено першу опубліковану проповідь Стефана, *Виноград Христов*. Нагодою для цієї промови Яворського стало весілля небожа Мазепи, ніжинського полковника Івана Обидовського, яке відбулося в Батурині 1698 року. Урочиста подія дала митрополитові нагоду блиснути знанням Писання, патристичного передання і пізньої схоластичної думки.

Пропонуючи алегоричне тлумачення сну чашника з історії про рабство Йосифа (Бут.41:14-32), проповідник уподібнює три галузки виноградної лози трьом рівночесним станам людини: дівоцтву, вдівству і

[1189] Див. *Камінь віри*, особливо, Догмат XII.

[1190] «Важливі пасажі про святість шлюбу містяться і в багатьох проповідях Яворського, тому не дивно, що одну з його найкращих гомілій (про самарянку) написано з таким запалом та справжнім “священним обуренням” проти грішного й незаконного союзу. Залишається дослідити, наскільки прийнятною є гіпотеза, що алегорія Ірода та Іоана Хрестителя стосувалася шлюбу Петра І з Катериною (який, зрештою, відбувся майже таємно і законність якого сумнівна)» [Броджі-Беркофф 2006, с.95-97].

[1191] На це він прозоро натякав у листах Димитрію Тупталу.

[1192] «Але, як і Хреститель, Яворський знає, що слова його даремні, і заявляє, що мовчатиме, полишаючи суд над учинками Ірода та його полюбовниці Богові. Припускають, що проповідь, чи принаймні якась її частина, ніколи в дійсності не була виголошена» [Броджі-Беркофф 2006].

[1193] Див. підрозділ І.3.

шлюбу. «Позірна суперечність між досконалістю безшлюбності та земною (а отже, “низькою”) сутністю шлюбу розв’язується через визнання і підтвердження сакральності шлюбу, що його св. Павло назвав “великим таїнством”» [Brogi Bercoff 2002]. Власне, у цій полеміці з протестантами Стефан завзято пристає на погляд, не очевидний і для значної частини православного чернецтва, що сімейне життя є втіленням священної тайни. Відповідно, з двох патристичних концепцій походження шлюбу Стефан, не вагаючись, обирає оптимістичну версію, за якою походження шлюбу *передує* гріхопадінню[1194]. Проповідник перераховує низку «причин» сакральності шлюбу, згідно з єзуїтськими джерелами[1195].

Але наскільки безпосередньо Стефан спирався на твори Золотоуста, захищаючи його вчення про шлюб, що з давніх-давен стало спільним надбанням Церкви, як православної, так і католицької? Здається, досить безпосередньо. Яворський захоплювався читанням свт. Іоана і багато роздумував над прочитаним. Серед головних скарбів великої Стефанової книгозбірні[1196] зберігся розкішний том гомілій Золотоуста, отриманий ним від патріарха Адріана під час своєї єпископської хіротонії[1197]. Ця книга містить численні маргіналії Яворського, написані двома мовами — латиною і церковнослов’янською[1198]. Не дивно, що й сам він залишив низку проповідей на честь святителя.

[1194] Інша версія розглядає райський стан Адама і Єви як безшлюбний, а шлюб пов’язує із гріхопадінням. В Антіохійській школі побутували обидві концепції. Детальніше див. підрозділ II.2.

[1195] Зокрема, його райське і безгрішне походження, гідність його матерії (якою є найвищі з видимих створінь), його необхідність, євангельське освячення цього таїнства тощо. На берегах книги Ґізеля *Камінь віри* Стефан Яворський також осмислює шлюб у схоластичних категоріях, що, втім, спираються на давніше патристичне передання: цілями шлюбу він називає народження дітей, взаємну допомогу й уникнення розпусти («Triplex Finis Matrimonii: Propagando prolis, Mutuum auxilium, Evitatio fornicationis») [Brogi Bercoff 2002].

[1196] Про цю бібліотеку та її долю див. [Маслов 1914; Броджі-Беркофф 2002].

[1197] Це московське видання 1698 р. Яворський отримав у 1700, вже як митрополит Рязанський.

[1198] Про благоговійне ставлення до цієї книги свідчить його напис – одна з небагатьох Стефанових маргіналій церковнослов’янською мовою: «Сію книгу воспріях о(т) с(вя)ты(х) рукъ С(вя)тѣйшаго патріярха Адріана на бл(агосло)веніє літа о(т) рождества гос(по)дня 1700 повнегда возведенъ быхъ недостоинъ на С(вя)тый санъ архієрейский». Щодо цієї

Отже, можна впевнено казати, що антропологічні ідеї Антіохійської школи Яворський ототожнював із православним світоглядом загалом. І ці ідеї він позичив не лише «з повітря» спільної християнської традиції, а й безпосередньо з творів свт. Іоана та інших антіохійських отців, наявних у його бібліотеці або доступних йому іншим чином.

Навряд чи можна вважати збігом той факт, що у обох українських ієрархів реакція на сваволю можновладців виразилася у зверненні до антіохійської патристичної спадщини з її конкретним розумінням євангельських приписів. Складається враження, що в тиші своїх монастирів та кабінетів ці двоє могилянців ще могли дозволити собі споглядальний підхід, властивий Александрійській школі; але посівши митрополичі кафедри — Ростовську і Рязанську — обоє відчули себе зобов'язаними повернутися з містичних мандрів на грішну землю, сповідуючи євангельський етос Антіохійської школи.

Водночас, як бачимо, у обох ієрархів прихильність до Антіохії не вичерпувалася цим етичним виміром. Нею позначені агіографічні, історичні, гомілетичні твори Туптала, проповіді та листування Яворського. Один із провідних церковних учених своєї епохи, тонкий знавець історії православного віровчення, Димитрій виражає свідому і послідовну підтримку Антіохійської школи — традиції давньої і багатої, але значно маргіналізованої у Візантії і недостатньо знаної (хоча й популярної) у слов'янському світі. Питання про причини такої своєрідної позиції видаються складними і різноплановими та вимагають окремого дослідження. Щоб так дерзновенно ставити під сумнів погляди панівної у Візантії Александрійської школи, треба було або зовсім не знати історію цих перипетій — або розбиратись у цих

маргіналії Броджі-Беркофф зауважує: «Ретельний і виразний почерк Стефана, прикрашений лігатурами, вказує на його шанобливе ставлення до книги: то була пам'ятка, яка свідчила про урочистість моменту, про важливість і авторитетність самого тексту (гомілії Золотоуста) та ієрархічне становище дарувателя. Сам той факт, що Стефан вирішив написати це церковнослов'янською, вказує на церковний і церемоніальний характер, який він приписував цій книзі» [Броджі-Беркофф 2002].

перипетіях достатньо добре, щоб давати на давні питання власну відповідь, подекуди разючо відмінну від усталеної.

4.6. Дух свободи, що віє з Антіохії. Григорій Сковорода і Паїсій Величковський

З середини XVIII ст., після знищення Запорізької Січі, відміни самоврядування, скасування Магдебурзького права та придушення низки народних повстань, українська інтелектуальна еліта дедалі більше розчаровується в теорії просвіченого абсолютизму, яку так натхненно прищеплювали загалу попередні покоління могилянців. Кращі голови переходять від (марного за цих умов) соціального активізму до (ніколи не марного) самопізнання. «Знову, як і на порубіжжі 16 і 17 ст., коли йшлося про саме існування й виживання українського народу, стають актуальними концепції "внутрішньої людини", її особистих зусиль, спрямованих на моральне і духовне піднесення» [Нічик, Хижняк 2000, с.20]. Провідними постатями цієї зміни парадигм слушно називають таких несхожих могилянців, як Григорій Сковорода і Паїсій Величковський.

Преп. Паїсій Величковський і Григорій Сковорода. Різні шляхи до себе. Дослідники Григорія Савича Сковороди і Паїсія Величковського іноді зауважують загадковий паралелізм їхніх доль [Окара 1996]. Обидва мислителі походили з козацтва, народилися на Полтавщині в 1722 р., а померли в листопаді 1794 р., обидва в 1730-ті роки навчалися в Могилянській академії, але відмовилися від пропонованої їм кар’єри, обидва провели переважну частину життя в мандрах Україною і за кордоном, хоча обоє наголошували на перевазі інтроспекції над пізнанням світу… За цими та іншими фактичними «римами» стоять суттєві духовні й інтелектуальні паралелі між двома провідними богословами українського бароко — та не менш промовисті розбіжності. Однак, всупереч поширеним стереотипам, ці розбіжності не варто вимірювати «світськістю» Сковороди і «церковністю» Паїсія, — вони

зумовлені радше залежністю двох *християнських*, і навіть *православних* мислителів від різних течій патристичного Передання.

Нескінченні зовнішні мандри обох подвижників тим чи іншим чином відбивають внутрішню подорож кожного з них. Однак ці внутрішні мандри двох діячів відрізняються не менше, ніж карти їхніх географічних *странствій*. В очах Сковороди, головна подорож філософа — це платонічний рух пізнання самого себе. Після низки портретів «секуляриста» Сковороди, новітні дослідження доводять глибоко християнське укорінення його подорожі. Зокрема, Віктор Малахов розглянув Сковороду як поета православної христології [Малахов 2008]. Юрій Чорноморець показав тісний зв'язок, чи то конгеніальність «стихійного платонізму» Григорія Савича з неоплатонічною думкою преп. Максима Сповідника [Чорноморець 2014]. А Марія Ґрація Бартоліні бачить у його творчості втілення пізньоантичної тенденції, яку Етьєн Жільсон назвав «християнським сократизмом», — безумовний пріоритет *cognitio sui* над пізнанням світу [Бартоліні 2017, с.77].

У цьому світлі навіть наймогутніші біблійні наративи міграції — як-от покликання Авраама і Вихід євреїв із Єгипту — означають «фактично *вихід* з простору тілесної зовнішності (Єгипет) у напрямі до *внутрішнього* простору самопізнання». Тут Сковорода йде слідом за такими яскравими платонічними екзегетами, як Філон і Григорій Ниський. Дослідниця простежує в Григорія Савича послідовне протиставлення *центротяжних* і *центробіжних* дієслів (наприклад, *входит — обходит*): перші описують поведінку праведників і мудреців, другі — грішників і безумців. Як не парадоксально, вічний подорожанин Сковорода постійно вживає образ вулиці, околиці та кружного руху як метафори блуду й омани — а образ домівки як метафору філософського самозаглиблення і самовдосконалення. Саме з цієї причини позитивним героєм у нього постає міфологічний Нарцис (Наркісс), який «амурится дома», тобто кохає самого себе, займається нескінченним самопізнанням, не відволікаючись ні на що зовні. Натомість Давидова жінка Мелхола заслуговує догану не тому, що засудила чоловіка за його святий

танок перед Богом, — а лише тому, що побачила його, виглядаючи з вікна *назовні*, на *вулицю*: адже «Мир есть Улица Мелхолина, Блудница Вавилонска» [Сковорода 1973, т. I, 157; Бартоліні 2017, с.77].

Отже, подорожування Григорія Савича є не стільки мандрами *по* світу, скільки мандрами *від* світу, що ловить і не може впіймати, — мандрами до самого себе. Відмова Сковороди від чернецтва і церковної кар'єри є рухом емансипації від контролю з боку інших та втечі від усякої лояльності хоч яким інституціям. Звідси його ідеї, що Мудрість як така не обмежується жодною конфесією і жодною релігією. У «Розмові про премудрість» вона зізнається філософові, що в неї багато імен: греки звуть її Софією, римляни — Мінервою, християни — Христом; є в неї особливе ім'я і «в хінських сторонах» (тобто у Китаї, де ніс служіння друг Сковороди Гервасій Лінцевський) [Ушкалов 2017, с.192]. Це легке ставлення Сковороди до релігійної істини демонструє неоплатонічні витоки популярної сьогодні позиції віруючого поза Церквою («Бог в душі»). Не дарма Григорій Савич гаряче підписувався під «антиклерикальними» і водночас «ісихастськими» словами язичника Сенеки, що закликав триматися подалі від усяких «храмових сторожів»:

Бог — побіч тебе, з тобою, в тобі! Так-так, Люцилію: десь у глибині нашого єства поселився священний дух — спостерігач наших добрих і лихих учинків, наш сторож. Як ми ставимося до нього, так він — до нас[1199].

Духовна емансипація Сковороди, якому ці слова видавалися «громом з третього неба», якнайкраще виражає характерне для доби Просвітництва уявлення про універсальність і всюдисущність істини [див. Аверинцев 2003]. Але це дистанціювання від зовнішніх церковних огорож аж ніяк не є нігілізмом атеїста — навпаки, це радше самозосередження християнського неоплатоніка і по-своєму вірного послідовника александрійського православ'я [пор. Малахов 2008].

[1199] Сенека, моральні листи до Люцилія, XLI (пер. А. Содомори).

Для преп. Паїсія Величковського рух інтроспекції має аж ніяк не менше значення, ніж для Сковороди. Власне, цей рух занурення *ума* (νοῦς) в серце становить суть філокалічного відродження і справу життя молдавського Старця. Утім, підхід двох мислителів до цієї практики значно відрізняється. Якщо для Сковороди самозосередження є суто *інтелектуальним* жестом, то для Паїсія це психофізичне та духовно-інтелектуальне молитовне дійство. Водночас, це пошук у глибинах себе тієї точки, з якої можливо розпочинати автентичну розмову з Іншим. Якщо Паїсій і цікавиться закономірностями своєї свідомості, то насамперед для того, щоб день по дню і ніч по ночі ретельно очищати її для зустрічі з особистісним Богом, Ісусом Христом.

Пошук Бога присутній і в духовних мандрах Сковороди, але зовсім іншим чином. Хоч «Бог Сковороди не такий байдужий, як спінозівська “причина всього”» [Чорноморець 2014, с.96], все ж, богошукання постає в нього радше філософською пригодою (*забавою*), аніж молитовним подвигом[1200]. З цієї ж причини Сковорода не визнає общинний, церковний і сакраментальний вимір віри, віднаходячи єдину точку зв’язку з Первоначалом у глибинах власної душі, самотньої перед Богом і «сродної» Йому.

Сковорода як учень Золотоуста. Самозаглиблення та іронічний погляд на дійсність, втеча від світу та алегоричне подвоєння його, увага до інтелектуального життя і його законів — це все вияви зв’язку Сковороди з Александрійською школою. Однак, у переважно александрійському контексті думки філософа все ж впадають в око декотрі питомо антіохійські мотиви. Врешті-решт, як Паїсій, так і Сковорода студіювали авторів обох осередків.

Одним із провідних моментів конгеніальності Золотоуста і Сковороди є ніщо інше як *християнський епікуреїзм*. Попри весь подвижницький антураж Сковороди як «самотнього мандрівника-аскета, котрий цурається світу з усіма

[1200] Однак, творчість Сковороди містить і яскраві винятки з цього правила, на кшталт 4-ї пісні *Саду божественних пісень*, де запрошення Христа у сердечний дім звучить дуже особистісно («Ми ж тобі, рожденному, гостеві блаженному,/ Серця всіх нас розчиняєм, у дім духа запрошаєм»).

його принадами …“голяка-странника”», Григорій Савич дистанціювався від крайнощів умертвіння плоті так само, як і від зайвих розкошів, «намагаючись іти шляхом “золотої мірноти”» [Ушкалов 2017, с.195]. Філософ, що захищав «сладость сокровенную в Епикурском словѣ» від античних критиків і називав Христа «еврейськім Епикуром» [Сковорода 1973 I, с. 89], великою мірою спирався в цьому на інтуїції антіохійських богословів. Важко не помітити епікурейської канви й у вченні Сковороди про «прекрасне самолюбство», яке скеровує людину до божественного життя[1201]. Безпосередній вплив епікурейства на Золотоуста і Феодорита Кирського простежують, зокрема, в їх уявленні про Церкву як «гавань» (λιμένος), де душа, засмучена внутрішніми бурями, може насолодитися «спокоєм» (γαλήνη)[1202] .

Ще більш явно відсилає до Антіохії відоме епікурейське переконання Сковороди, що все поправді насущне досягається легко і природно. «Благодарение всеблаженному Богу, что нужное сделал нетрудным, а трудное ненужным!» Цей вислів, записаний учнем Сковороди [1203], підсумовує один із його діалогів [1204]. У цьому творі Сатана називає шлях християнського життя «претрудным», а архистратиг Михаїл за це скидає його з небес: «Горе тебѣ! нарицающему…сладкое горкимъ, легкое же бременемъ». Цей архангельський «гедонізм» (від ἡδονή, насолода, цсл. *сладость*) відсилає не лише до творів Епікура, але й до проповідей Іоана Золотоуста.

Антіохійський аскет раз у раз нагадував своїм слухачам, наскільки вимогливими й трудомісткими є афери, в які втягує їх диявол, — і наскільки легким і приємним є тягар Христових заповідей[1205]. У його тлумаченні, наприклад, пророк Ісая (1:2) «показує нескладність постанов закону»

[1201] Хоча ця теорія відсилає також і до Максима Сповідника [Чорноморець 2014, с. 95].
[1202] [Schmid 1984, p.182-183; Бартоліні 2017, с.131].
[1203] Цей афоризм доніс до нас найближчий учень Григорія Савича М. Ковалинський [Ковалинский 1886].
[1204] «Борьба и Пря о Том: Претрудно быть злым. Легко быть благим» [Сковорода 2011, с.830-832].
[1205] Наприклад, *Ad popul. Ant*. 19.4.

Божого[1206]. Головна заповідь — заповідь любові до ближніх — якнайлегша справа, до якої «вельми спонукають і співприродність, і єдність походження, і природний потяг, то яка тут може бути складність?… Ненавидіти — важко і пов’язано з неспокоєм, а любити — легко і зручно»[1207]. Християнство «комфортне»[1208], але не конформне; воно є природним, бо дане нам Автором усіх видимих і невидимих природ. Таке відчуття християнської віри, безперечно, є спільним для Золотоуста і Сковороди.

Отже епікурейство Григорія Савича лише почасти пов’язане з його класичними студіями (започаткованими Симоном Тодорським); значною мірою воно коріниться у зваженому і природному християнстві Антіохійської школи. Дружба з Христом та Епікуром, у якій вбачають свого роду культурний код людини бароко [Макаров 1994, с.14-24], має глибоке патристичне коріння.

Із цим християнським епікуреїзмом тісно пов'язаний і погляд Сковороди на будні і празники, чи *otium* і *negotium*, як Григорій Савич називав це услід за італійськими гуманістами. Вільний час, для Сковороди, — альфа і омега справжньої філософії. У нього простежують ціле вчення про перевагу свят над буднями. Філософ розуміє празники як час, звільнений від житейської метушні — але не для неробства, а для наук і споглядання. *Упразднитеся і разумѣйте* (Пс. 45:11) — ці біблійні слова, у яких ввижається гнівна загроза, Сковорода сприймав зовсім інакше. Слов’янське дієслово «упраздняти», етимологічно пов’язане зі звільненням і празником, він асоціює із «Глумом» — забавою, розрадою. Дозвілля є ідеальним часом для «розуміння» — пізнання Бога. Тому Григорій Савич — чи не перший український «дауншифтер» — закликає перетворювати все своє життя на *otium,* сповнений споглядання.

У своїх міркуваннях про благословенний *otium* Сковорода із повним правом покликається на Золотоуста, не вдоволеного різким розділенням життя

[1206] *In Isaiam*, 1.2 (пор. 1.6 і 1.7).
[1207] *In Psalm*. 5.2.
[1208] Слово *comfort* не випадково передає в англійських перекладах деякі ключові поняття антропології Золотоуста.

християн на будні та свята. На переконання свт. Іоана, не варто абсолютизувати календарні свята, на кшталт Пасхи чи П'ятдесятниці[1209]. Адже «Празднику не Время Творец, но Ведренная Совесть», як цитував Золотоуста Сковорода[1210]. «Вот мысль Іоанна Златоустаго, — пояснює філософ. — Праздник-де не время творить, но чистый помысл. Сердце есть море неограниченное, а помыслы суть волны. Естли помыслы тихи, тогда спокойное сердце» [Сковорода 1973 II, с. 215; Бартоліні 2017, с.124]. Тому християнам личить проживати кожний день як свято богоспілкування. Ця ідея щоденного святкування справді об'єднує двох богословів різних епох.

Вільне ставлення до праці й дозвілля — лише одна з граней сковородинської філософії свободи. Оспіваний Григорієм Савичем «Дух свободи», що він «внутрь нас родить», безсумнівно, має відношення до того подуву свободи, яким сповнені проповіді свт. Іоана Золотоуста, борця за звільнення від усіх різновидів рабства, зовнішнього і внутрішнього[1211]. У цьому відношенні і Сковорода, і Величковський є спадкоємцями волелюбної і відповідальної антіохійської антропології.

Освіта і поширення спадщини. «Занурення в себе, відхід від життя, стояння самотньої душі перед Богом» — у цій схильності м. Марія Скобцова вбачала найбільшу духовну спокусу часів кризи, коли втрачається суспільний вимір християнства, відчуття «соборного начала» та спільності з іншими людьми [Скобцова 1992, с.212-213]. Приклади Сковороди і Величковського демонструють і правоту, і неправоту такого діагнозу. З одного боку, запропонований м. Марією «анамнез» наразі виявляється влучним: містичні захоплення обох богословів справді можна певною мірою пояснити депресивними соціально-політичними обставинами. З іншого боку, патологічний опис їхньої «асоціальної» думки дуже погано пояснив би

[1209] Напр. *De Pentecoste,* 1: PG 50, 455.
[1210] Сковорода цитує тут автентичний вислів свт. Іоана з *Contra eos qui subintroductas habent virgins*, 12.7. У листі до М. Ковалинського від 13 листопада 1762 р. він наводить ці слова в оригіналі й витлумачує їх латиною, див. [Бартоліні 2017, с.124].
[1211] Див. підрозділ II.4.

освітню діяльність обох містиків, кожен із яких — у своїй царині — породив величезне культурне й духовне цунамі.

Утім, одна із найпомітніших розбіжностей між Сковородою і Величковським саме й пролягає в освітній царині та в каналах впливу їхньої спадщини. Розбіжності у їхньому ставленні до освіти та просвіти певним чином відтворюють структурну різницю між Александрійською академією та Антіохійською школою, із яких перша була розвиненою інституціоналізованою школою, друга — радше неформальним монастирським освітнім осередком.

Сковорода цікавим чином відтворює парадокси християнської просвіти у Александрії. З одного боку, він освітянин до мозку кісток: він уважно навчається, бере участь у видавничих проєктах своєї *alma mater*, працює репетитором, викладає у провідних колегіумах. Його *negotium* цілком вписується в університетський формат, актуальний ще від часів Александрійської академії. Водночас, через свій аскетичний, усамітнений і філософський спосіб життя, «невловний птах» видається диваком як у чернечому, так і в університетському середовищі, яке він неодноразово залишає через власні духовні принципи [Ушкалов 2017, с. 209-210]. Із його байдужістю до світських маркерів успіху, Григорій Савич дещо скидається на свого александрійського колегу преп. Арсенія, блискуча педагогічна кар'єра якого закінчилася «втечею від людей» у пустелю. Ба більше, «Сковорода більш радикальний, ніж засновники чернецтва, оскільки не передбачає ідеалу спільного життя (кіновії) і смиренності», плекаючи стоїчний ідеал «внутрішньої відчуженості» від світу [Чорноморець 2014, с.94].

Звичайно, Григорій Савич не цурався товариства і вчителювання, «обирав і любив друзів за їхнім серцем», та й учнів закликав знати міру в уникканні юрби [Ковалинский 1886]. Однак він все ж був справжнім поетом самоти. «Це щось велике й властиве лиш найвеличнішим мужам і мудрецям, — писав про неї Сковорода. — (…) святі люди й пророки не лише зносили нудьгу повної самотності, а й безумовно втішалися самотою». Зі слів його

учня, він відчував «смак у свободі від марноти й житейських пристрастей, в убогому, але безтурботному стані, в самотині, але без розладу із самим собою» [Ковалинский 1886]. Це позначилося і на його спадку, який із покоління в покоління звертається не так до спільнот, як до «приватних мислителів», внутрішньо незалежних вільнодумців, випестуваних світською університетською освітою.

Подібно до свого земляка, преп. Паїсій Величковський теж не вписався в освітню парадигму свого часу. Не закінчивши навчання, відкинувши перспективу церковної кар'єри, у 1739 р. він скандально залишив Могилянку[1212] (як згодом Сковорода залишить Харківський колегіум) і вирушив у багаторічні мандри Україною, Придунайськими князівствами й Грецією. Однак ця втеча, якщо придивитись до неї уважно, не була втечею від людства, в тому сенсі як втеча Сковороди. Подорожі Величковського завжди були мандрами в пошуках Іншого. Наскрізним мотивом *Автобіографії* Паїсія є палке прагнення долучитися до духовно близької чернечої громади, знайти справжнього духовного отця, а згодом також пошуки книг давніх духовних наставників. У всіх цих пошуках Інший постає не завадою, а незамінним помічником у пошуках себе і свого Бога.

Преп. Паїсій, який усе життя шукав наставника і так його і не знайшов, врешті-решт сам виявився наставником для тисячі монахів Нямецької лаври і безлічі мирян. Його величезна громада з десяти національностей, які молилися щонайменше трьома мовами, була настільки гетерогенною, що по смерті Старця нікому так і не вдалось утримати її від внутрішніх чвар. Але навіть розійшовшись по всьому православному світу, члени цієї громади створили десятки нових громад, що наслідували Нямецьку обитель — зокрема, в її наслідуванні давніх патристичних взірців. Оця воля до творення кіновії («спільножительства»), служіння ближнім та формування церковних

[1212] Про неоднозначну мотивацію цих вчинків див. [Морозова 2015b].

просвітніх установ має безпосередній стосунок до захоплення Паїсія антіохійською антропологією і соціальною думкою.

Відповідно, ідеї, твори, переклади і навіть літургійні звичаї старця Паїсія поширювалися, передусім, цими каналами учнівства — від монастиря до монастиря [Морозова 2017]. Така модель освіти точно відтворює витоки Антіохійської школи, що, попри свій тісний зв'язок зі світською риторською школою Антіохії, не мала інституційної форми і втілювалася переважно у чернечому наставництві та катехизації[1213].

Антіохійська аскетика у перекладах преп. Паїсія. Паїсій Величковський, по суті, є першим могилянцем, який почав глибоко вивчати патристику. Парадоксальним чином, однак, він опанував цю дисципліну поза стінами Академії, без допомоги її професорів. Преп. Паїсій (у хрещенні Петро) «родом славнаго малороссийскаго града Полтави, от прадедов и отца протоиерейскаго сана, Величковский»[1214], походив із козацької старшини [Паисий 2006, с.42]. Він був онуком видатного барокового поета Івана Величковського (1630-1701) і похресником полковника Василія Кочубея (1640-1708) [Паисий 2006, с.44; Kobiščanov 1997, p. 98]. Не без участі останнього, Рафаїл Заборовський запросив здібного підлітка до Київских шкіл (званих тоді Києво-Заборовськими). Старанно провчившись три-чотири роки (1735-39), юнак поступово розчарувався в наявній освітній парадигмі. Він дедалі більше зникав зі Шкіл, днював серед чернечого оточення Молдавського митрополита і ночував просто неба біля лаврських Печер, паломничав київськими пустинями. Спричинені його дивацтвом наклепи і догани спонукали студента без довгих міркувань назавжди залишити Академію [Паисий 2006, с. 44-60].

Нетерплячий жест юного подвижника дає вченим привід казати про його радикальну незгоду з «латинізованою» могилянською традицією і розглядати самобутність Величковського, як і Сковороди, на тлі «занепаду

[1213] Див. підрозділ II.3, II.4.
[1214] Запис про смерть Старця у рукописі БМН 231 (внутр. бік верхньої кришки палітурки).

київського богослов'я» [Тахиаос 1987; Kauchtschischwili 1997, с. 39-41]. Проте така оцінка є дуже однобічною. Як недвозначно свідчать архіви обителей Паїсія, у них завжди глибоко шанували сучасну київську традицію та її святих — Димитрія Туптала, Арсенія Мацеєвича, Феодосія Углицького [Морозова 2015b]. Зокрема, не слід недооцінювати значення незавершеного навчання Паїсія, яке встигло накласти значний відбиток на мислення майбутнього подвижника і надати йому необхідні навички [Брискина-Мюллер 2016; Морозова 2017b]. Поза сумнівом, саме університетська освіта прищепила Паїсієві смак до опанування давніх мов, «копіткої критики у філологічній роботі над текстами» [Майнарди 2012, с.141]. В цьому світлі Паїсій постає не консерватором, яким його часто малюють, а «носієм "нового"», який застосовував «концептуальні інструменти» сучасної православної вченості для актуалізації давньої патристичної спадщини [Майнарди 2012, с.147]. Загалом, життя Паїсія доречно розглядати як одну з точок зустрічі західного гуманізму із православним патристичним відродженням [Брискина-Мюллер 2016]. Казати про цілковите відкидання Паїсієм могилянської пайдеї — таке ж спрощення, як і твердження про антиклерикалізм Сковороди.

Як слушно зазначав Ярослав Пелікан, саме університет пробуджує у своїх студентів той критичний погляд на дійсність (*moral outrage*), який вони часто обертають проти нього самого [Пелікан 2009, с.262-280]. У Могилянці Величковський-студент щиро зненавидів «часте воспомынаемыхъ боговъ и богинь еллинскихъ, и басни піитіческія» (очевидно, слухаючи той же курс поетики Павла Конюскевича, який роком раніше запалював уяву Григорія Сковороди)[1215]. Але та ж непримиренність згодом не дозволяла Величковському-монахові приймати за чисту монету старі переклади отців Церкви, неточні і спаплюжені копіїстами. Саме цей запал перетворив дальше

[1215] Саме під час опанування прикладної поетики студентів знайомили з греко-римською міфологією. У 1739-1740 н. р., курс отримав пишну назву *Regia regis animorum Apollinis, id est Structura poëseos in supremis Parnasi collibus erecta, generosae juventuti Roxolanae in almo Athenaeo Kijovo-Mohylo-Zaborowsciano* [Ушкалов 2017, с.61-62]; для Величковського, вочевидь, він став останньою краплиною.

життя Паїсія на невпинний пошук святоотцівських першоджерел, зробивши студента-втікача першим крупним слов'янським патрологом — і, посутньо, викладачем патрології.

«Паїсієва школа» (*scuola paissiana*), що справила величезний, ні з чим незрівнянний вплив на всю новочасну православну духовність, не була інституційною академією[1216] — як і Антіохійська школа. Однак, подібно до Антіохійської школи, вона мала дещо на кшталт власної навчальної програми. Цей *curriculum* дорівнював колу читання, що його Старець рекомендував своїм учням. *Статут* преп. Паїсія відводив читанню величезну роль, що було безпрецедентно для його епохи і викликало нерозуміння сучасників [Брискина-Мюллер 2018]. Отже, школа Паїсія відповідає великій друкованій і рукописній бібліотеці, створеній самим старцем та його учнями, переважна частина якої збереглася до наших днів у румунській Нямецькій лаврі — останній і найбільшій обителі преподобного[1217].

З цієї причини архів слов'янських рукописів Нямецької лаври якнайкраще унаочнює патрологічні смаки й преференції преп. Паїсія. Загалом у цій бібліотеці ми на сьогодні нарахували 126 авторів. Це богослови різних періодів, від апостольських часів до епохи Паїсія, вони представляють різноманітні християнські традиції (грецьку, коптську, сирійську, українську, російську, молдавську, латинську) — і, либонь, усі патристичні школи.

Ця різноманітність смаків є яскравою специфікою преп. Паїсія на тлі грецької *Філокалії* препп. Макарія і Никодима — хоча його помилково вважають усього лише перекладачем цієї антології. Адже у грецькій *Філокалії* простежують чітко виражену тенденцію: у ній явно домінує Александрійська школа патристики. «Хоча *Філокалія* містить парафраз уривків із Макарія Єгипетського, — пише Каліст Вейр, — в основному вона спирається на

[1216] Тому декого зі своїх монахів Паїсій відряджав на навчання у Бухарестську академію [Майнарди 2012, с. 141-142].

[1217] До Нямця (Mănăstirea Neamţ) громада перейшла з монастиря Секул у 1779 р. Ще деякі рукописи громади зберігаються у Ново-Нямецькому монастирі, бібліотеці АН Румунії та у фондах РАН [Syščikova 1997 p.137-140].

традицію Євагрія і Максима Сповідника. Сюди не увійшло нічого з каппадокійців чи Діонісія Ареопагіта» [Ware 1986, p.258]. Варто додати, що сюди не увійшло також нічого з антіохійців. *Філокалія* охоплює майже виключно коптські та грецькі джерела. Єдиний латинський автор — преп. Іоан Касіан — виступає там лише як агіограф єгипетського чернецтва. Хоча серед авторів фігурують імена двох сирійців — св. Феодора Едеського і преп. Іоана Дамаскина, їхніх автентичних текстів у *Філокалії* нема[1218].

Натомість у праці й світогляді преп. Паїсія сирійцям і каппадокійцям відведене дуже помітне місце. *Маргарит* свт. Іоана Золотоуста і «слов'янський» Єфрем Сирін належали до найперших книг, із якими Величковський познайомився ще хлопчиком: ці книги лежали у храмі, де служили його родичі — полтавській Успенській церкві [Паисий 2006, с. 43]. Згодом Паїсій переклав — зрозуміло, з грецької — десятки праць сирійських отців. Серед його рукописів ми виявили твори преп. Єфрема Сиріна (+373), свт. Іоана Золотоуста (+407), Северіана Габальського (+408), блаж. Феодорита Кирського (+ після 453), преп. Єфрема Антіохійського (+545), свт. Анастасія I Антіохійського (+599), преп. Ісаака Сиріна (VII ст.), преп. Іоана Дамаскина (+749), свт. Феодора Едеського (+848), преп. Никона Чорногорця (+1097) та преп. Петра Дамаскина (XII ст.). Причому його критерії відбору текстів видаються значно більш науковими, порівняно з Никодимом і Макарієм. Серед власних перекладів Паїсія безперечно переважають автентичні твори давніх отців. Наприклад, якщо Никодим обирає з корпусу Дамаскина явну *spuria*, то у Паїсія представлена ціла низка справжніх текстів цього автора, зокрема *De fide orthodoxa,* послання догматичного змісту тощо. Твори сирійських отців, активно переписувані його учнями, увійшли до десятків збірників Нямецької бібліотеки-академії.

[1218] Св. Феодорові (IX в.) приписана сотниця, скомпільована невідомим автором із різних текстів Євагрія Понтійського, а також *Умоглядне слово*, теж на основі ідей Євагрія. А під іменем Дамаскина наведено трактат *Про чесноти та гріхи*, що, за висновками о. Ендрю Лаута і о. Діонісія (Шльонова), майже цілком збігається з євагріанським трактатом *Про вісім духів нечестя*.

Архіви Нямця недвозначно свідчать про вшанування осередком Паїсія антіохійських діячів, навіть доволі неоднозначних в очах візантійської Церкви — як-от Феодорита Кирського, чітко названого тут «святим»[1219]. Загалом, роль каппадокійської та антіохійської спадщини в осередку преп. Паїсія красномовно виражає переказ, що завершує рукопис БМН 188 (1845 р.):

По взятїи турками Цареграда, первый бывшей святѣйший Патрїархъ Константїнополскїй Генадїй: Со истязанїемъ и тщанїемъ, прочте всѣх Святыхъ и Божественнихъ Отецъ Святая Писанїя, то точїю во трїехъ сихъ Святыхъ Святителей, не обрѣте нѣчто от человѣческаго: у Василїа Великаго, Григорїа Богослова, и Іоанна Златоустаго. В прочїихъ же всѣхъ обрѣте» (f. 18v).

Ця історія (джерело якої вказати важко) парадоксальним чином підносить над людською неміччю саме тих отців Церкви, що виявили найбільшу повагу до людської природи, — натомість у «прочїихъ же всѣхъ», зокрема, тих, хто найбільше викривав обмеженість людини, виявлено оце саме «человѣческое».

Таким чином, архів Паїсієвої школи великою мірою ламає стереотипи щодо філокалічного відродження XVIII ст. — духовної революції, яка незворотно змінила православний світ. Водночас, якщо в грецьких Церквах ця революція була досить наочною і виявилася у великому відродженні давньої аскетичної традиції (відповідно, александрійського спрямування), то в російському православ'ї, підпорядкованому Свящ. Синодові, ситуація була значно складнішою. Видання і поширення релігійної літератури цілковито залежало від державної цензури. Тому, наприклад, вистражданий Паїсієм переклад Ісаака Сиріна так і не перетнув російський кордон. А Паїсієві переклади *Філокалії*, передані для друку до Москви, редакцію не влаштували.

[1219] Так він фігурує у списку істориків, що описували смерть Спасителя, у рукописі БМН 161 (1781 року). Святість Феодорита не визнавали візантійські джерела, зате визнавали українські богослови на кшталт свт. Димитрія Туптала, див. вище, підрозділ IV.5.

Врешті-решт, слов'янське *Добротолюб'я* 1793 року — попри усталену атрибуцію його Паїсію — було практично перекладене наново за новогрецькою *Філокалією* і лише поверхово відредаговане за рукописами Старця [Поляков 1959]. Отже, справжня спадщина преп. Паїсія поширювалася, здебільшого, усно і через рукописи, каналами старецтва і учнівства, від монастиря до монастиря[1220]. З цієї причини, на відміну від грекомовного світу і Балкан, в Російській імперії «філокалічне відродження» так і не стало загальноцерковним явищем, лишаючись «широко відомим у вузьких колах» церковного андерґраунду. Це особливо наочно, коли йдеться про літургійний рух.

Антіохійська антропологія і євхаристійний рух. Хоча в Росії афонські коливади набули відомість, насамперед, як укладачі *Філокалії*, ініційоване ними повернення до патристичних джерел було спрямоване, передусім, не на видавничу справу, а на літургійне життя. Самим своїм іменем коливади зобов'язані гучному скандалу, який сколихнув Афон наприкінці XVIII ст. Купка святогорських ченців-реформаторів відмовилась служити панахиду й освячувати заупокійне коливо в неділю, бо давні канони не дозволяли робити цього в день Воскресіння, Євхаристії і спільного причастя. Цей порив наштовхнувся на гостру критику не лише через практичну зручність служіння панахиди в неділю, а й тому, що сучасники коливадів давно перестали сприймати неділю як «день Господень» (Κυριακή) через поширений звичай причащатися лише кілька разів на рік. Щоб довести традиційність своєї позиції, коливади в 1778 р. уклали книгу *Про безперестанне Причастя святих Христових Таїн*[1221], де навели біблійні, патристичні, літургічні та інші докази того, що часте Причастя є невід'ємною складовою християнського життя [Ware 1986, p. 258; Говорун 1998].

[1220] Сайт «Духовное наследие преподобного Паисия Нямецкого» (http://paisius-niamets.orthodoxy.ru/posled.html) публікував карту, що відображує поширення «школи Паїсія». Ця карта охоплює лише російські обителі та містить окремі неточності, але навіть вона дає змогу оцінити масштаб цього духовного явища.

[1221] Никодим Святогорець, Макарій Коринфський, Περί συνεχούς Θείας μεταλήψεως των αχράντων του Χριστού Μυστηρίων (видано у Венеції в 1783).

Ці ідеї мали колосальний вплив на все грекомовне християнство. Але кириличного простору вони не досягнули аж до XX ст., коли їх актуалізували літургісти нової хвилі на кшталт Миколая Афанасьєва та Олександра Шмемана. Утім, певна спроба прищепити слов'янським віруючим євхаристійне богослов'я коливадів все ж була здійснена ще в їхню добу, і ця спроба належала преп. Паїсію Величковському. Хоч цей крок важко назвати успішним, він усе ж заслуговує на увагу — зокрема з погляду рецепції Паїсієм антіохійської антропології. Десь наприкінці XVIII ст.[1222] Паїсій власноручно уклав збірник БМН 271, де виклав ідеї *Книги про безперестанне Причастя,* доповнивши їх на власний смак уривками з давніх та сучасних богословів (зокрема, українських, як-от свт. Димитрій). Збірник відкривають апостольські та інші правила, що прямо забороняють учасникам Літургії ухилятися від Причастя; серед них впадає в очі Друге правило помісного Антіохійського собору 341 р.

Кидаючи виклик благочестю своєї епохи, і Никодим, і Паїсій виразно показували, що вони виступають від імені усієї давньої Церкви, з її соборами та вчителями. Тому обоє наводили численні цитати з отців Церкви, серед яких у нямецькому збірнику домінують дві постаті: великий християнський платонік псевдо-Діонісій Ареопагіт і великий антіохієць свт. Іоан Золотоуст. Якщо іншим отцям[1223] відведено по 1-2 сторінки, то уривки з різних творів Золотоуста займають 32 аркуші рукопису. Окрім Золотоуста, в збірнику представлені ще двоє антіохійців — блаж. Феодорит Кирський і свт. Анастасій Антіохійський[1224]. Завдяки цьому, піднесене символічне розуміння Євхаристії Ареопагітом — погляд від Небесної ієрархії[1225] — врівноважено більш

[1222] Поміж 1779, коли братія перейшла в Нямц, і 1794, роком смерті преп. Паїсія, див. [Родионов 2013; Морозова 2015d].

[1223] Це свв. Василій Великий, Кирило Александрійський, Григорій Нисський, Іоан Касіан, Григорій Палама, Миколай Кавасила та ін.

[1224] Хоча слід ще переконатися, що наведений уривок не належить преп. Анастасію Синаїту, бо двох авторів часто плутали.

[1225] На f.1-29v. наведено главу 3 його трактату *Про церковну ієрархію* зі схоліями Георгія Пахимера і преп. Максима Сповідника.

антропоцентричним і соціоцентричним Золотоустовим розумінням Євхаристії — поглядом з землі (*In Mat*. 7).

Стисла хрестоматія молдавського Старця концентровано виражає найхарактерніші риси євхаристійного богослов'я Золотоуста. Перш за все, це наголос на гідності людської природи, яка може перевершувати навіть ангелів і архангелів. Євхаристія має нагадувати людині про неймовірну славу, якої її вдостоїв Бог — спорідненість і *співтілесність* із Христом, Який є главою людства, — а також про велику відповідальність, невіддільну від цієї слави. Тому Олюднення Слова постає навіть більшим чудом, ніж Воскресіння (яке логічно випливає з Воплочення): «Два бо величайшая сотворилъ есть: и Самъ в послѣдность смиренїя пріиде, и человѣка на великость высоты возведе»[1226].

Думка про високу гідність людини невіддільна для антіохійців від імперативу служіння ближнім. Цей своєрідний «комунізм» Іоана Золотоуста спонукав його розглядати Літургію як простір *упразніння* соціальних розбіжностей. З цієї причини він постійно закликав християн гуртуватися довкола Тайної Вечері, ділячись із нужденними членами громади і приймаючи всіх одновірців як братів і сестер. Цей мотив детально представлений у нямецькому збірнику.

У збірнику Паїсія виразно лунає ідея, що богослужіння є вікном у майбутнє всередині теперішнього (нині це вчення відоме як «інавгурована есхатологія»). Водночас, воно є і вікном у минуле: вечеря у Сіонській горниці анітрохи не більша від нинішньої Літургії[1227] – власне, це і є *та сама* Вечеря[1228] [Морозова 2015d] .

Услід за підбіркою святоотцівських думок щодо частого Причастя у нашому збірнику наведено розлогий фрагмент із тлумачень блаж. Феодорита Кирського на книгу Даниїла (арк. 100-112). На перший погляд, це випадкове

[1226] *In Eph.*1. 3; БМН 271, f.43.
[1227] «ничтоже многша имать она трапеза от сущия по сих. Ибо и днесь Сам есть вся деяй и предаяй», *In 1Cor*., 27; БМН 271, f.39v.
[1228] «и сия она есть вечеря» In 1Cor., 27; БМН 271, f.40v; «Уверуйте убо, яко ныне она вечеря есть, на нейже Сам возлежаша. Ничимже бо она от сея различаствует», In Mat. 50; БМН 271, f.37.

сусідство. Однак у наведеному уривку Феодорит читає Даниїла як пророцтво про Голгофську жертву і Євхаристію, яка єднає людство. У центрі уваги цього фрагмента — завіса Єрусалимського Храму, що рветься згори донизу під час розіп'яття Христа. В результаті, каже екзегет, «спільним стало [місце], доступне до того лише Первосвященикові. Сталося ж так тому, що Жертву було принесено за весь світ»[1229].

Інакше кажучи, Феодорит акцентує на єдності усього народу Божого перед християнським вівтарем та незначущості (чи другорядності) розділень на служителів вівтаря і простих мирян. Тож, найімовірніше, даний уривок не випадково опинився під однією обкладинкою з революційними ідеями коливадів. Але оскільки з цього сусідства випливали надто крамольні ідеї, щоб висловлювати їх експліцитно, Паїсій лише помістив ці тексти поруч, даючи читачеві простір для власних міркувань.

Таким чином, збірник БМН 271, створений преп. Паїсієм як спроба прищепити слов'янам євхаристійну антропологію грецьких коливадів, майже на половину віддано антіохійським авторам. І для Паїсієвих архівів Нямця така ситуація закономірна. Якщо піднесені рефлексії псевдо-Діонісія та інших богословів платонічного спрямування закохують читача в неземну красу Євхаристії, то більш приземлені, прагматичні міркування антіохійців закликають втілювати цю красу в земному житті, у власному етосі та у відносинах з іншими. Поєднання одного з іншим робить збірник справжньою бомбою, яка могла б докорінно змінити благочестя слов'янських віруючих. Але вибуху так і не сталося: на відміну від грецького прототипу, що вийшов друком у Венеції 1783 року і сягнув широкої аудиторії, рукопис Паїсія було переписано лише один раз[1230].

[1229] «обща быша яже древле Архіерею единому входная. Сіе же бысть, жертве сей за весь мір принесене бывшей» (f. 108)

[1230] Чистовиком цього збірника (з деякими змінами та доповненнями) є рукопис 1819 року БМН 22 (208), під заголовком: «Выписки из различных греческихъ книгъ о причащении Пречистыхъ и животворящихъ Страшных Христовыхъ Таинъ. Ихже собиравъ и переводилъ на нашъ языкъ Блаженный Паисий, Старець и Архимандритъ Нямецкий» (переписано монахом Сильвестром із Пояна Мерулуй).

Хоча ровесники, земляки і (майже) співучні Сковорода і Величковський обоє прагнули перетворити своє життя на шлях *до себе,* великою мірою ці шляхи лучили в різних *себе*. Те спільне, що ми бачимо в їхніх життях, так чи інакше дотичне і до православного християнства, і до класичної освіти. Але явні відмінності між ними слід розглядати не як контраст секулярного і клерикального, а радше як контрапункт антропологічних ідеалів Александрійської і Антіохійської шкіл. Якщо думку Сковороди доречно розглядати, насамперед, у контексті платонічної теології Александрійської школи, то ідеї Паїсія великою мірою визначаються впливом Антіохійської школи. Це унаочнює Паїсієва перекладацька спадщина, де сирійським отцям Церкви відведено, по суті, центральну роль.

Однак Сковороду теж не назвеш «чистокровним» александрійцем: моментами він виявляє вражаючу конгеніальність із Золотоустом. Це особливо впадає в очі у його християнському епікуреїзмі, у його сакралізації дозвілля, у його своєрідній теології визволення. Натомість, Григорій Савич зовсім не чутливий до літургійного богослов'я антіохійців, надзвичайно близького і зрозумілого Величковському. Рукописний збірник Паїсія, присвячений поверненню до євхаристійної побожності ранньої Церкви, містив потенціал літургійної революції, подібної тій, яку в грекомовному світі розпочали коливади. Але це зерно впало на неготовий ґрунт. У збірнику Паїсія Євхаристія постає не лише як вияв сакраментального, але і як практика земного життя Церкви, покликана об'єднувати і преображувати місцеву громаду.

Висновки до четвертого розділу

Таким чином, ранньомодерна доба стала новою сторінкою в історії знайомства Київської Церкви з Антіохією. Бурхливі дипломатичні відносини сприяли тому, що на зміну знайомству за книжками чи переказами з десятих рук дедалі частіше приходили безпосередні особисті контакти українців із сирійськими християнами. Козацькі гетьмани — Хмельницький, Мазепа, Апостол та інші можновладці — охоче брали на себе роль покровителів Антіохійської Церкви, виявляючи гостинність її делегаціям і надаючи щедрі пожертви на її діяльність. Зі свого боку, Антіохійський патріархат, від імені давньої Антіохійської школи, надавав моральну підтримку українцям у їх культурних починаннях, таких як, наприклад, заснування Львівського братства.

Картину зустрічі Києва та Антіохії доповнюють записи мандрівників з цих двох країн. У щоденнику митр. Павла Алепського Київська традиція постає своєрідним дзеркалом, де відбивається давня слава Антіохійської кафедри. Дифірамби на адресу цієї кафедри з боку високоосвіченого українського духовенства становлять практично лейтмотив розповіді Павла про Землю козаків. Подібні пошуки заморського «двійника» присутні і в нотатках Василя Григоровича-Барського, постриженика Антіохійського патріарха, про Сирію, її мовну та релігійну ситуацію.

Культурним тлом цих контактів постає дедалі більша обізнаність українців із творами антіохійських отців Церкви. В українській стародрукованій літературі явно домінує постать свт. Іоана Золотоуста. Зокрема, першим українським перекладом патристичного твору було двомовне острозьке видання *Лікарства на оспалий умисел чоловічий*. Наведені в цій книзі листи Золотоуста до Феодора Мопсуестійського є важливим текстом пізньоантичної психотерапії, що містить специфічну для Антіохійської школи психологічну термінологію.

Широка присутність Антіохії в українських книгозбірнях відбивалася на творчості провідних освітян, таких як Симон Тодорський, свт. Димитрій Туптало, Стефан Яворський, преп. Паїсій Величковський тощо. Тодорський заслуговує особливої уваги як перший український фаховий семітолог, лінгвістичні знання якого могли давати йому доступ не лише до грецьких, а й до сирійських текстів Антіохійської та Едесько-Нізібінської шкіл. Однак питання, чи користався він цими унікальними патрологічними можливостями, поки що лишається відкритим.

Натомість незнайомі з арамейськими мовами свт. Димитрій Туптало і Стефан Яворський демонструють явну прихильність до ідей Антіохійської школи — христологічних, антропологічних, екологічних і, насамперед, етичних (які призводили їх до тих чи інших конфліктів із владою). У своїх *Четьях-Мінеях* Туптало сміливо «канонізує» таких полемічних героїв Антіохії, як Феодорит Кирський і Діодор Тарсійський, і вперше знайомить українців із антіохійськими святими, представленими у патерику Феодорита.

Започатковане Димитрієм шанування Феодорита в лику отців Церкви, не визнане візантійськими святцями, поширилося на осередок преп. Паїсія Величковського і на всю засновану ним традицію. У рукописній бібліотеці Паїсія, покладеній ним в основу своєї чернечої школи, сирійським отцям Церкви належить практично центральна роль. У цьому підхід Величковського, слов'янського перекладача *Добротолюб'я*, радикально відрізняється від бачення грецьких авторів цього збірника — коливадів, де представлена лише платонічна, євагріанська лінія. У власній версії коливадського збірника *Про постійне причащання* Паїсій також надав головну роль Золотоусту із його антропологічним, соціоцентричним осмисленням Євхаристії; утім, цей збірник, на відміну від грецького, так і не досягнув широкої читацької аудиторії.

Залишився байдужим до антіохійського літургійного богослов'я і ровесник Величковського Г.С. Сковорода. Натомість, він є однодумцем Золотоуста у низці інших центральних для нього тем, таких як осмислення

праці і дозвілля. Властивий Сковороді християнський епікуреїзм, у якому вбачають певний культурний код людини бароко, також спирається на антіохійське розуміння християнства, де найбільш насущне є нетрудним і «солодким». Але що особливо поєднує Григорія Савича з Антіохійською школою, це непозбувна жага свободи. Дух внутрішнього і зовнішнього звільнення, яким надихається антропологія Іоана Золотоуста, виразно впізнаваний у тому «Дусі свободи», яким пронизані твори Сковороди.

ВИСНОВКИ

В результаті філософсько-релігієзнавчого та богословського аналізу специфіки богословської антропології Антіохійської патристичної школи та дослідження її впливу на Київську богословську традицію можна зробити наступні висновки:

1. Антіохійська школа патристики досі лишається мало відомою науці. Хоча цей осередок фігурує на більшості карт давньої християнської освіти, він привертав відносно мало уваги чи зазнавав несправедливих звинувачень внаслідок переважання задавнених стереотипів. Дослідження початку XXI ст. відкрили нову сторінку в реконструкції образу Антіохійської школи, переходячи від партійних та емоційних оцінок до методологічно нового типу аналітики. Утім, такі першопрохідницькі дослідження досі вельми нечисленні, тому вони не відповідають на низку важливих питань. Досі дуже мало уваги приділено філософії Антіохії, яка традиційно цікавить дослідників або своєю екзегетикою, або своєю христологічною доктриною. Зокрема, дуже мало висвітленою лишається антіохійська антропологія. Бракує нових осмислень Антіохійської школи в діахронічному вимірі (бо для сучасних новаторських студій більш властивим є синхронічний підхід).

2. Багатомовний і мультикультурний ландшафт Антіохії, першого місця масштабної зустрічі християнства з язичницьким світом, різноманітно відбився і на формуванні її богословської школи, і на розвитку усієї Вселенської Церкви. Зокрема, саме тут полеміки довкола хрещення язичників спричинили перший Апостольський собор, який назавжди визначив універсалізм християнського руху. Водночас, хоча писемний спадок Антіохії переважно грекомовний, її живий зв’язок із біблійним світом Близького Сходу зумовив яскраву самобутність цієї школи та, зокрема, її своєрідний «містичний матеріалізм».

3. Розгляд Антіохійської школи як потужної соціальної мережі, що формувалася протягом століть, виявляє засадничі для її розвитку маркери ідентичності. Позиціонуючи себе як безпосередні учні цілої низки апостолів,

антіохійці прагнули примирити суперечливі спадщини Петра і Павла. При цьому вселенське бачення Церкви спонукало їх, не зрікаючись зовсім юдейської спадщини ап. Петра, все ж послідовно наслідувати універсалізм ап. Павла. Іншим стрижнем розвитку школи було розуміння Церкви у категоріях «золотого ланцюгу» святості, що — через святих єпископів Флавіана, Мелетія, Євстафія, Лукіана, Ігнатія Богоносця тощо — сполучає добу *акме* з апостольською епохою. Тож наскільки б по-різному не визначала рамки Антіохійської школи сучасна наука, самі діячі цієї школи дотримувались якнайбільш континуального погляду на свою генеалогію.

Травматичний досвід повстань і репресій, тривалих схизм, догматичних дебатів, утисків, маргіналізації та перебування в андеграунді не розпорошив, а навпаки сконцентрував богословську думку антіохійців. Тому начебто взаємовиключні уявлення про Антіохію як «розсадник єресей» чи то «родовище православних догматів», власне, є двома сторонами однієї медалі. Впродовж буремних IV-V ст. центром християнської освіти тут був монастир Аскетерій, де Діодор Тарсійський, Феодор Мопсуестійський та інші богослови займалися неформальною освітою чернецтва і кліру. Рух їхніх учнів, що втілювався послідовно в осередках мелетіан, іоанітів та діофізитів, не можна назвати монолітним, — і все ж спільність їх інтелектуального родоводу і світоглядних інтуїцій свідчить, що поняття «Антіохійської школи» не завжди можна обмежити доктринальними чи партійними бар'єрами. Постійні дебати, зокрема, спонукали антіохійців вивчати історію власної школи, що зробило їх, по суті, першими патрологами.

4. Хоч Антіохійська школа ніколи не претендувала на новаторство, а лише сполучала давні близькосхідні світоглядні інтуїції з античними філософськими й риторичними методами, в результаті вона розробила дуже оригінальне бачення людини, яке непросто підвести під спільний знаменник східної патристики. Найбільш хвилюючим фактом, для Антіохійських антропологів, є поєднання в людині здавалось би, несумісних вимірів –

фізичного та духовно-інтелектуального. Цей кут зору слушно позначають як містичний матеріалізм.

У світлі цього містичного матеріалізму антіохійські богослови, зокрема, унікальним чином розташовують образ Божий поміж видимим і невидимим у людині. Це дає їм можливість уникнути інтелектуальних пасток, пов'язаних із кожною з полярних позицій (як-от грубий сексизм чи піднесена зневага до тілесності). Провідна антропологічна метафора антіохійців представляє людське тіло не як одяг, що зношується і викидається, а радше як дім, що освячується присутністю благодаті. Ця метафора очевидним чином «онтологізує» тілесність, але водночас уникає її замикання на собі: тілесне сприймається як оселя духовного, а людське загалом — як оселя божественного. Образ Божий є сполукою видимого і невидимого в людині — у цьому баченні виявляється така важлива риса мислення антіохійських богословів, як «ціломудріє» (σωφροσύνη), цілісне бачення, що уникає надмірних акцентів на частковому.

5. Поняття «ціломудрія» (яке не можна звести лише до «цноти») центральне для антіохійського осмислення таких різних способів життя християнина, як шлюб і безшлюбність. Золотоуст, яскравий апологет чернечого способу життя, водночас відомий як перший із отців Церкви, що дав обґрунтування таїнству шлюбу і чимало зробив для християнізації інституту сім'ї. Опис монахів як «земних ангелів» здавна спокушає багатьох християн вбачати в них практично представників іншого, вищого єства, посередників між небом і землею. Щоб уникнути цього «онтологічного» бар'єру між монахами і мирянами, антіохійські діячі нерідко перевертають звичну аскетичну антропологію, спонукаючи мирян наслідувати ангелів і надихаючи монахів на служіння іншим людям. Західносирійське чернецтво фігурує в місцевих джерелах як потужний контркультурний рух, який віддаляється від суспільства, виборюючи свою життєдайну інакшість, але охоче приходить на допомогу громаді, коли це потрібно. Образ «земних ангелів» в Антіохії є не закликом до розвоплочення людини, а парадоксальною метафорою, що

зіставляє дві різні й самобутні природи. Тому чернецтво постає тут цілковито антропологічним (а не «ангелологічним») ідеалом — і водночас не єдиним антропологічним ідеалом християнства.

6. Антіохійське осмислення дитинства і дорослішання також засноване на самобутньому вченні свт. Іринея Ліонського, який експліцитно уподібнював первозданний стан Адама і Єви стану дитинства. Блаженство цього стану пов'язано із плідною невизначеністю: згідно з Іринеєм, людину було створено ані смертною, ані безсмертною, але вільною самостійно обирати себе. Ідея творчої недовершеності надихає всю антіохійську педагогіку, де аристотелічна метафора «чистого аркуша» мирно сусідує з платонічним баченням дитячої душі як досконалого «міста-фортеці». Це поєднання центробіжної і центротяжної метафорики означає, що покликання до спілкування та обміну думками з іншими, в очах антіохійців, не суперечить покликанню усамітнюватися та уважно вслухатися у тихий голос свого серця. Історія та наративи Антіохійської Церкви неодноразово виявляють те сполучення ідеалів «вірності собі» і «соціального служіння», якого помітно бракує сучасному богослов'ю.

7. Хоча в багатьох інших питаннях антіохійці виявляють різноманітність підходів і аристотелічну збалансованість, в одному вони досить одностайні і категоричні: ідеться про спільний для всієї школи енергійний акцент на «свободі, що є в нас». Антіохійська аналітика суспільної нерівності і всіх різновидів підкорення, без сумніву, випереджає думку Геґеля, залежні від неї Франкфуртську школу і школу Олександра Кожева — попри деякі доглибні контрасти між християнською соціологією Золотоуста й Феодорита і секулярною діалектикою геґельянців. У контексті пізньоримського рабовласницького суспільства, Ігнатій і Золотоуст рішучо виборювали свободу і рівність усіх людей як істот, створених на образ Божий. А Феодорит і Дамаскін закріпляли ці інтуїції у своїх схоластичних системах, ретельно огороджуючи тендітний простір людської свободи.

8. Одним із видатних проривів Антіохійської школи є рішуче подолання класичної дихотомії теорії (споглядального життя) і практики (діяльного життя). Золотоуст, Феодорит та інші автори різко засуджують типову для античності демонізацію фізичного труда. Послідовно реабілітуючи працю як богоподібне перетворення матеріального світу, антіохійці охоче рефлексують над економічними та політичними питаннями. При цьому Феодорит схвально аналізує «капіталістичні» відносини (всередині своєї «рабовласницької» епохи), а Золотоуст, навпаки, закликає городян, взоруючи на гармонійну працю сільських жителів, відроджувати «комуністичний» спосіб життя апостольської громади. Таке близьке сусідство політично-економічних парадигм, що в XIX ст. перетворилися на ворожі ідеології, свідчить, що християнська віра не зводиться до жодної ідеології, хоча може бути осмислена у категоріях будь-якої з них.

Праця є не менш благословенною, ніж відпочинок, і працівники не менш благословенні, ніж теоретики — це суто семітська відповідь на властиву еллінізму дихотомію. Водночас антіохійські автори не вважають споглядання «фахом» чернечої субкультури і прагнуть долучити до цього священного заняття вірян усіх професій — насамперед через Літургію. Богослужіння якнайкраще виражає горизонт єдності людського роду, упразняючи (κατάργησις) дихотомію між теорією і практикою, фізичною та інтелектуальною працею, нарешті між трудом і відпочинком. Як актуалізація Царства Божого (прийдешньої *катастази*) у світі трудів і поту (теперішній *катастазі*) воно сполучає дозвілля теоретиків і працю практиків у співі перед лицем Божим та вдячності за актуальну дійсність. Ця вдячність за весь світ — зокрема за добробут інших — постає антіохійським різновидом екуменізму: екуменізму як любові й поваги без віросповідних компромісів.

9. Важливим виявом цієї відкритості стала суто антіохійська максима *філоксенії* — дружнього ставлення до гостей, прибульців, чужинців, незнайомців, диваків, сторонніх (усіх, кого грецька мова позначає словом ξένος). Амбівалентне становище людини як гостинного господаря, готового

будь-якої миті перетворитися на мандрівника і чийогось гостя (чи навпаки), постає в Антіохійській школі не тяжким жеребом, а однією з центральних християнських чеснот.

10. Зважений і життєствердний антропологічний ідеал антіохійців дається взнаки у різних царинах їхньої думки, від економіки і соціології до педагогіки і психіатрії, де патологічні стани за контрастом окреслюють образ психічного здоров'я. Твори Золотоуста і Феодорита нещодавно стали фігурувати в науці як психотерапевтичні трактати, укорінені в античній філософії. Розвиваючи цей напрям, ми простежили, як антіохійська психіатрія виборює цілісність людської особи. Двоїсте чуттєве начало, що визначає прагнення людини до життя, тут не менш важливе, ніж розум, що скеровує це прагнення у мирне русло. Опис депресії як *атюмії*, тобто як браку пристрасного потягу до життя, відсилає до протилежного їй антропологічного ідеалу — *евтюмії* (благодушності, бадьорості), *тюмедії* (радості сердечної) та *протюмії* (ревності, дбайливості). При цьому питомо антіохійський діагноз *атюмії,* невідомий іншим школам, вельми контрастно відрізняється від поширеного в інших течіях євагріанського діагнозу депресії-*акедії*, якому відповідає антропологічний ідеал безстрасності (*апатії*).

11. Цілісність людини, двоїстої у своїй єдності, антіохійці не випускають із поля зору навіть у осмисленні смерті. В Антіохії вона постає не як звільнення чистого духу від «темниці» тілесності, а радше як двері поміж двома станами (*катастазами*) людського буття — нинішнього життя у тілі і життя у тілі по воскресінні. Тому смерть отримує у антіохійців, передусім, конкретно-соціальне осмислення — як чинник суспільного життя, мотиватор і, водночас, демотиватор усякої цивілізаційної активності, педагог «свободи, що є в нас» і автентичний критерій значущості земних справ. На думку антіохійців, навіть смерть не має влади насправді розділити сполучений Творцем двоїстий людський устрій.

12. Навіть поверховий огляд знайомства середньовічних слов'ян з сирійським християнством показує вражаючий рівень впливу богословської

думки Леванту на кириличний світ. Проведені вибіркові дослідження джерел підтверджують попередні припущення, що у кириличному світі удільна вага сирійської християнської спадщини є незрівнянно більшою, аніж у грекомовному світі, де традиції класичної пайдеї завжди диктували стримане ставлення до близькосхідних «маргіналів». Величезну впливовість сирійської християнської спадщини серед слов'ян В. Лурьє пояснює як наслідок ранньої сирійської монофелітської місії до болгар, що начебто передувала проповіді свв. Кирила і Мефодія. Теорія Лурьє могла б добре пояснити не лише ентузіазм слов'ян щодо сирійськомовного християнства, а й активні звернення пізніших греко-православних пастирів до Антіохійської школи — етнічно й культурно спорідненої з сирійськими монофелітами і, водночас, халкідонської *par excellence*. Однак це не єдине можливе пояснення. Сама присутність поряд із грецькою ортодоксією інших, іншомовних осередків ортодоксального християнства могла надихати схильних до емансипації слов'ян як парадигма множинності, мультикультурності та багатомовності православ'я.

Водночас, улюблена слов'янами сирійська патристика лишалася значно менш доступною для них, ніж їм здавалося. Подвійний переклад з сирійської через грецьку змінював твори сирійськомовних авторів (насамперед, препп. Єфрема Сиріна та Ісаака Сиріна) практично до непізнаваності. У значно кращій ситуації опинялися твори Антіохійської школи, написані одразу грецькою мовою. При феноменальному поширенні серед слов'ян, переклади (і навіть декотрі псевдепіграфічні перекази) цих творів відносно адекватно доносили до аудиторії окремі інтуїції їхніх авторів.

13. Від початків християнізації слов'ян і надалі вся їхня антропологія великою мірою орієнтувалася на антіохійську проблематику, антіохійські ідеї, інтерпретацію (та гіперінтерпретацію) антіохійської спадщини. Провідні пам'ятки середньовічних слов'янських культур при уважному розгляді виявляють багаторівневу залежність від Антіохії. Так *Шестоднев* Іоана Болгарського (X ст.) спирається, понад усе, на кількох антіохійських авторів,

запозичуючи в них не ідеї, що були сприйняті Вселенською Церквою, а й ідіосинкратичні «теологумени».

14. Внаслідок широкого впливу антіохійської писемності, давньокиївські образи святості містять ознаки сирійського впливу: це особливо помітно у *Житії* преп. Феодосія Печерського, що відсилає до спадщини Золотоуста, Феодорита Кирського, Феодора Едеського; цей ідеал виринав і надалі — наприклад, у нетривалий період домінування руху нестяжателів. Популярність сирійської агіографії впадає в очі у програмі Софійського собору та інших київських церков.

Неймовірна популярність космології Косми Індикоплова, етики *Златоструя* і *Бджоли*, екзегетики Феодоритового *Псалтиря*, богословської енциклопедії преп. Іоана Дамаскіна доводять незамінність антіохійської спадщини для всіх царин світогляду середньовічних слов’ян та особливо для їхньої антропології. Навіть пізньосередньовічні колізії Старого та Нового обрядів, при ближчому розгляді, втілюють конфлікт інтерпретацій антіохійської христологічної спадщини, яку кожна сторона вільно тлумачила у своїх злободенних цілях. Залучення Никоном сучасного Антіохійського патріарха як головного арбітра в цих дебатах засвідчує уявлення слов’ян про тяглість Антіохійської школи, яку вони не обмежували жодними хронологічними рамками. Більше того, сирійські уявлення про всесвіт та інші народи століттями формували уяву слов’ян і навіть закарбувалися у фольклорі, як-от звичаї Рахманського великодня, що збереглися в Україні принаймні до середини XX ст.

15. Однак це благоговіння перед таємничою Сирією у середньовічних слов’янських культурах лишалося досить ірраціональним. Лише пожвавлення контактів із Близьким Сходом у добу бароко поволі почало перетворювати це чуття духовного родичанства на більш раціональний, науковий інтерес. Налагодження дипломатичних, церковних та культурних зв’язків між Київською митрополією та Антіохійським патріархатом сприяло переходу від напівміфічних уявлень до тіснішого знайомства двох традицій. Подорожні

нотатки Павла Алепського в Землі козаків та Василя Григоровича-Барського у Сирії засвідчують, що Київська та Антіохійська Церкви іноді сприймали одна одну в категоріях, близьких до Лаканівської стадії дзеркала.

16. Значення спадщини Антіохійської школи в культурі ранньомодерної України унаочнюється оглядом вітчизняної стародрукованої літератури, де явним чином домінують автентичні твори свт. Іоана Золотоуста. Зокрема, практично перша книга, частково надрукована українською мовою — це острозьке видання листів Іоана до Феодора Мопсуестійського — важливої пам'ятки пізньоантичної психотерапії (1607 р.).

Широка присутність Антіохії в українських книгозбірнях відображалася на творчості провідних освітян, таких як Симон Тодорський, свт. Димитрій Ростовський, Стефан Яворський, преп. Паїсій Величковський тощо. Можливо, вона відбивалося і на меценатській діяльності українських політиків. Підтримка Данилом Апостолом та Іваном Мазепою алепського видання Євангелія арабською мовою сприяло духовному відродженню сирійських християн у мусульманському оточенні. Водночас моральна підтримка Антіохійським патріархом релігійних ініціатив на кшталт заснування Львівського братства сприяла відродженню київського православ'я, підпорядкованого сусіднім імперіям.

17. Плоди глибокого знайомства українців із антіохійського думкою наочні у спадку таких яскравих богословів межі XVII-XVIII ст., як свт. Димитрій Туптало і Стефан Яворський. У своїх *Четьях-Мінеях* Туптало сміливо «канонізує» неоднозначних діячів Антіохії, як-от Феодорита Кирського і Діодора Тарсійського, та вперше знайомить українців із антіохійськими святими з Феодоритового патерика. Інтуїціями Антіохійського осередку просякнуті історичні, етичні, літургічні твори Димитрія. Яворський же спирається на ідеї Золотоуста, захищаючи запроваджене ним сакраментальне бачення шлюбу від намагань вивести шлюб з числа таїнств Церкви.

18. Шанування свт. Димитрієм антіохійців, зокрема, Феодорита, не визнаного візантійськими святцями, стало важливим прецедентом для осередку преп. Паїсія Величковського і всієї заснованої ним традиції. У рукописній бібліотеці Паїсія сирійським отцям Церкви належить центральна роль — на відміну від його грецьких соратників, коливадів, що плекали виключно євагріанську аскетику. Паїсієве бачення Євхаристії, виражене у компілятивному збірнику на користь частого Причастя, також сполучало александрійське та антіохійське благочестя. Щоправда, на відміну від грекомовного світу і Балкан, в Російській імперії «філокалічне відродження» так і не стало загальноцерковним явищем, лишаючись радше здобутком церковного андерґраунду, а Паїсієва спроба літургійного оновлення взагалі не була помічена.

Сучасника Паїсія Г.С. Сковороду слушно вважають послідовним прихильником александрійського платонізму — і все ж осмислення таких наріжних для нього тем, як праця і дозвілля, почасти надихається думкою Золотоуста. Християнський епікуреїзм Сковороди також спирається на антіохійське розуміння християнства, де корисне оцінюється у категоріях насолоди (гедоне). А оспіваний Сковородою «Дух свободи» має безпосередній стосунок до Золотоустової «теології визволення». Вірогідно, це мала бути одна з найбільш близьких українцям рис антіохійської думки, поруч із врівноваженістю образу святості Антіохійської школи, її тверезою практичністю, її своєрідним містичним поглядом на повсякденне життя; але уточнення цих припущень вимагає дальшого вивчення цієї теми.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

ДЖЕРЕЛА

1. Ammianus Marcellinus. (2016). *Res gestae*: *Latin Text.* Create Space Independent Publishing Platform.
2. Anastasius Sinaita. (1863). *In illud: Secundum imaginem, Fragmenta*. In J. Gretser (Ed.), *Patrologia Graeca* (vol. 89, col.1143-1150).
3. Anastasius Sinaita. (1985). *In constitutionem hominis secundum imaginem Dei*. [= *In const. hom*.]. In K.-H. Uthemann (Ed.), *Corpus Christianorum, Series Graeca* (vol. 12). Leuven: Institute for Early Christian and Byzantine Studies.
4. Anastasius Sinaita. (1863). *Viae Dux adversus Acephalos* [=*Viae Dux*]. In *Patrologia Graeca* (vol. 89, col. 35-327). Paris: Imprimerie Catholique.
5. *Apophthegmata Patrum* [= *Apoht. patr*.]. (1864). In *Patrologia Graeca* (vol. 65, col. 71-440). Paris: Imprimerie Catholique.
6. Azéma Y. (ed.) (1955-1965). Théodoret de Cyr. Correspondance. In *Sources Chrétiennes* (vols. 40, 98, 111). Paris: Les Éditions du Cerf.
7. Babai Magni. (1915). *Liber de unione* [=*Babai Un.*]. In *Corpus scriptorum christianorum orientalium* (vol.80). Leuven: Peeters.
8. Bardy G. (ed.). (1948). Théophile d'Antioche. *Trois livres a Autolycus* [= *Ad Autolicum libri tres, Ad Autol*.]. In *Sources Chrétiennes* (vol. 20). Paris: Les Éditions du Cerf.
9. Basilii Magni. (1985). *In Barlaam martyrem*. [= In *Barlaam mart*.]. In *Patrologia Graeca* (vol. 31, col. 483-489). Paris: Imprimerie Catholique.
10. Brière M. (1935-1936). Quelques fragments syriaques de Diodore, évêque de Tarse (378-394?), *Revue de l'Orient chrétien*, 3 (10), 231-283.
11. Cosmas Indicopleustès. (1968-1973). *Topographie chrétienne*. In W. Wolska-Konus (ed.). *Sources Chrétiennes* (vols.141, 159, 197). Paris: Les Éditions du Cerf.
12. Canivet P. (ed.). (1958). Theodoret de Cyr. *Therapeutique des maladies helleniques.* [=*Graec. affec. cur.*]. In Canivet P. (ed.). (1958). Theodoret de Cyr. Therapeutique des maladies helleniques. [=*Graec. affec. cur.*]. In *Sources Chrétiennes* (vol. 57). Paris: Les Éditions du Cerf.
13. Chabot J. B. (Ed.). (1902). *Sinodicon orientale, ou Recueli de Synodes Nestoriens.* Paris: Imprimerie nationale.
14. Cyril of Alexandria. (1983). *Select Letters*. Oxford University Press.
15. Deconinck J. (ed.). (1912). Diodorus. *In Epistolam ad Romanos* [= In Rom.]. In *Essai sur la chaîne de l'Octateuque avec une édition des commentaires de Diodore de Tarse qui s'y trouvent contenus*. Paris: H. Champion.
16. Devresse R., Tonneau R.M. (eds.) (1949). Theodori Mopsuesteni. *Homiliae catecheticae* [=*Hom.catech*.]. *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste*. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana.
17. Ettlinger G.H. (tr.) (1975). Theodoret, *Eranistes*. Washington: Catholic University of America Press

18. Eusebius (1909). *Die Kirchengeschichte* [=*Hist. eccl.*]. In E. Schwartz, T. Mommsen (eds). Eusebius. *Werke*. Leipzig: J. C. Hinrichs.

19. Eustathii episcopi Antiocheni. (1905). *In Lazarum, Mariam et Martham homilia christologica*. Paris: Picard.

20. Gignoux P. (tr., ed.) (1968). *Homélies de Narsaï sur la création.* In *Patrologia Orientalis* (vol. 34). Turnhout: Brepols.

21. Gregorius Nyssenus. (1863.) *De hominis opificio* [=De hom. opif.]. In J.P. Migne *(*ed.). *Patrologia Graeca* (vol. 44, col.123-258).

22. Gregorius Nyssenus (1967). *In ascensionem Christi*. In E. Gebhardt (ed.). *Gregorii Nysseni opera* (vol. 9.1, pp. 323-327). Leiden: Brill.

23. Henry R. (tr., ed.) (2003). Photius, *Bibliotheque*. Paris: Les Belles Lettres.

24. Ignace d'Antioche. (1958). *Lettres*. In P.-Th. Camelot (ed.). *Sources Chrétiennes* (vol. 10). Paris: Les Éditions du Cerf.

25. Ignatius. (1913). *Epistulae interpolatae et epistulae supposititiae* [Sp.]. In F.X. Funk, F. Diekamp (ed.). *Patres apostolici* (vol. 2, 83-268). Tübingen: Laupp.

26. Jean Chrysostome. (1957). *Huit Catéchèses baptismales inédites. Sources Chrétiennes* (vol. 50). Paris: Les Éditions du Cerf.

27. Jean Chrysostome (1966). La Virginité [=De virg.]. In J. Dumortier (ed.). *Sources Chrétiennes* (vol. 117). Paris: Les Éditions du Cerf.

28. Joannes Chrisostomus. (1859 – 1863). *Opera omnia*. In J.P. Migne (ed.). *Patrologia Graeca* (vols. 47-64). Paris: Imprimerie Catholique.

29. Joannes Chrisostomus (1862). *Homiliae XXI de Statuis ad populum Antiochenum habitae* [=Ad popul. Ant.]. In J.P. Migne (ed.). *Patrologia Graeca* (vol. 49, col.15-223). Paris: Imprimerie Catholique.

30. Joannes Chrisostomus (1967). *De Babyla contra Julianum et gentiles* [=De Babyla]. In M. Schatkin (ed.), *Critical edition of, and introduction to, St. John Chrysostom's "De sancto Babyla, contra Iulianum et gentiles"*. Fordham University Press.

31. Joannes Chrisostomus (1862). *De fato et providentia* (orationes 6) [=*De fato et prov.*]. In J.P. Migne (ed.). *Patrologia Graeca* (vol. 50, col. 749-774). Paris: Imprimerie Catholique.

32. Joannes Chrisostomus (1862). *In Acta apostolorum* (homiliae 155) [= *In Act. apost.*]. In *Patrologia Graeca* (vol. 60, col. 13-384). Paris: Imprimerie Catholique.

33. Joannes Chrisostomus (1862). *In Ascentionem Jesu Christi* [= *In Ascent.*]. In *Patrologia Graeca* (vol. 50, col. 441-452). Paris: Imprimerie Catholique.

34. Joannes Chrisostomus (1862). *De sancta Pentecoste*. In *Patrologia Graeca* (vol. 50, col. 453-470). Paris: Imprimerie Catholique.

35. Joannes Chrisostomus (1862). *De laudibus st. Pauli*. In *Patrologia Graeca* (vol. 50, col. 471-514). Paris: Imprimerie Catholique.

36. Joannes Chrisostomus (1862). *In st. Meletium*. In *Patrologia Graeca* (vol. 50, col. 514-520). Paris: Imprimerie Catholique.

37. Joannes Chrisostomus (1862). *In epistolam I ad Corinthios* (homiliae 144) [=*In 1Cor*.]. In *Patrologia Graeca* (vol. 61, col. 9-381). Paris: Imprimerie Catholique.

38. Joannes Chrisostomus (1862). *In epistolam ad Ephesios* [=In Eph.]. In *Patrologia Graeca* (vol. 62, col. 9-177). Paris: Imprimerie Catholique.

39. Joannes Chrisostomus (1862). *Homiliae in Genesin* [= In Gen. (67)]. In *Patrologia Graeca* (vol. 53, col. 23-386; vol. 54, col. 385-531). Paris: Imprimerie Catholique.

40. Joannes Chrisostomus (1862). *Sermones IX in Genesin* [= In Gen. (9)]. In *Patrologia Graeca* (vol. 54, col. 531-631). Paris: Imprimerie Catholique.

41. Joannes Chrisostomus (1862). *In epistolam ad Galatas* [= In Gal.]. In *Patrologia Graeca* (vol. 61, col. 11-81). Paris: Imprimerie Catholique.

42. Joannes Chrisostomus (1862). *In Matthaeum* (homiliae 190) [= *In Matt*.]. In *Patrologia Graeca* (vol. 57, col. 13-472; vol.58, col.471-794). Paris: Imprimerie Catholique.

43. Joannes Chrisostomus (1862). *In s. Eustathium Antiochenum* [=In S. Eustath.]. In *Patrologia Graeca* (vol. 50, col.597-606). Paris: Imprimerie Catholique.

44. Joannes Chrisostomus (1862). *In st. Ignatium martirem* [= In S. Ignat. Mart.]. In *Patrologia Graeca* (vol. 50, col.587-596). Paris: Imprimerie Catholique.

45. Joannes Chrisostomus (1862). *In s. Lucianum martyrem* [=In S. Lucian. Mart.]. In *Patrologia Graeca* (vol. 50, col.519-526). Paris: Imprimerie Catholique.

46. Joannes Chrisostomus (1862). *Laudatio S. martyris Drosidis.* In *Patrologia Graeca* (vol. 50, col.683-694). Paris: Imprimerie Catholique.

47. Joannes Chrisostomus (1862). *In illud: Salutate Priscillam et Aquilam* [=*Salut. Prisc. et Aq*.] (sermones 12). In *Patrologia Graeca* (vol. 51, col. 187-208). Paris: Imprimerie Catholique.

48. Joannes Damascenus. (1863). *Expositio Fidei orthodoxae* [= *De fide orth*.]. In *Patrologia Graeca* (vol. 94, col.790-1227). Paris: Imprimerie Catholique.

49. Josephus Flavius. (2013). (tr., J. M. G. Barclay). *Against Apion* [= Contr. Apian]. Leiden: Brill.

50. Julian (1875—1876). Misopogon [= Mis.]. In F. C. Hertlein (ed.). *Juliani imperatoris quae supersunt praeter reliquias apud Cyrillum omnia*. Lipsiae: B. G. Teubner.

51. Juvénal (2002). *Satires* [= Sat.] (édition bilingue, tr. P. de Labriolle et al.). Paris: Les Belles Lettres.

52. Kim S. (tr., ed.). (2019). 'And they Sealed the Stone with the Seal of the Unit'. A Georgian Homily of Meletius of Antioch from the Holy Week Cycle (CPG 3425-7). Le Muséon, 3-4, 415-441.

53. Leonhard C. (2001). Ishodad of Merw's Exegesis of the Psalms 119 and 139–147. A study of his interpretation in the light of the Syriac translation of Theodore of Mopsuestia's Commentary. In *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* (Vol. 585). Louvain: Peeters.

54. Libanius (1973). *Orationes* [= *Or*.]. In B. Schouler (ed.). Libanius. *Discours moraux.* Paris: Les Belles Lettres.

55. Macarii Aegiptii. (1903). Homilia 45. In *Patrologia Graeca* (vol. 34, col. 785-792). Paris: Imprimerie Catholique.

56. Mingana A. (Ed.). Theodor of Mopsuestia. (1933). *On the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist* . In *Woodbrooke Studies. Christian Documents in Syriac, Arabic, and Garshuni* (Vol. 6, pp.1-123). Cambridge: Heffer & Sons.

57. Mingana A. (Ed.). Theodore of Mopsuestia. (1932). *On the Nicene Creed.* In *Woodbrooke Studies. Christian Documents in Syriac, Arabic, and Garshuni* (Vol. 5, pp.18-116). Cambridge: Heffer & Sons.

58. Mutschmann H. (Ed.). (1912). Sextus Empiricus. *Pyrrhoniae hypotyposes* [= PH]. In *Sexti Empirici opera*, vol. 1. Leipzig: Teubner.

59. Nau F. (Tr., ed.). (1910). Nestorius. *Le livre d'Héraclide de Damas*. Paris: Letouzey et Ane.

60. Nemesii, Episcopi Emesæ. (1863). *De natura hominis*. In *Patrologia Graeca* (Vol. 40, col. 503-816). Paris: Imprimerie Catholique.

61. Nicephorus Callistus Xanthopulus. (1865). *Ecclesiastica historia* [=*Hist, eccl*.]. In *Patrologia Graeca* (Vol. 146). Paris: Imprimerie Catholique.

62. Niese B. (Ed.). (1885-1890). Philo. *Antiquitates Iudaicae* [=*Ant. Jud.*]. In *Flavii Iosephi opera recognovit* (4 Vols.). Weidmannos.

63. Olivier J.-M. (Ed.). (1980). *Diodori Tarsensis Commentarii in Psalmos*. (Vol. 1: Commentarii in Psalmos I–L). Turnhout: Brepols / Leuven: University Press.

64. Palladius. (1988). *Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome* [= *de Vita Ioan. Chrysost*.]. In A.-M. Malingrey (Ed.), *Sources Chrétiennes* (Vol. 341). Paris: Les Éditions du Cerf.

65. Petit Fr. (1987). L'homme créé a l'image de Dieu': quelques fragments grecs unédits de Théodore de Mopsueste. *Le Muséon*, 100, 269-281.

66. Petruccione J. (Ed.) (2008). Theodoret of Cyrus, *The Questions on the "Octateuch"* (Vol.1: *On Genesis and Exodus*) [=*Quest. In Gen.*]. Washington: Catholic University of America Press.

67. Reuss J. (Ed.) (1966). Theodorus Mopsuestenus. *Fragmenta in Joannem* (in catenis) [=*Fragm. In Jn.*]. In *JohannesKommentare aus der griechischen Kirche* (ss.177-186). Berlin: AkademieVerlag.

68. Reuss J. (Ed.) (1957). Theodorus Mopsuestenus. *Fragmenta in Matthaeum* (in catenis) [=*Fragm. in Matt.*]. In *Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche* (ss.55-95). Berlin: Akademie-Verlag.

69. Schwartz E. (Ed.). (1939). Kyrillos von Skythopolis. *Vita Sabae*. Leipzig: Hinrichs.

70. Socratis Scholastici (1859). *Historia ecclesiastica* [=*Hist. eccl.*]. In *Patrologia Graeca* (Vol. 67, col. 30-842). Paris: Imprimerie Catholique.

71. Sozomen (1890). Ecclesiastical History [=*Hist. eccl.*] In Ph. Schaff, H. Wace (Eds.). *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series* (Vol. 2). Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co.

72. Staab K. (Ed.). (1933). Diodorus, *Fragmenta in epistulam ad Romanos* [= *In Rom.*] In *Pauluskommentare aus der Griechischen Kirche: aus Katenenhandschriften gesammelt* (ss. 83-112). Münster: Aschendorff.

73. Swete H. B. (Tr., ed.).(1880-1882). *Theodori Episcopi Mopsuesteni in Epistolas B. Pauli Commentarii* (2 vols). Cambridge University Press.

74. Theodori Mopsuesteni. *Fragmenta in Genesin* [=*Fragm. in Gen.*]. In *Patrologia Graeca* (Vol. 80). Paris: Imprimerie Catholique.

75. Theodoreti (1864). *De providentia orationes decem*. In *Patrologia Graeca* (vol. 83, col. 555-774). Paris: Imprimerie Catholique.

76. Theodoreti (1863). *Expositio rectae fidei* [=*Exp. rect. fid*.]. In *Patrologia Graeca* (Vol. 82, col. 439-556). Paris: Imprimerie Catholique.

77. Theodoret (1954). *Historia ecclesiastica* [=Hist. eccl.]. In L. Parmentier, F. Scheidweiler (Eds.). *Die griechischen christlichen Schriftsteller* (Vol. 44). Berlin: Akademie-Verlag.

78. Theodoret. (1864). *Historia religiosa* [=*Hist. relig*.]. In *Patrologia Graeca* (Vol. 82, col.1279-1498). Paris: Imprimerie Catholique.

79. Theodoreti. (1864). *In 14 epistolas S. Pauli*. In *Patrologia Graeca* (Vol. 82, col. 31-879). Paris: Imprimerie Catholique.

80. Theodoreti. (1864). *Opera omnia*. In J.L. Schulze (Ed.), *Patrologia Graeca* (Vols. 80-84). Paris: Imprimerie Catholique.

81. Thurn J. (Ed.). (2000). *Ioannis Malalae Chronographia*. Berlin, New York: Walter de Gruyter.

82. Vosté J.M. (Ed.). (1940). *Theodori Mopsuesteni commentarius in evangelium Iohannis Apostoli* [=*Fragm. In Jn*.]. In *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* (Vols. 115-116).

83. Акентьев К.К. (2005). «Слово о законе и благодати» Илариона Киевского: Древнейшая версия по списку ГИМ Син. 591. *Byzantinorossica*, 3.

84. Балаховская А. (Пер.) (2007). *Древние жития свт. Иоанна Златоуста. Тексты и комментарий* [= *Dial*.]. Москва: Паломник, ПСТГУ.

85. Баранкова Г.С., Мильков В.В. (2001). *Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского*. СПб.: Алетейя.

86. Белокуров С.А. (Ред.). (1905). *Разъглагольствіе Никона патриарха с Павлом епископомъ Коломенскимъ о крестном знаменованіи*. В *Сказанія о Павле, епископе Коломенском* (сс. 3-12). Москва: Университетская типография.

87. Боплан, Гійом Левассер де. (1990). *Опис України*. Переклад Я. І. Кравця, З. П. Борисюк. Львів: Каменяр.

88. Булос ібн Аз-Заім (Павло Халебський). (1990). Подорож патріарха Макарія (Уривки). Переклад з араб. Я. Полотнюка. Дзвін, 9, 119-124.

89. Гомер (2006). *Іліада*. Переклад Бориса Тена. Харків: Фоліо.

90. Григорович-Барський, Василь (2000). *Мандри по Святих Місцях Сходу з 1723 по 1747 рік*. Пер. з давньоукр. П. Білоус. Київ: Основи.

91. Димитрий (Туптало), митр. (1839). *Внутренний человек (О молитве человека, уединившегося в клети сердца своего, поучаясь и молясь тайно*). В Димитрий Туптало, митр. Собрание сочинений (Т.1, с.147-158).

92. Димитрий (Туптало), митр. (1689-1705). *Книга житія святых* (4 т.). Київ: Типографія Києво-Печерської лаври.

93. Димитрий (Туптало), митр. (1784). *Летопись иже во святых отца нашего Димитрия, митрополита Ростовского, новоявленного чудотворца, сказующая вкратце деяния от начала миробытия до рождества Христова, собранная из божественных писаний, из различных хронографов и историографов греческих, славенских, римских, польских, еврейских и иных, с присовокуплением келейной летописи сего же святого чудотворца*. Москва.

94. Димитрий (Туптало), митр. (1745). *Розыск о расколнической брынской вѣрѣ, о ученій их, о дѣлах их, и изъявленіе, яко вѣра их неправа, ученіе их душевредно и дѣла их небогоугодна*. Москва.

95. Димитрий (Туптало), митр. (1848). *Поучение в неделю девятуюнадесять по Святом Духе*. В Димитрий Туптало, митр. *Собрание сочинений* (Т.2). Москва.

96. Іоанн Златоуст (1895-1906). *Творенія въ русскомъ переводе* (12 т.). СПб.: Санкт-Петербургская духовная академия.

97. Ким С. (2011). Проповедь Севериана, епископа Гавальского, из цикла гомилий о сотворении мира (CPG 4195). *Вестник Екатеринбургской духовной семинарии*, 2, 35–48.

98. Либаний. (2014). *Речи*. Перевод С.П. Шестакова. СПб.: Квадривиум.

99. Лихачев Д.С. (Ред.) (1965). Александрия. *Роман об Александре Македонском по русской рукописи XV века*. Москва-Ленинград: Наука.

100. Мещерская Е.Н. (1990). *Деяния Иуды Фомы*. Москва: Наука.

101. Мойсієнко В. М., Бондар Н. П. та ін. (Ред.). *Лікарство на оспалый оумыслъ чоловічїй* (3 т.). Житомир, 2017.

102. Никодим Святогорец, преп., Макарий Коринфский, свт. (2014). *Книга душеполезнейшая о непрестанном Причащении Святых Христовых Таин*. Ахтырский Свято-Троицкий мон.

103. Павел Алеппский. (2012). *Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века. Описанное его сыном архидиаконом Павлом Алеппским* (По рукописи Московского Главного Архива Министерства Иностранных Дел). Перевод с араб. Г. А. Муркоса. Москва: Общество сохранения литературного наследия.

104. Паисий Величковский, преп. (2006a). *Автобиография. Житие*. Москва: Св.-Троицкая Сергиева Лавра.

105. Паисий Величковский, преп. (2006b). *Послание к жителям Васильевского и Палехи*. В О. А. Родионов (Ред.). Преп. Паисий Величковский. *Полемические произведения, поучения, письма* (сс.49-90). Москва: Фонд «Наследие Православного Востока».

106. Паисий Величковский, преп. (2006c). *Премалое сочинение о крестном знамении*. В О. А. Родионов (Ред.). Преп. Паисий Величковский. *Полемические произведения, поучения, письма.* Москва: Фонд «Наследие Православного Востока».

107. Пустарнаков В.Ф. (Ред.). (1996). *Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. V Слово*. Москва: Эсхатос.

108. *Пчела* (1981). В *Памятники литературы Древней Руси. XIII век* (сс.486-519). Москва: Художественная литература.

109. Свенцицкая И.С. (1989). *Апокрифы древних христиан: Исследование, тексты, комментарии.* Москва: Мысль.

110. Свенцицкая И.С. (1980). *Тайные писания первых христиан*. Москва: Политиздат.

111. Сидоров А.И. (Пер.) (2003). Преп. Анастасий Синаит. *Избранные творения*. Москва: Паломник.

112. Сидоров А.И. (Пер.) (1996). Бл. Феодорит Кирский. *История Боголюбцев*. Москва: Православный паломник.

113. Сковорода Г. С. (2011). *Повна академічна збірка творів*. Харків: Майдан.

114. Сковорода Г.С. (1973). *Повне зібрання творів* (2 т.). Київ: Наукова думка.

БІБЛІОГРАФІЯ

115. Alexakis A. (2001). Was There Life beyond the Life Beyond? Byzantine Ideas on Reincarnation and Final Restoration. *Dumbarton Oaks Papers*, 55, 155-177.

116. Althusser L. (1978, July). The Crisis of Marxism. *Marxism Today*, 215-227.

117. Asikainen S. (2018). *Jesus and Other Men. Ideal Masculinities in the Synoptic Gospels*. Boston: Brill.

118. Bailey K.E., Staal H. (1982). The Arabic Versions of the Bible, Reflections on Their History and Significance. *Reformed Review*, 36 (1), 3-11.

119. Barclay, J. (2002). Paul's story: theology as testimony. In *Narrative dynamics in Paul: a critical assessment* (pp. 133-156). Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press.

120. Barjeau J. P. de (1898). *L'école exégétique d'Antioche*. Toulouse: Chauvin.

121. Barnard L. W. (1963). The Background of St.Ignatius of Antioch. *Vigiliae Christianae*, 17 (4), 193-206.

122. Barthes R. (1988). Semiology and Medicine. In *The Semiotic Challenge*. (pp. 202–213). New York: Hill and Wang.

123. Bartsch H.W. (1940) Gnostisches gut und Gemeindetradition bei Ignatius von Antiochien. Gütersloh : C. Bertelsmann.

124. Bauer K. (1919). *Antiochia in der ältesten Kirchengeschichte*. Tübingen: J.C.B. Mohr.

125. Baur C. (1912). Theodore of Mopsuestia. *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 14. New York: Robert Appleton Company.

126. Behr J. (2011). *The Case against Diodore and Theodore: Texts and Their Contexts*. Princeton Theological Seminary.

127. Bickerman E.J. (1949). "The Name of Chistians". *Harvard Theological Review*, 42, 109-124.

128. Blázquez M.J. M. (2008). La violencia religiosa cristiana en la Historia Eclesiástica de Sócrates durante el gobierno de Teodosio II y en la Historia Eclesiástica de Teodoreto de Cirro, *Gerión,* 26 (1), 453-490.

129. Bridge E. (2017). Christians and Jews in Antioch. In Mark Harding, Alanna Nobbs (Eds.), *Into All the World: Emergent Christianity in its Jewish and Greco-Roman Context*. (p. 208-236). Grand Rapids: Eerdmans.

130. Brands G. (2018). *Antiochia in der Spätantike. Prolegomena zu einer archäologischen Stadtgeschichte*. Berlin: De Gruyter.

131. Berndt M. (1975). *Die Predigt Dimitrij Tuptalos. Studien zur ukrainischen und russischen Barockpredigt*. Frankfurt: Peter Lang AG.

132. Brock S. P. (1997). *A Brief Outline of Syrian Literature*. Kattayam, India: St. Ephrem Ecumenical Research Institute.

133. Brogi Bercoff G. (2002). A Marginal Note on Marginal Notes. The Library of Stefan Javorskij. *Palaeoslavica*, 10 (1), 11 – 25.

134. Brogi Bercoff G. (1996a). Le epistole di Dimitri Tuptalo, Metropolita di Rostov. In *Що таке Україна? Che cos'ě Ucraina*? Venezia.

135. Brogi Bercoff G. (1996b). Maccheronismo, ibridismo, questioni di lingua e letteratura nella Rutenia del Seicento. В *Україна XVII ст. між Заходом і Сходом Європи*. Київ-Венеція.

136. Brogi Bercoff G. (2000). Mazepa, lo zar e il diavolo. Un inedito di Stefan Javorskij. *Russica Romana*, 7, 167—188.

137. Brogi Bercoff G. (2009-2010). Poltava 1709: A Turning Point in the History of Preaching. *Harvard Ukrainian Studies,* 31 (1/4), 205-226.

138. Brogi Bercoff G. (1998). Stefana Jaworskiego poezja polskojęzyczna. In *Contrubuti italiani al XII Congresso Internazionale degli Slavisti*. (pp.347—371). Napoli.

139. Brogi Bercoff G. (1992–93). The «Letopisec» of Dimitrij Tuptalo, the Metropolitan of Rostov, in the Context of Western European Culture. *Ricerche slavistiche*, 39-40, 293–336.

140. Brown P. (1998). The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity, 1971-1997. *Journal of Early Christian Studies*, 6 (3), 353-376.

141. Buchinger H. (2019). Festal Homilies and Festal Liturgies in Antioch and Constantinople: Innovation and Convention in John Chrysostom and Severian of Gabala, with Particular Attention to Their Epiphany Sermons. In J. Leemans, G. Roskam and J. Segers (Eds.), *John Chrysostom and Severian of Gabala. Homilists, Exegetes and Theologians*. (pp. 65-86). Leuven – Paris – Bristol: Peeters.

142. Bunge G. (1983). *Akedia. Die geistliche Lehre des Evagrius Pontikos*. Köln: Beuroner Kunstverlag.

143. Burghardt W.J. (1957). *The Image of God in Man according to Cyril of Alexandria*. Woodstock College Press.

144. Byers A.J. (2018). Johannine Bishops? The Fourth Evangelist, John the Elder, and the Episcopal Ecclesiology of Ignatius of Antioch. *Novum Testamentum*, 60 (2), 121-139.

145. Calvet-Sébasti M.-A. (2004). Miracles à Antioche d'après l'Histoire Philotée de Théodoret de Cyr. In B. Cabouret, P.-L. Gatier, C. Saliou (Eds.), *Antioche de Syrie: histoire, images et traces de la ville antique* (pp. 507-517). Lyon: Maison de l'Orient Méditerranéen / Paris: De Boccard.

146. Campbell W.A. (1934). Excavations at Antioch-on-the-Orontes. *American Journal of Archaeology*, 38 (2), 201-206

147. Canivet P. (1969). Catégories sociales et titulature laïque et ecclésiastique dans l'Histoire Philothée de Théodoret de Cyr. *Byzantion* 39, 209-250.

148. Canivet P. (1977). Introduction. In Théodoret de Cyr, *Histoire des moines de Syrie*. (*Sources Chrétiennes* 234) (pp. 9-123). Paris: Cerf, 1977.

149. Canivet P. (1958). Introduction. In Théodoret de Cyr, *Thérapeutique des maladies helléniques*, (*Sources Chrétiennes* 57). Paris: Cerf, 1958.

150. Canivet P. (1972). L'apôtre Pierre dans les écrits de Théodoret de Cyr. In J. Fontaine, C. Kannengiesser (Eds.), *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou* (pp. 29-46). Paris: Beauchesne.

151. Canivet P. (1964). La tradition manuscrite du Περὶ τῆς θείας ἀγαπῆς (recherche d'une méthode mathématique de classement des manuscrits et critique textuelle). *Byzantion* 34, 385-413.

152. Canivet P. (1977). *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr*. Paris: Beauchesne.

153. Canivet P. (1966). Le Περὶ ἀγάπης de Théodoret de Cyr, postface de l'Histoire Philothée. *Studia Patristica*, 7, 143-158.

154. Canivet P. (1961). Théodoret et le monachisme syrien avant le concile de Chalcédoine. In *Théologie de la vie monastique. Études sur la tradition patristique* (pp. 241-282). Paris: Aubier.

155. Carter R. (1962). Chrysostom's Ad Theodorum Lapsum and the Early Chronology of Theodore of Mopsuestia. *Vigiliae Christianae*, 16, 87-101.

156. Cassin B. (2013). *La nostalgie. Quand donc est-on chez soi?* Paris: Éditions Autrement.

157. Chryssavgis J., Hart D.B. et al. (2020). *For the Life of the World. Social Teaching of the* Ecumenical Patriarchate. Holy Cross Orthodox Press. Retrieved from https://www.goarch.org/social-ethos.

158. Chryssavgis J. (2016). *Bartholomew. Apostle and Prophet*. Nashville, TN: Thomas Nelson.

159. Corwin V. (1960). *St. Ignatius and Christianity in Antioch*. Yale University Press.

160. Davies W. D. (1962). *Christian Origins and Judaism (The Jewish People: History, Religion, Literature)*. London: Darton, Longman and Todd.

161. Des Places É. (1955). Le Platon de Théodoret: les citations des Lois et de l'Epinomis. *Revue des études grecques*, 68, 171-184.

162. Des Places, É. (1956). Le Platon de Theodoret: les citations du Phédon, de la République et du Timée. In *Studi in onore di Aristide Calderini e Roberto Paribeni*. (Vol.1, pp. 325-336). Milano: Casa Editrice Ceschina.

163. Devreesse R. (1948). *Essai sur Théodore de Mopsueste* (Studi e testi 141). Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana.

164. De Wet, C., Mayer W., eds. (2019). *(Re)Visioning John Chrysostom: New Theories and Approaches*. Leiden: Brill.

165. Smith W., Marindin G.E. (1890). *Dictionary of Greek and Roman Antiquities*. London: John Murray.

166. Donahue P.J. (1978). Jewish Christianity in the Letters of Ignatius of Antioch. *Vigiliae Christianae*, 32 (2), 81-93.

167. Downey G. *A.* (1961). *History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest*. Princeton University Press.

168. Duval Y. (1988). *Auprès des saints corps et âme. L'inhumation "ad sanctos" dans la chrétienté d'Orient et d'Occident du IIIe au VIIe siècle*. Paris: Études Augustiniennes.

169. Dysinger L. (2005). *Psalmody and Prayer in the Writings of Evagrius Ponticus*. Oxford University Press.

170. Eng D.E. (2018). The Antioch Assumption: Did Jews and Gentiles Actually Worship Together in Antioch? *Evangelical Review of Theology*, 42 (3), 268-279.

171. Entralgo, P. L. (1969). *Doctor and Patient*. World University Library.

172. Entralgo, P. L. (1970). *The Therapy of the Word in classical Antiquity*. New Haven: Yale University Press.

173. Ettlinger G.H. (Ed.). (1975). *Theodoret of Cyrus. Eranistes.* Oxford: Clarendon Press.

174. Fairbairn D. (2007a). Patristic Exegesis and Theology: The Cart and the Horse. *Westminster theological journal*, 69 (1), 1–19.

175. Fairbairn D. (2007b). The Puzzle of Theodoret's Christology: A Modest Suggestion. *Journal of Theological Studies,* 58 (1), 100-133.

176. Feodorov I. (2016). *Tipar pentru creştinii arabi: Antim Ivireanul, Atanasie Dabbās şi Silvestru al Antiohiei*. Brăila: Editura Istros a Muzeului Brăilei.

177. Feodorov I. (2018). New Data on the Early Arabic Printing in the Levant and Its Connections to the Romanian Presses. *Revue des études sud-est européennes*, 56 (1-4), 197-233.

178. Feodorov I. (2020). The Arabic Book of the Divine Liturgies Printed in 1745 in Iași by Patriarch Sylvester of Antioch. *Scrinium*, 16 (1), 158-176.

179. Fernández M. N. (1987). Teodoreto de Ciro y la lengua hebrea, *Henoch*, 9, 39-54.

180. Fernández M. N. (2003). Theodoret's Philological Remarks on the Language of the Septuagint, In G. Martínez (Ed.), *Jerusalem, Alexandria, Rome: Studies in Ancient Cultural Interaction in Honour of A. Hilhorst* (pp. 107-118). Leiden – Boston: Brill.

181. Ford D.C. (1996). *Women and Men in the Early Church. The Full Views of St. John Chrysostom*. South Canaan, PA: St. Tikhon's Seminary Press.

182. Frank G. (2007). From Antioch to Arles: Lay devotion in context. In A. Cassaday, F. Norris (Eds.), *The Cambridge History of Christianity* (Vol. 2, pp.531-547). Cambridge: Cambridge University Press.

183. Garnsey P. (1996). *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*. Cambridge University Press.

184. Gill C. (2013). Philosophical Therapy as Preventive Psychological Medicine. In *Mental Disorders in the Classical World* (pp. 339–360). Leiden – Boston: Brill.

185. Gonnet D. (2019). La providence chez Éphrem. *Pro Oriente*, 42, 315-326.

186. Grant R. M. (1962). The Apostolic Fathers' First Thousand Years. *Church History*, 31 (4), 421-429.

187. Greer R. A. (1966). The Antiochene Christology of Diodore of Tarsus. *Journal of Theological Studies NS*, 17, 327-341.

188. Griffith S. (1995). *Asceticism in the Church of Syria: The hermeneutics of Early Syrian monasticism*. Oxford University Press.

189. Griffith S. (1991). 'Singles' in God's service: thought's on the Ihidaye from the works of Aphrahat and Ephraem the Syrian. *The Harp*, 4, 145–159.

190. Grillmeier A. (1965). *Christ in Christian Tradition* (Vol. 1: *From the Apostolic Age to Chalcedon*). London: A.R. Mowbray & Co.

191. Grillmeier A. (1990). *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. Freiburg-Basel- Wien.

192. Graumann T. (2001). Väterzitate bei Theodoret, *Studia Patristica*, 37, 492-498.

193. Guillaume B. (2008). Les traductions latines anciennes de Jean Chrysostome: motifs et paradoxes. In S. Gioanni, B. Grévin (Eds.), *L'Antiquité tardive dans les collections médiévales: textes et représentations, VIe– XIVe siécle* (pp. 311–12). Rome, École française de Rome.

194. Guinot J.-N. (1995). *L'exégèse de Théodoret de Cyr*. Paris: Editions Beauchesne.

195. Hanson R.P.C. (1962).*Tradition in the Early Church*. London: SCM Press.

196. Hainthaler T. (2002). Die "antiochenische Schule" und theologische Schulen im Bereich des antiochenischen Patriarchats. In A. Grillmeier, T. Hainthaler (Eds.), *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* (Bd. 2.3, ss. 227-261). Freiburg im Breisgau / Basel / Vienna: Herder.

197. Harnack A. von. (1896). Antiochenische Schule. In *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* (B.1.). *Leipzig*.

198. Harnack A. von. (1901). *Diodor von Tarsus. Vier pseudojustinische Schriften als Eigentum Diodors nachgewiesen*. Leipzig: J.C. Hinrichs.

199. Harnack A. von. (1909). *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (B. 2). Tübingen: J. C. B. Mohr.

200. Harrison N. V. (2001). Women, Human Identity, and the Image of God: Antiochene Interpretations. *Journal of Early Christian Studies*, 9 (2), 205-249.

201. Hauerwas S. M., Jones L. G. (Eds.). (1997). *Why Narrative? Readings in Narrative Theology*. Eugene, Oregon: Wipf & Stock Publishers.

202. Hausherr I. (1982). *Penthos. The Doctrine of Compunction in the Christian East*. Kalamazoo, Michigan: Cistercian Studies.

203. Hays R. (1983). *The Faith of Jesus Christ: An Investigation of the Narrative Substructure of Galatians 3:1–4:11*. Chico: Scholars Press.

204. Hedde R., Amann E. (1933). Pélagianisme. In *Dictionnaire de Theologie Catholique* (Vol.12.1, pp. 675-715). Paris: Letouzey et Ané.

205. Hill R. C. (2005). Diodore of Tarsus as Spiritual Director. *Orientalia Christiana Periodica*, 71 (2), 413-430.

206. Horyacha M. (2012).*The Journey Within the Heart. The Dynamic Anthropology of Pseudo-Macarius* (dissertation). Catholic University of Leuven.

207. Hovorun C. (2014). Borders of Salvation: Reading Fathers with Russian Theologians. *Pro Oriente*, 37, 313-323.

208. Ivanov S.A. (1996). The Origin of the Oldest Slavic designation of Monk. В *Традиции и наследие христианского востока. Материалы международной конференции* (сс. 239-246). Москва: Индрик.

209. Jakobson R. (1939-1944). Saint Constantin et la langue syriaque, *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves*, 7,181-176.

210. Jones F. S. (1982). The Pseudo-Clementines: A History of Research. *The Second Century*, 2, 1-33, 63-96 (Parts 1-2).

211. Kauchtschischwili N. (1997). Tradizione religioza e sollecitazioni illuministe nella cultura russa del settecento. In A.Tachiaos, V. Pelin, N.Kauchtschischwili (Eds.), *Paisij, lo Starec* (pp. 27-43). Magnano: Ed. qiqajon.

212. Kavvadas N. (2012). Narsais Homilie "Über die Väter, die Lehrer Diodor von Tarsos, Theodor von Mopsuestia und Nestorios". *Sacris Erudiri* 51, 215-232.

213. Kazhdan A. (1990). Rus'-Byzantine Princely Marriages in the 11th and 12th Cent. In *Proceedings of the International Congress Commemorating the Millenium of Christianity in Rus'-Ukraine*. Cambridge (Mass.).

214. Kearney R. (2004). Strangers, Gods and Monsters, *Budhi*, 3, 83–101.

215. Keiser J.A. (2013). *The Sign of the Apostle: Galatians and the Poetics of Colonization*. Montreal: McGill University.

216. Kelly J. N. D. (1996). *Golden Mouth: The Story of John Chrysostom - Ascetic, Preacher, Bishop*. London: Duckworth.

217. Khomych T. (2014). The Concept of Salvation in *First Clement*. *Pro Oriente*, 37, 23-35.

218. Kihn H. (1866). *Die Bedeutung der Antiochenischen Schule auf dem exegetischen Gebiete.* Weissenburg: Meyer.

219. Kindiy O. (2008). *Christos Didaskalos: The Christology of Clement of Alexandria*. Saarbrücken: VDM Verlag Dr. Müller.

220. Kindiy O. (2014). Patrology, Ecology, and Eschatology: Looking Forward to the Future of the Planet by Looking Back to the Fathers of the Church. *Logos*: *A Journal of Eastern Christian Studies*, 55 (3-4), 303-327.

221. Kittel G. (1972). *Grande Lessico del Nuovo Testamento* (Vol.1). Brescia: Paideia.

222. Kobiščanov J. M. (1997). La radici famigliari di Pasij Veličkovs'ky. In A.Tachiaos, V. Pelin, N.Kauchtschischwili (Eds.), *Paisij, lo Starec* (pp. 97-114). Magnano: Ed. qiqajon.

223. Koltun-Fromm N. (2000). Sexuality and holiness: Semitic Christian and Jewish conceptualizations of sexual behavior. *Vigiliae Christianse*, 54, 375-395.

224. Kraeling C.H. (1932). The Jewish community at Antioch. *Journal of Biblical Literature,* 51,130–160.

225. Lai P.-W. (2013). The Imago Dei and Salvation among the Antiochenes: A Comparison of John Chrysostom with Theodore of Mopsuestia. *Studia Patristica,* 67 (15), 393-402.

226. Lakoff G., Johnson M. (1980). *Metaphors We Live By*. University of Chicago Press.

227. Leconte R. (1957). L'asceterium de Diodore. In *Mélanges bibliques rédigés en l'honneur d'André Robert* (pp. 531-536). Paris: Bloud & Gay.

228. Leech K. (2009). *Prayer and prophecy: the essential*. London: Darton Longman, & Todd.

229. Lemerle P. (1979). *The Agrarian History of Byzantium from the Origins to the Twelfth Century*. Galway University Press.

230. Liddell H.G., Scott R. (1996). *Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.

231. Liebeschuetz J.H.W.G. (1972). *City and Imperial Administration in the Later Roman Empire*. Oxford: Clarendon Press.

232. Liebeschuetz J.H.W.G. (2001). *Decline and Fall of the Roman City*. Oxford: Clarendon Press.

233. Littlewood A. R. (1999). The Byzantine Letter of Consolation in the Macedonian and Komnenian Periods, *Dumbarton Oaks Papers*, 53, 1–24.

234. Lourié B. (2015). Direct Translations into Slavonic from Syriac: a Preliminary List. In C. Diddi (Ed.), ΠΟΛΥΙΣΤΩΡ. *Scripta slavica Mario Capaldo dicata* (pp. 161-168). Москва—Рим: Индрик.

235. Lourié B. (2018). Syrian and Armenian Christianity in Northern Macedonia from the Middle of the eighth to the middle of the ninth century. *Materials in Archaeology and History of Ancient and Medieval Crimea*, 1, 461-476.

236. Lourié B. (2013). The Syriac Ahiqar, Its Slavonic Version, and the Reliccs of the Three Youths in Babilon, *Slověne*, 2 (2), 64-117.

237. Macina R. (1982-1983). L'homme à l'école de Dieu. D'Antioche à Nisibe: profil herméneutique, théologique et kérygmatique du mouvement scoliaste nestorien. *Proche-Orient Chrétien*, 32, 86-124, 263-301; 33, 39-103.

238. Manoussakis J.P. (2018). Dying to desire. Soma, sema, sarx and sex. In S. Horton, S.Mendelsohn et al. (eds.). *Somatic Desire: Rethinking Corporeality in Contemporary Thought* (pp. 117-137). Lanham: Lexington Books.

239. Manoussakis J.P. (2007). *God after Metaphysics. A Theological Aesthetic*. Bloomington: Indiana University Press.

240. Manoussakis J. P. (2016a). On St. Augustine's Body. The Conversion of Phenomenology, Psychoanalysis, and Theology. In E.R.Severson et al. (Eds.), *In the Wake of Trauma: Psychology and Philosophy for the Suffering Other*. Pittsburgh: Duquesne University Press, pp. 35-56.

241. Manoussakis J. P. (2016b). The Time of the Body: Sex, Liturgy, Eschatology. In M. Denischik (Ed.), *On Time: Philosophical, Theological, and Literary Accounts* (pp.31-49). Cambridge Scholars Publishing.

242. Marion J.-L. (2002). *Being Given: toward a phenomenology of giveness*. Stanford University Press.

243. Marzin, Élisée, hiéromoine. (2011). Cosmologie et christologie à Antioche et Alexandrie. *Proche-Orient Chretien*, 61, 6-33.

244. Maxwell J. (2006). *Christianization and Communication in Late Antiquity: John Chrysostom and his Congregation in Antioch*. Cambridge: Cambridge University Press.

245. Mayer W. (2006). Doing violence to the image of an empress: The destruction of Eudoxia's reputation. In H. Drake (Ed.), *Violence in Late Antiquity. Perceptions and Practices* (pp.205-213). London: Routledge.

246. Mayer W. (2012). John Chrysostom as Crisis Manager: The Years in Constantinople. In *Ancient Jewish and Christian Texts as Crisis Management Literature* (pp.129-143). T&T Clark International.

247. Mayer W. (2018). Loyalty and Betrayal: Villains, Imagination and Memory in the Reception of the Johannite Schism. In E. Anagnostou-Laoutides et al. (Eds.), *Dreams, Memory and Imagination in Byzantium*. Leiden: Brill, 249-264.

248. Mayer W. (2015a). Medicine in transition: Christian adaptation in the later fourth-century East. In G. Greatrex, H. Elton (Eds.), *Shifting Genres in Late Antiquity* (pp. 11-26). Farnham: Ashgate.

249. Mayer W. (2001). Patronage, Pastoral Care and the Role of the Bishop at Antioch. *Vigiliae Christianae*, 55 (1), 58-70.

250. Mayer W. (2020). Religious Violence in Late Antiquity: Current Approaches, Trends and Issues. In J. Dijkstra, Ch. Raschle (Eds.), *Religious Violence in the Ancient World: From Classical Athens to Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.

251. Mayer W. (2015b). Shaping the Sick Soul: Reshaping the Identity of John Chrysostom. In G.D. Dunn, W.Mayer (Eds.), *Christians Shaping Identity from the Roman Empire to Byzantium: Studies inspired by Pauline Allen*. Leiden: Brill.

252. Mayer W. (2008). The Making of a Saint: John Chrysostom in Early Historiography. In M. Wallraff, R. Brändle (Eds.), *Chrysostomosbilder in 1600 Jahren: Facetten der Wirkungsgeschichte eines Kirchenvaters* (pp. 39–59). Berlin.

253. Mayer W. (2015c). The Persistence in Late Antiquity of Medico-Philosophical Psychic Therapy. *Journal of Late Antiquity* , 8 (2), 337-351.

254. Mayer W. (2009). Welcoming the stranger in the Mediterranean east: Syria and Constantinople. *Journal of Australian early medieval association*, 5, 89-106.

255. McCollough C. T. (1984). *Theodoret of Cyrus as biblical interpreter and the presence of Judaism in the later Roman Empire*. (PhD thesis). Department of Theology Notre-Dame, Indiana.

256. McCrindle J. W. (1897). Introduction. In *Cosmas (Indicopleustes), an Egyptian Monk. The Christian Topography* (pp. i-xxvii). Cambridge Library Collection - The Hakluyt Society.

257. McGuckin J. A. (2000). Aliens and Citizens of Elsewhere: Xeniteia in East Christian Monastic Literature. In D. Smythe (Ed.), *Strangers to themselves: The Byzantine Outsider* (pp. 23–28). Aldershot: Ashgate.

258. McLeod F. G. (1973). *The Soteriology of Narsai. Exerpta ex dissertatione ad Lauream*. Roma.

259. McLeod F. G. (1999). *The Image of God in the Antiochene Tradition*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.

260. Meeks W.A., Wilken R.L. (1978). *Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era* (Sources for Biblical study). Scholars Press.

261. Montero R.A. (2017). *All Things in Common: The Economic Practices of the Early Christians.* Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers.

262. Morozov D.A. (2013). The Bible and Arabic Philology in Russia (1773–2011). In *Intellectual History of the Islamicate World* (Vol. 1, pp. 273–300). Leiden: Brill.

263. Morozova D.S. (2015). La riconciliazione nella chiesa: San Clemente Romano. In *Atti del XXII Convegno ecumenico internazionale di spiritualita ortodossa* (pp. 147-163). Comunita di Bose: Edizioni Qiqajon.

264. Morozova D.S. (2010). "One Air to Breathe": The Church and the Individual in the Macarian Writings. *Pro Oriente,* 35, 285-302.

265. Morozova D.S. (2019). Providence of God and Freedom of Man in Theodoret of Cyrrhus' *De providentia*. Between Pelagians and Augustinians. *Pro Oriente*, 42, 163-173.

266. Morozova D.S. (2014). Theodoret of Cyrus and Leo the Great: "In Different Languages" on the Same Salvation. *Pro Oriente,* 37, 245-257.

267. Moss G.S. (1967). Mental Disorder in Antiquity. In D. Brothwell, A.T. Sandison (Eds), *Diseases in Antiquity. A Survey of Diseases, Injuries, and Surgery of Early Populations.* Springfield, Ill: C.C. Thomas.

268. Moss Y. "From Syria all the Way to Rome": Ignatius of Antioch's Pauline Journey to Christianity. In M.R. Niehoff (Ed.), *Journeys in the Roman East: Imagined and Real* (pp. 409-422). Tübingen: Mohr Siebeck, 2017.

269. Moulard A. (1923). *Saint Jean Chrysostome, le défenseur du mariage et l'apôtre de la virginité.* Paris, Gabalda.

270. Murray R. (1975). *Symbols of Church and Kingdom: A Study in Early Syriac Tradition*. New York: Cambridge University Press.

271. Naidu A. J. (2012). *Transformed in Christ. Christology and the Christian Life in John Chrysostom*. Eugene, OR: Pickwick Publications.

272. Nassif B. (1996). 'Spiritual Exegesis' in the School of Antioch. In B. Nassif (Ed.), *New Perspectives on Historical Theology: Essays in Memory of John Meyendor*. Grand Rapids: Eerdmans.

273. Nathan G. (2002). *The Family in Late Antiquity. The Rise of Christianity and the Endurance of Tradition*. London: Routledge.

274. Niebuhr R. (1997). The Story of our Life. In Hauerwas S. M., Jones L. G. (Eds.), *Why Narrative? Readings in Narrative Theology.* Eugene, Oregon: Wipf & Stock Publishers.

275. Norman A.F. (ed.). (2000). *Antioch as a Centre of Hellenic Culture as Observed by Libanius*. Liverpool: Liverpool University Press.

276. Norris R.A. (2008). The apostolic and sub-apostolic writings. In F. Young, L. Ayres, A. Louth (Ed.), *The Cambridge History of Early Christian Literature* (pp. 11-19). Cambridge University Press.

277. Nussbaum M.C. (1994). *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton University Press.

278. O'Keefe J. J. (2000). "A Letter that Killeth": Toward a Reassessment of Antiochene Exegesis, or Diodore, Theodore, and Theodoret on the Psalms. *Journal of Early Christian Studies*, 8, 83–104.

279. Pamir H. (2015). Antioch Mosaics. *Actual archeology magazine*, 14, 62-73.

280. Pamir H. (2016). Excavations at and around the Hippodrome of Antakya. *News of Archaeology from Anatolia's Mediterranean Areas*, 14, 301 – 308.

281. Papadogiannakis Y. (2013). *Christianity and Hellenism in the Fifth-Century Greek East: Theodoret's Apologetics against the Greeks in Context*. Washington, D.C.: Center for Hellenic Studies.

282. Papadogiannakis Y. (2004). *Christian therapeia and politeia: The Apologetics of Theodoret of Cyrrhus Against the Greeks*. Princeton University Press.

283. Papp G. (2016). A "Dialogue" with Chrysostom about the Free Will in Calvin's Institutes. *Református Szemle*, 109 (2), 217-226.

284. Paribeni R. (1913). Sull'origine del nome Cristino. *Nuovo bulletino di archeologia cristiana*, 19, 37-41.

285. Paschke F. (1966). *Die beiden griechischen Klementinen-Epitomen und ihre Anhänge*. Berlin: Academie-Verlag.

286. Pelikan J. (2005). A Personal Memoir: Fragments of a Scholar's Autobiography. *Orthodoxy And Western Culture: A Collection of Essays Honoring Jaroslav Pelikan on His Eightieth Birthday*. Crestwood, NY: St.Vladimir's Seminary Press.

287. Pelikan J. (1961). *Shape Of Death. Life, Death And Immortality In The Early Fathers*. New York: Abingdon Press.

288. Perczel I. (2006-2007). Finding a Place for the *Erotapokriseis* of Pseudo-Caesarius: a new Document of sixth-Century Palestinian Origenism. *Aram Periodical*, 18-19, 49-83.

289. Perhai R. (2015). *Antiochene* Theoria *in the Writings of Theodore of Mopsuestia and Theodoret of Cyrus*. Minneapolis, Minnesota: Fortress Press.

290. Petit P. (1957). *Les étudiants de Libanius. Un professeur de Faculté et ses élèves au Bas-Empire*. Paris: Nouvelles Éditions Latines.

291. Petit P. (1955). *Libanius et la vie municipale à Antioche au IVe siècle après* J.-C. Thèse pour le Doctorat ès-Lettres. Paris: Nouvelle Éditions latines.

292. Podczeck, Otto. (1958). Die Arbeit am Alten Testament in Halle zur Zeit des Pietismus: Das Collegium Orientale theologicum A.H.Frankes. *Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg*, 7.

293. Pohle J. (1911). Pelagius and Pelagianism. In *The Catholic Encyclopedia. New York: Robert Appleton Company*. Retrieved at: http://www.newadvent.org/cathen/11604a.htm

294. Prigogine I. (1989). The philosophy of instability. *Futures*, 21, 396—400.

295. Puech A. (1891). *Un réformateur de la société chrétienne au IV^{e} siècle. St. Jean Chrysostome et les mœurs de son temps*. Paris: Hachette.

296. Quasten J. (1986). *Patrology* (Vol. 3). Westminster, MD: Christian Classics.

297. Rafeq A.-K. (1990). Public Morality in the 18th Century ottoman Damascus. *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée Année,* 55-56, 180-196.

298. Rambow. G. F. (2017). Theodore vs. the "Arians" and the Parable of Humanity's Creation: A Syriac Fragment of Theodore of Mopsuestia's Commentary on Genesis 1:26. *Journal of Early Christian Studies* 25 (2), 231-254.

299. Ramsey A. F. D. (1951). *Maurice and the Conflicts of Modern Theology: The Maurice Lectures,* 1948. Cambridge University Press.

300. Reuss J. (ed.) (1957). *Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche*. Berlin: Akademie-Verlag.

301. Ribolov S. (2017). The Relationship between Sin and Mortality in the History of Mankind: Insights from Theodore of Mopsuestia's Theology. In E. Bakalova, M. Dimitorva et al. (Eds.). *Medieval Bulgarian Art and Letters in a Byzantine Context* (pp. 267-293). Sofia: American Research Center in Sofia.

302. Ricoeur P. (1970). *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation* (The Terry Lectures Series). New Haven: Yale University Press.

303. Riddle M.B. (1886). Introductory Notice to the Pseudo-Clementine Literature. In *The Anti-Nicene Fathers* (Vol. 8, pp.69-71). Buffalo, NY: Christian literature company.

304. Rousseau P. (1998). The Identity of the Ascetic Master in the *Historia Religiosa* of Theodoret of Cyrrhus: a New Paideia? *Mediterranean Archaeology*, 11, 229-244.

305. Rylaarsdarm D. (2014). *John Chrysostom on Divine Pedagogy. The Coherence of his Theology and Preaching*. Oxford: Oxford University Press.

306. Sandwell I. (2007). *Religious Identity in Late Antiquity. Greeks, Jews and Christians in Antioch*. Cambridge University Press.

307. Sansterre J.-M. (1982). Les missionaries latins, grecs et orientaux en Bulgarie dans la seconde moitié du IXe siècle. *Byzantion,* 52, 375-388.

308. Schatkin M. (1987). *John Chrysostom as Apologist, with special reference to De incomprehensibili, Quod nemo laeditur, Ad eos qui scandalizati sunt, and Adversus oppugnatores vitae monasticae*. Thessaloniki: Patriarch. Hidruma Paterikon Meleton.

309. Schlier H. (1929). *Religionsgeschichtliche Untersuchungen ze den Ignatiusbriefen*. Gießen.

310. Schmid W. (1984). *Epicuro et l'epicureismo cristiano*. Brescia: Paideia

311. Schultze V. (1930). *Antiocheia*. Gütersloh.

312. Schweizer A. (1998). *The Mysticism of Paul the Apostle*. Johns Hopkins University Press.

313. Schwemer A.M. (2012). The First Christians in Syria. In M.F. Bird and J. Maston (Eds.), *Earliest Christian History: History, Literature, and Theology* (pp.429-456). Tübingen: Mohr Siebeck.

314. Sed N. (1965). Notes sur l'homélie 34 de Narsaï. *L'Orient Syrien*, 10, 511-524.

315. Sellers R.V. (1928). *Eustathius of Antioch and his place in the early history of Christian doctrine*. Cambridge University Press.

316. Sellers R.V. (1940). *Two Ancient Christologies. A Study in the Christological Thought of the Schools of Alexandria and Antioch in the Early History of Christian Doctrine*. London: Society for promoting Christian knowledge.

317. Serech J. (1951). Stefan Javorski and the conflict of the ideologies in the age of Peter I. *Slavonic and East Europe Review*, 30, 40-62.

318. Shepardson C. (2014). *Controlling Contested Places: Late Antique Antioch and the Spatial Politics of Religious Controversy*. University of California Press.

319. Shevchenko I. (1996). The Many Worlds of Peter Mohyla. In *Ukraine Between East and West* (pp. 164-86). Edmonton.

320. Shor A. M. (2011). *Theodoret's People. Social Networks and Religious Conflict in Late Roman Syria.* University of California Press.

321. Siegfried C.G.A. von. (1885). Michaelis, Johann Heinrich. In *Allgemeine Deutsche Biographie, herausgegeben von der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (B. 21, ss. 681–683). Leipzig: Duncker & Humblot.

322. Simonin D. H. (2003). La providence selon les Pères grecs. In *Theologische Realenzyklopädie* (B. 35, 941-960). De Gruyter.

323. Slee M. (2003). *The Church in Antioch in the First Century CE: Communion and Conflict*. London & New York: T & T Clark International.

324. Smith R.P., Smith J.P. (1957). *A Compendious Syriac Dictionary*. Oxford: Clarendon Press.

325. Smith W. A. (1875). *Dictionary of Greek and Roman Antiquities*. London: John Murray.

326. Sokoloff M. (2009). *A Syriac Lexicon*. Eienbraun, Gorgias Press.

327. Sorabji R. (2002). *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation.* Oxford University Press.

328. Stavrou M. (2013). Liberté et salut chez saint Augustin et saint Jean Cassien. *Pro Oriente*,37,161-179.

329. Sullivan F. A. (1956). *The Christology of Theodore of Mopsuestia*. Rome: Pontificia Università Gregoriana.

330. Syroyid D. (2015). Author and Authorship in Dymytriy Tuptalo's Lives of the Saints. *Kyiv-Mohyla Humanities Journal*, 2, 99-108.

331. Syščikova M. A. [М.Жгун]. (1997). Manoscritti paissiani nella bibliotekca dell'Academia delle scienze Russa. In A.Tachiaos, V. Pelin, N.Kauchtschischwili (Eds.), *Paisij, lo Starec* (pp.137-140). Magnano: Ed. qiqajon.

332. Taft R. (1993). *The Liturgy of the Hours in East and West. The Origins of the Divine Office and Its Meaning for Today*. Collegevile.

333. Tchentsova V. (2013). Les documents grecs du XVIIe siécle: piéces authentiques et piéces fausses. 4. Le patriarche d'Antioche Athanase IV Dabbâs et Moscou: en quête de subventions pour l'imprimerie arabe d'Alep. *Orientalia Christiana Periodica*, 1,173-195.

334. Tchentsova V. (2018). Miron Barnovschi-Movilă et la cour de Moscou: à propos des reliques de Saint Jacques le Perse. *Analele Putnei*, 14 (1), 265-284.

335. Thompsom J. (2008). *Theological Reflection*. London: SCM Press.

336. Thomson F. (1982). Chrysostomica paleoslavica. A preliminary study of the sources of the Chrysorrhoas (Zlatostruj) collection. *Cyrillomethodianum*, 6, 1-65.

337. Urbainczyk T. (2000). ‘The Devil Spoke Syriac to Me’: Theodoret in Syria. In S. Mitchell, G. Greatrex (Eds.), *Ethnicity and Culture in Late Antiquity* (pp. 253-265). London: Duckworth.

338. Vailland A. (1935). Les “letters russes” de la Vie de Constantine. *Revue des études slaves* 15, 75-77.

339. Van Nuffelen P. Boundless Ambition or a Friendship that Went Wrong? Narrating the Conflict between John Chrysostom and Severian of of Gabala. In J. Leemans, G. Roskam and J. Segers (Eds.), *John Chrysostom and Severian of Gabala. Homilists, Exegetes and Theologians* (pp.245-259). Leuven – Paris – Bristol: Peeters, 2019.

340. Voelke A.-J. (1993). *La philosophie comme thérapie de l’ãme: études de philosophie hellenistique*. Paris –Fribourg: Cerf - Éditions Universitaires de Fribourg.

341. Volp U. (2010). “That Unclean Spirit Has Assaulted You from the Very Beginning.” *Studia Patristica,* 47, 273-286.

342. Wallace-Hadrill D.S. (1982). *Christian Antioch. A Study of Early Christian Thought in the East*. Cambridge University Press.

343. Ware, Kallistos, metr. (2018). Foreword. *The Wheel,* 13-14 (*Being Human: Embodiment and Anthropology*).

344. Ware, Kallistos, bishop. (1986).The Hesychast Renaissance. In Ch. Jones et al. *The Study of Spirituality*. Oxford University Press.

345. Wayman B. D. (2013). *Prónoia and Diodore of Tarsus’ Theological Exegesis of Psalms 1-50*. Ph.D. dissertation, Saint Louis University.

346. Wolfskeel C. (1976). Some remarks with regard to Augustin’s conception of man as the image of God. *Vigiliae Christianae,* 30, 63-71.

347. Wolska-Konus W. (1968). Introduction. In Cosmas Indicopleustès. *Topographie chrétienne,* I (SC 141, pp. 15-252). Lyon: Éditions du Cerf.

348. Wright J. (2015). Between Despondency and the Demon: Diagnosing and Treating Spiritual Disorders in John Chrysostom's Letter to Stageirios. *Journal of Late Antiquity,* 8 (2), 352-367.

349. Wright N.T. (1992). *The New Testament and the People of God: Christian Origins and the Question of God*. Augsburg Fortress.

350. Zetterholm M. (2003). *The Formation of Christianity in Antioch: A Social-Scientific Approach to the Separation of Judaism and Christianity*. London: Routledge.

351. Zincone S. (1985). Il tema dell’uomo/donna immagine di Dio nei Commenti paolini a Genesi di areaantiochena (Diodoro, Crisostomo, Teodoro, Teodoreto). *Annali di storia dell’esegesi,* 2, 103-113.

352. Ζήσης Θ. (1971). Ἄνθρωπος καὶ κόσμος ἐν τῇ οἰκονομίᾳ τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν ἱερὸν Χρυσόστομον. Θεσσαλονίκη.

353. Абдуллаев Е. В. (2007). *Идеи Платона между Элладой и Согдианой*. СПб.: Алетейя.

354. Аверинцев С. С. (2003). «Богу ли жить на земле?» (3 Цар. 8:27): присутствие Вездесущего как парадигма религиозной культуры. *Труды отдела древнерусской литературы, 54,* 59-65.

355. Аверинцев С.С. (1996). Между «изъяснением» и «прикровением»: ситуация образа в поэзии Ефрема Сирина. В Аверинцев С.С. *Поэты* (сс. 43-97). Москва: Школа Языки русской культуры.

356. Аверинцев С.С. (2003). *Многоценная жемчужина*. К.: Дух і літера.

357. Аверинцев С.С. (2001). Слово Божье и слово человеческое. В *София-Логос*. *Словарь* (с. 816-831). К.: Дух і літера.

358. Аверинцев С.С. (2002). Солідарність поколінь як фактор громадянської свободи. *Дух і літера*, 9-10, 6-12.

359. Аверинцев С.С. (1991). Тысячелетие Крещения Руси. В М. Назаров (Ред.) *Русское зарубежье в год Тысячелетия Крещения Руси* (сс. 52–60). Москва.

360. Алексеев А.И. (2016). Образ «земного рая» в системе средневекового богословия. В *Духовная культура Древней Руси* (сс.36-49). Москва: Индрик.

361. Алфеев, Иларион, игумен. (2001). Преподобный Симеон Новый Богослов и православное Предание. СПб.: Алетейя.

362. Андия, И. де. Образ Адама-младенца у Иринея Лионского. В *Детство в христианской традиции и современной культуре* (сс. 103-120). К.: Дух і літера.

363. Арендт Х. (2008). *Люди за темних часів*. Київ: Дух і літера.

364. Аскоченский В. (1856). *Киев с древнейшим его училищем Академиею*. К.: Университетская типография.

365. Афанасьев Н. (2003). *Трапеза Господня.* Киев: Храм преп. Агапита Печерского.

366. Бажанов М.В. (1907). Св. Иоанн Златоуст и его пастырская деятельность в Антиохии. *Православный собеседник*, 2, 597-670.

367. Бартоліні М.Ґ. (2017). *Пізнай самого себе. Неоплатонічні джерела в творчості Г.С.Сковороди*. К.: Академперіодика.

368. Белке К. (2014) Коммуникации: мосты и дороги. В *Оксфордское руководство по византинистике*. Вып. 1. (сс. 301-314). Харьков: Майдан.

369. Белодед П. З. (1905). Свт. Иоанн Златоуст. В *Православная богословская энциклопедия* (Т.6). СПб.

370. Бенвенист Э. (1995). *Словарь индоевропейских социальных терминов*. Москва: Прогресс-Универс.

371. Беневич Г. И., Бирюков Д. С., Шуфрин А. М. (сост.). (2007a). *Прп. Максим Исповедник. Полемика с оригенизмом и моноэнергизмом*. СПб.: Изд-во СПбГУ.

372. Беневич Г. И. (Ред.). (2007b). *Преп. Максим Исповедник. Письма*. СПб.: Изд-во СПбГУ.

373. Беньямин В. (2000). О понятии истории. *Новое литературное обозрение*, 46, 81-90.

374. Берти В., Кантоне В. (2017). Новое об источниках миниатюр *Христианской топографии* Козьмы Индикоплова. *Вестник СПБГУ*, 62 (2), 244-254.

375. Бибихин В. (1998). *Узнай себя*. СПб.: Наука.

376. Блуменберг Г. (2000). Антропологічний підхід до сучасного значення риторики. В *Після філософії: кінець чи трансформація?* Київ: Четверта хвиля.

377. Бобрик М.А. (1988). Вопрос о первоязыке в славянской письменной традиции (постановка проблемы), *Вестник МГУ,* Серия 9, филология, 6, 32–38.

378. Болгарова М. (2007). Рецензія: Туптало Дмитро. Житія святих. Книга 1 (Львів: Свічадо, 2005). *Дух і літера*, 17-18, 528–531.

379. Болотов В.В. (1918). Лекции по истории Древней Церкви. Петроград: Третья государственная типография. (4 т.)

380. Бондар С.В. (2001). «Бджола» – унікальна пам'ятка філософсько-світоглядної думки Русі-України. Тисяча років української суспільно-політичної думки (Т.1, сс.553-574). Київ.

381. Брайчевський М. (1988). Утвердження християнства на Русі. Київ: Наукова думка.

382. Браунинг Р. (1958). Рабство в Византийской империи (600-1200). Византийский временник, 14, 38-55.

383. Брискина-Мюллер А. М. (2016). К вопросу о влиянии духа гуманизма и Просвещения на личность и труды воспитанника Киевской академии преподобного Паисия Величковского. *Труди Київської Духовної Академії*, 25, 249-264.

384. Брискина-Мюллер А.М. (2018). «Прилепися всею душою твоею чтению книжному!» Чтение – забытая категория аскетического богословия прп. Исаака Сирина, Григория Синаита и Паисия Величковского. *Богословский вестник*, 31, 93-122.

385. Брискина-Мюллер А. (2017). «Смотри за собой!» Мотив отказа в духовном руководстве в "Apophthegmata patrum". *Труды Киевской Духовной академии*, 27, 285-307.

386. Броджі-Беркофф Дж. (2006). Про гомілетику Стефана Яворського. *Київська Академія*, 2 – 3, 86 – 98.

387. Брюн С.Н. (2017). Исчезнувшие храмы Антиохии Великой. Опыт реконструкции памятника по письменным свидетельствам. *Панорама искусств*, 1, 101-121.

388. Бубер М. (1995). Я и Ты. В Мартин Бубер. *Два образа веры* (сс. 16-92). Москва: Республика.

389. Бубнов Н. Ю. (ред). (2006). *Памятники старообрядческой письменности*. СПб.: Русская симфония.

390. Булгаков, Макарий, митр. (1866). *История Русской Церкви* (Т.5.). СПб: Типография Ю.Бокрама.

391. Вдовина О. Я. (2004). До питання про використання Кирилом Туровським слова Іоана Золотоустого у «Слові про розслабленого». *Магістеріум*, 13, 9 – 12.

392. Вестель Ю. (2011). Библейский север и угаритская гора Цафон. Відновлено з http://esxatos.com/vestel-yuriy-bibleyskiy-sever-i-ugaritskaya-gora-cafon#_ftn4

393. Витвицький С. (1863). *Історичний нарис про гуцулів.* Львів.

394. Водько В.И. (2020). Еретические движения и секты в сироязычных провинциях Рима в первой половине V в. *Восточно Европейский Научный Журнал*, 54, 10-14.

395. Водько В.И. (2016). Письмо Прокла Константинопольского к Домну Антиохийскому как исторический источник. *Гілея: науковий вісник*, 112 (9), 7-12.

396. Воропай О. (1958). *Звичаї нашого народу.* (Т. 2). Мюнхен: Українське видавництво .

397. Гаврилик І. (2020) Антропологія Теодора Мопсуестійського та її вплив на сирійську богословську традицію. *Наукові Записки УКУ*, 7 (серія «Богослов'я»), 359-379.

398. Гаврилюк П. (2017). Георгий Флоровский и религиозно-философский ренессанс. Київ: Дух і літера.

399. Герасименко Н .В., Захарова А. В., Сарабьянов В. Д. (2009). Изображения святых во фресках Софии Киевской. [Часть II], *Искусство христианского мира*, 11, 208–256.

400. Глубоковский Н. (1890). *Блаженный Феодорит, епископ Кирский. Его жизнь и литературная деятельность*. (2 т.). Москва.

401. Говорун С.Н. (1998). *Движение колливадов в Греции, его связь с исихазмом и влияние на современную жизнь в Элладской Церкви*. Киев: КДАиС.

402. Говорун, Кирилл, архим. (2015). Экклезиология общения как общий язык церковных традиций. В *Общение-Communia-Koinonia: истоки, пути осмысления и воплощения* (сс.49-59). Київ: Дух і літера.

403. Говорун, Кирило, архім. (2019). *Політичне православ'я: доктрина, що розділяє Церкву*. Київ: Дух і літера.

404. Говорун, Кирило, архім. (2017). *Українська публічна теологія*. Київ: Дух і літера.

405. Гонтарук Л. (2017). Вплив церковнослов'янської мови на українську літературну мову XVI –першої половини XVII ст.: семантичний аспект (на матеріалі творів Даміана Наливайка). *Проблеми слов'янознавства*, 66, 192-210.

406. Горбенко В. (2017). *Теологічна герменевтика Ричарда Хейза* (дисертація). – Київ, 2017.

407. Горбік С. (2015). Переклад та видання творів святителя Іоана Золотоустого в Київській православній митрополії (XI-XVII ст.). *Волинський Благовісник*, 3, 87-94.

408. Горський В.С. (1993). *Нариси з історії філософської культури Київскої Русі (середина XII - середина XIII ст.).* Київ: Наукова думка.

409. Горський В. С. (1994). *Святі Київської Русі*. Київ: Абрис.

410. Горяча М. (2019). *Подороож у серці. Динамічна антропологія преподобного Макарія.* Львів: Український католицький ун-т.

411. Григоревский М. С. (1903). *Учение св. Иоанна Златоуста о браке*. (Магистерская диссертация). Архангельск.

412. Григорьев А. (1912-1913). *Повѣсть об Акирѣ Премудромъ*, Изслѣдованіе и тексты. Москва: Чтения в Обществе истории и древностей российских.

413. Григорьев А.Б. (2012). Загадки сочинения «Молоток на книгу *Камень веры*» [исследование и публикация]. *Филаретовский альмонах*, 8, 97-148.

414. Грисюк, Анатолій, митр. (1911). *Исторический очерк Сирийского монашества до половины VI-го века*. Киев: тип. АО «Петр Барский в Киеве».

415. Гукова С. Н. (1991). Естественнонаучные знания в палеологовский период. В *Культура Византии. XIII – первая половина XV в.* (сс. 361-375). Москва: Наука.

416. Гумбрехт Х.У. (2010). Присутствие в языке или присутствие, достигаемое вопреки языку? *Вісник Харківського національного університету ім. В.Н.Каразіна*, 904 (спецвипуск №1: *Койнонія)*, 75-88.

417. Гумбрехт Х.У. (2006). *Производство присутствия. Чего не может передать значение*. Москва: Новое литературное обозрение.

418. Гумилевский, Филарет, архиеп. (1847). Богослужение Русской Церкви домонгольского времени. *Чтения в Императорском обществе истории и древностей*, 7, 1-42.

419. Гуроян В. (2011). *Наследие рая. Размышления о садоводстве*. Київ: Дух і літера.

420. Гурьев П. (1890). *Феодор, епископ Мопсуестский* (магистерская диссертация). Москва.

421. Давыдов О. (2020). *Откровение любви. Тринитарная истина бытия*. Москва: ББИ.

422. Дворнік Ф. (2005). *Слов'яни в європейській історії та цивілізації*. Київ: Дух і літера.

423. Державин А. (1976). *Четии-Минеи* святителя Димитрия, митрополита Ростовского, как церковноисторический и литературный памятник. *Богословские труды*, 15, 61–145.

424. Джаксон Т.Н., Коновалова И.Г., Подосинов А.В. (ред.). (2009). *Древняя Русь в свете зарубежных источников*. Хрестоматия (Т. 3: *Восточные источники*). Москва: Русский фонд содействия образованию и науке.

425. Домановський А.М. (2004). Ранньосередньовічна візантійська "побутова" філософія етичної економіки. В *Археологія та етнологія Східної Європи* (Т. 4, сс.92-94). Донецьк: Донецький національний університет.

426. Домановський А., Файда О. (2011). Запоруки успіху. В *Історія Візантії. Вступ до візантиністики*. Львів: Апріорі.

427. Драбинко, Олександр, митр. (2018). *Українська Церква: шлях до автокефалії*. Київ: Дух і літера.

428. Драгоманов М. (1918). *Нові українські пісні про громадські справи*. Київ: П. Барський.

429. Дунаев А. (ред.). (2003). *Писания мужей апостольських*. Москва: Издательский Совет Русской Православной Церкви.

430. Дюрант В. (1997). *Жизнь Греции*. Москва: Крон-пресс.

431. Евдокимов П. (2011). *Таинство любви. Тайна супружества в свете Православного Предания*. Москва: Лепта Книга.

432. Єрмоленко В. (2020). *Плинні ідеології. Ідеї та політика в Європі XIX-XX століть*. Київ: Дух і літера, 2020.

433. Жаворонков П. И., Бугаевский А. В. (2003). Вавила. В *Православная энциклопедия* (Т.6, сс. 467-469). Москва.

434. Заболотный Е.А. (2015). Учение Диодора Тарсийского: Христология воплощения или вочеловечения? *Вестник ПСТГУ*, 5 (45), 38–46.

435. Заєць О. (2015). Бібліотека Київського Пустинно-Микільського монастиря: історія формування та сучасний стан. Наукові праці Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського, 42, 425-437.

436. Захара И. С. (1982). *Борьба идей в философской мысли на Украине на рубеже XVII—XVIII вв. (Стефан Яворский).* Київ: Наукова думка.

437. Захара І. С. (1991). *Стефан Яворський*. Львів.

438. Зизиулас, Иоанн, митр. (2006). *Бытие как общение. Очерки о личности и Церкви*. Москва: Филаретовский православно-христианский институт.

439. Ионайтис О.Б. (2002). «Киево-Печерский патерик»: становление новой христианской личности. В *Вопросы современной православной историко-богословской науки. Материалы IV научно-практической конференции* (сс. 26-29). Екатеринбург: Издательский отдел Екатеринбургской Епархии.

440. Ионайтис О.Б. (2001). Средневековая Русь: поиск Себя через Другого. *Декоративное искусство*, 4, 1-12.

441. Ионайтис О.Б. (2002). Традиции Иоанна Дамаскина в русской средневековой философии. В *Verbum*. Вып. 6. *Аристотель и средневековая метафизика* (сс.191-198). СПб.: Санкт-Петербургское философское общество.

442. Ионайтис О.Б. (2002). Традиции Иоанна Златоуста в философии Московской Руси. *София: Рукописный журнал ОРРФ*, 4. Відновлено з http://virlib.eunnet.net/sofia/04-2002/text/0403.html.

443. Ирмшер Й., Йоне Р. (1989). *Словарь античности*. Москва: Прогресс.

444. Ісаєвич Я. (2002).*Українське книговидання: витоки, розвиток, проблеми*. Львів: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича.

445. Каждан А. П. (1997). *Византийская культура*. СПб.: Алетейя.

446. Кагамлик С. (2008). *Архів Києво-Печерської лаври та Заповідника* (Вип. 1: *Предметно-тематичний покажчик*). Київ: Національний Києво-Печерський історико-культурний заповідник, ЦДІАК України.

447. Кагамлик С. (2014). Книжкові зібрання українських архієреїв ранньомодерного часу в європейському контексті. *Українознавство*, 17, 32-36.

448. Каутский К. (1990). *Происхождение христианства*. Москва: Политиздат.

449. Каптерев Н.Ф. (1888). Оправдание на несправедливые обвинения (Ответ Н.Ф. Каптерева профессору Н.И. Субботину). *Православное обозрение*, 8-9.

450. Карташев А.В. (2006). *Вселенские соборы*. Москва: Эксмо.

451. Карфикова Л. (2012). *Святитель Григорий Нисский. Бесконечность Бога и бесконечный путь к Нему человека*. Київ: Дух і літера.

452. Кассен Б., Сігов К., Васильченко А. (Ред.). (2009-2016). *Європейський словник філософій: лексикон неперекладностей* (4 т.).

453. Керн, Киприан, архим. (1950). *Антропология св. Григория Паламы*. Париж: YMCA-Press.

454. Киндий О. (2015). Богочеловеческая синергия Божьей филантропии и христианской в трактате Климента Александрийского *Quis dives salvetur*. В *Общение-Communia-Koinonia: истоки, пути осмысления и воплощения* (сс.168-177). Київ: Дух і літера.

455. Кіндій О. (2010). Трансформація європейської культури в ранньому християнстві. *Християнини і світ*, 3 (4), 8-11.

456. Ковалинский М.И. (1886). Жизнь Григория Сковороды, написання в 1794 г. в прежнем вкусе. *Киевская старина*, 16.

457. Кривошеин, Василий, архиепископ. (1996). Преподобный Симеон Новый Богослов. Нижний Новгород: Изд-во братства во имя св. князя Александра Невского.

458. Крылов А. (2016). «При поданной чрез посланников моих в Киеве оказии»: контакты свт. Димитрия Ростовского с Киевом и Черниговом в 1701-1709 гг. *Вестник ПСТГУ*, 5, 116-128.

459. Кулишер И. М. (1925). *Очерк экономической истории Древней Греции*. Ленинград: Сеятель.

460. Курбатов Г. Л. (1991). *Ранневизантийские портреты: К истории общественно-политической мысли*. Ленинград: Изд-во Ленинградского университета.

461. Ламбрехтс, Антуан, иеромон. (2009). Ярмарка драгоценных жемчужин Востока и Запада в проповеди св. Димитрия Ростовского. *Память и история: на перекрестке культур* (сс. 65-76). Київ: Дух і літера.

462. Ларионов, Диодор, мон. (2016). «Собранный воедино»: происхождение и изначальное содержание понятия «монах» на Востоке по памятникам II—IV вв. Часть II: Свидетельства сирийских источников. *Богословский вестник*, 20-21, 236-265.

463. Левинская И.А. (2008). *Деяния апостолов. Историко-филологический комментарий*. (2 т.). СПб.: Нестор-История.

464. Левінас Е. (1999). *Між нами: Дослідження думки-про-Іншого*. К.: Дух і літера.

465. Лезов С. (2009). Арамейские языки. В *Языки мира. Семитские языки* (сс. 414-496). Москва: Ин-т языкознания РАН.

466. Лезов С. (2009). Классический сирийский язык. В *Языки мира. Семитские языки* (сс. 562-626). Москва: Ин-т языкознания РАН.

467. Лосев А. Ф. (1975). *История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика*. Москва: Искусство.

468. Лосский В.Н. (1972а). Догматическое богословие. *Богословские труды*, 8, 131-183.

469. Лосский В.Н. (1972b). Очерк мистического богословия Восточной Церкви. *Богословские труды*, 8, 9-128.

470. Лукашевич Д.Д. (2007). Двоеперстие. В *Православна энциклопедия* (т.14, сс. 246-251). Москва: Православна энциклопедия.

471. Лурье В. М. (1996). Около Солунской легенды. В *Славяне и их соседи. Вып. 6: Греческий и славянский мир в средние века и раннее новое время: Сборник статей к 70-летию академика Геннадия Григорьевича Литаврина* (сс. 23-52). Москва: Индрик.

472. Лурье, Григорий, епископ. (2014). *Жития радикальных святых: Кирилл Белозерский, Нил Сорский, Михаил Новоселов*. Москва: Эксмо.

473. Лященко, Тихон, архиеп. (1913). *Св. Кирилл, Архиепископ Александрийский: Его жизнь и деятельность*. Киев: Типография И.И.Чоколова.

474. Майнарди А. (2012). *Slavia orthodoxa*. Литературная деятельность старца Паисия. В А.Майнарди. *Встреча с братом. Христианское предание между Востоком и Западом*. Київ: Дух і літера.

475. Макарій Симонопетрський, ієром. (2014) Житія святих, укладені на Святій Горі Афон. Синаксар. (Т.1). Київ: Дух і літера.

476. Макаров А. (1994). *Світло українського бароко*. Київ: Основи.

477. Малахов В.А. (2000). Здобуття мовчання (за матеріалами Києво-Печерського патерика). *Національний університет «Києво-Могилянська академія»: Наук. записки. Філософія та релігієзнавство*, 18, 29–31.

478. Малахов В.А. (2001). Христологічні мотиви у творчості Г. Сковороди. В *Образ Христа в українській культурі* (сс.104-115). Київ: Видавничий дім «Києво-Могилянська Академія».

479. Малахов В.А., Чайка Т.А. (1987). Слово и безмолвие в древнерусской культуре (к проблеме типологии). В *Человек и история в средневековой философской мысли русского, украинского и белорусского народов* (сс.98-111). Київ: Наукова думка.

480. Малинин В. (1901). *Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания: Историко-литературное исследование*. Киев: Типография Киево-Печерской Успенской лавры.

481. Мануссакіс Дж. П. (2012). Обіцянка Нового і тиранія Тотожного. *Сентенції*, 3, 121-138.

482. Мануссакис Дж. П. (2014). *Бог после метафизики. Богословская эстетика*. Київ: Дух і літера.

483. Мануссакіс Дж. П., Морозова Д. С. (2014). Інтерв'ю з Дж. П. Мануссакісом у Києві за день до презентації книги «Бог после метафизики». Відновлено з https://www.academia.edu/37943306/%D0%86%D0%BD%D1%82%D0%B5%D1%80%D0%B2_%D1%8E_%D0%B7_%D0%94%D0%B6._%D0%9F._%D0%9C%D0%B0%D0%BD%D1%83%D1%81%D1%81%D0%B0%D0%BA%D1%96%D1%81%D0%BE%D0%BC_%D1%83_%D0%9A%D0%B8%D1%94%D0%B2%D1%96_%D0%B7%D0%B0_%D0%B4%D0%B5%D0%BD%D1%8C_%D0%B4%D0%BE_%D0%BF%D1%80%D0%B5%D0%B7%D0%B5%D0%BD%D1%82

%D0%B0%D1%86%D1%96%D1%97_%D0%BA%D0%BD%D0%B8%D0%B3%D0%B8_%D0%91%D0%BE%D0%B3_%D0%BF%D0%BE%D1%81%D0%BB%D0%B5_%D0%BC%D0%B5%D1%82%D0%B0%D1%84%D0%B8%D0%B7%D0%B8%D0%BA%D0%B8_

484. Марголіна І. (2001). *Кирилівська церква в історії середньовічного Києва*. Київ.

485. Марру А.-И. (1998). *История воспитания в античности (Греция)*. Москва: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1998.

486. Маслов С. (1925-1929). Арабська Євангелія, видана коштом Мазепи в Алеппо 1708 р. В *Етюди з історії стародруків* (сс. 69-78). Київ.

487. Маслов С. И. (1914). *Библиотека Стефана Яворського*. Киев: Типография М. Т. Мейнандера.

488. Мейендорф И. (1985). *Введение в святоотеческое богословие*. New-York: R.B.R.

489. Мейендорф И. (2012). *Единство империи и разделения христиан. Церковь в 450-680 гг*. Москва: ПСТГУ.

490. Мейендорф И. (1974). О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в. *Труды отдела древнерусской литературы*, 19, 291-305.

491. Мещерский Н.А. (1956). К вопросу об изучении переводной письменности Киевского периода. *Ученые записки Карельского педагогического института*, 2 (1), 64-88.

492. Милтенов Я. (2013). *Златоструй: старобългарски хомилетичен свод, създаден по инициатива на български цар Симеон. Текстологическо и извороведско изследване*. София: Авалон.

493. Мильков В. В. (2010). Иларион. В *Новая философская энциклопедия. В четырех томах* (сс. 93-94). Москва: Ин-т философии РАН.

494. Мильков В.В. (2004). Космологические концепции и сведения в книжности Древней Руси. В *Древнерусская космология*. СПб.: Алетейя.

495. Мильков В.В. (2001). Религиозно-философское значение Шестоднева. В Баранкова Г.С., Мильков В.В., *Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского* (сс.15-297). СПб.: Алетейя.

496. Мильков В.В. (1996). Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского - общеславянский памятник богословско-философской мысли. В *Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. V Слово*. (сс.8-40). Москва: Институт философии РАН.

497. Моисеева С. А., О. В. Л., Габидзашвили Э. (2015). Леонтий, Ипатий и Феодул. В *Православная энциклопедия* (Т. 40, сс. 554-558). Москва: Православная энциклопедия.

498. Мойсієнко В. (2017). Перекладацька майстерність староукраїнського книжника. В *Лѣкарство на оспалый умисл чоловѣчій* (Т. 3, сс.6-22). Житомирський державний університеті м. І. Франка.

499. Морев И. (1904). *«Камень веры» митрополита Стефана Яворского, его место среди отечественных противосектантских сочинений*

и характеристические особенности его догматических воззрений. СПб: Типография «Артиллеристского журнала».

500. Морескини К . (2011). *История патристической философии*. М.: Издательство «Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина».

501. Морозов Д.А. (1992). «Арабское Евангелие Даниила Апостола (к истории первой арабской типографии на Востоке). *Архив русской истории,* 2,193-204.

502. Морозова Д.С. (2015a). Антиохийская школа и Киевская академия: общение через века. В *Общение-Communio-Koinonia. Истоки, пути осмысления и воплощения* (сс. 151-167). Київ: Дух і літера.

503. Морозова Д.С. (2013). Блаженный Феодорит Кирский: Голос антиохийской совести и свидетельство от всех концов земли. В*Свидетельство: традиции, формы, имена* (с.161-193). Київ: Дух и литера.

504. Морозова Д.С. (2014). Багатокореневі слова та багатокореневе мислення. В *Мова: класичне – модерне – постмодерне* (сс.111-120). Київ: Дух і літера.

505. Морозова Д.С. (2011). Джон Мануссакис об эстетике Бога (обзор книги *God After Metaphysics. A Theological Aesthetic*). *Вісник Харківського національного університету ім. В.Н.Каразіна*, 950 (2: спецвипуск *Койнонія*), 403-421.

506. Морозова Д.С. (2017a). Божа скинія: про один антіохійський образ людської гідності. В *Гідність. Довіра. Милосердя*. (сс.79-91). Київ: Дух і літера, 2017.

507. Морозова Д.С. (2020a). Боротьба візантійських шкіл в українській містичній антропології: Григорій Сковорода і Паїсій Величковський. *Мультиверсум,* 1 (1), 57-69.

508. Морозова Д.С. (2021). Гість. В *Європейський словник філософій. Лексикон неперекладностей.* К.: Діх і літера, 2021 [у друці].

509. Морозова Д.С. (2016). В мирі зі своїм тілом і в мирі з тілом Христа. Антіохійська перспектива. *Правда. Пам'ять. Примирення*. (сс.132-143). Київ: Дух і літера.

510. Морозова Д.С. (2015b). «Краснима летери» о святых Киевской академии: преп. Паисий Величковский и его библиотека. *Труди Київської Духовної Академії*, 23, 157-170.

511. Морозова Д.С. (2019). Сюжет пляски царя Давида в византийской патристической экзегезе. ხელისუფლება და საზოგადოება (ისტორია, თეორია, პრაქტიკა, 20, 145-156.

512. Морозова Д.С. (2015c). Преп. Никодим Святогорец и преп. Паисий Величковский о практике частого причащения. *Афонское наследие*, 1-2, 366-374.

513. Морозова Д.С. (2017b). Преп. Паїсий Величковський на перехресті богослужбових традицій XVIII ст. *Афонское наследие*, 5-6, С.286-300.

514. Морозова Д.С. (2010). *Тема людини та довкілля у візантійській аскетичній словесності* (дисертація). Київ.

515. Морозова Д.С. (2012) Точность богословия младенцев (по византийской гомилетике). В *Детство в христианской традиции и современной культуре* (сс.167-176). К.: Дух і літера.

516. Морозова Д.С. (2020). Український Золотоуст. Свт. Димитрій Туптало і антіохійська спадщина. *Філософська думка*, 1, 93-101.

517. Морозова Д.С. (2009). Упразняти (Καταργέω). *Європейський словник філософій. Лексикон неперекладностей* (Т.1, сс.547-551). Київ: Дух і літера.

518. Морозова Д.С., єп. Феодосій (Марченко). (2021). Евтаназія. В *Європейський словник філософій*. *Лексикон неперекладностей*. Київ: Дух і літера [у друці].

519. Муравьев А. (2015). Эфиопский Человек Божий. Заметки о сирийских влияниях в ранней эфиопской агиографии. *Вестник ПСТГУ*, 45, 47–60.

520. Огієнко, Іларіон. (1965). *Канонізація святих в Українській Церкві*. Вінніпег: Наша культура.

521. Осташ І. (2019). *Український Ліван*. Київ: Дуліби.

522. Неллас П. (2011). *Обожение. Основы и перспективы православной антропологии*. Москва: Никея.

523. Немировский Е.Л. (1974). *Начало книгопечатания на Украине: Иван Федоров*. Москва: Книга.

524. Нетудихаткін І. (2018). *Старожитня кухня Київських митрополитів: меню, рецепти та протоколи трапези XVII-XVIII ст*. Київ: Горобець.

525. Никитенко Н.М., Корниенко В.В. (2014). *Собор святых Софии Киевской*. Киев: НАНУ.

526. Никифоров М. В. (2007). Диодор. В *Православная энциклопедия*. (Т. 15, сс. 228-234). Москва: Православная энциклопедия.

527. Нікітенко Н.М. (1996) Херсонеська святиня і розпис Софії Київської. В *Проблемы археологии и истории Боспора* (сс. 93-95). Керч.

528. Нічик В.М. (2001). *Симон Тодорський і гебраїстика в Києво-Могилянській академії*. Київ: Видавничий дім "КМ Академія", 2001.

529. Нічик В.М., Хижняк З.І. (2000). Києво-Могилянська академія та українсько-німецькі культурні зв’язки. *Наукові записки КМА. Історичні науки*, 18,12-24.

530. Окара А. (1996). Паїсій Величковський та Григорій Сковорода у контексті духовної культури XVIII ст. В *Філософія. Історія культури. Освіта: Доповіді та повідомлення III Міжнародного конгресу україністів* (сс. 70-76). Харків: Око.

531. Павленко С. (2005). *Іван Мазепа як будівничий української культури*. Київ: Вид. дім "Києво-Могилянська акад.".

532. Панич О. О. (2007). *Розвідки з історії скептицизму в британо-американській епістемології*. Донецьк : ДонНУ.

533. Панченко К. А. (2004). Россия и Антиохийский патриархат: Начало диалога. В *Россия и Христианский Восток* (Вып.2-3, сс.203-221). Москва.

534. Пеликан Я. (2009). *Христианская традиция*. (5 т). Москва: Духовная библиотека.

535. Пелікан Я. (2010). *Виправдання традиції*. Київ: Дух і літера.

536. Пелікан Я. (2009). *Ідея університету: переосмислення*. Київ: Дух і літера.

537. Пелікан Я. (2015). *Ісус крізь століття*. Київ: Дух і літера.

538. Пелікан Я. (2011). *Кому ж належить Біблія? Історія Святого Письма крізь століття*. Київ: Дух і літера.

539. Пельтьє А.-М. (2016). *Християнство та жінки. Двадцять століть історії*. Київ: Дух і літера.

540. Пентковский А. (2002). Антиохийская литургическая традиция в IV-V вв. *Журнал московской патриархии*, 7, 73-87.

541. Петрова Ю. (2013-2014). Переклад Омеляна Пріцака унікального арабського манускрипту з його архіву. *Українська орієнталістика*, 7-8, 111–119.

542. Петрова Ю. (Ред.). (2015). *"Путешествие патриарха Антиохийского Макария". Киевский список рукописи Павла Алеппского*. Київ: Институт востоковедения им. А.Е. Крымского НАН Украины.

543. Петрова Ю. (2017). Рецензия на: Ioana Feodorov. Tipar pentru creştinii arabi: Antim Ivireanul, Atanasie Dabbās şi Silvestru al Antiohiei. (Brăila: Editura Istros a Muzeului Brăilei, 2016). *Вестник ПСТГУ*, 3 (53),137-145.

544. Пинес Ш. (2009). Иудеохристиане первых веков в свете нового источника. В Пинес Ш. *Иудаизм, христианство, ислам. Парадигмы взаимовлияния* (сс. 41 – 126). Москва: Мосты культуры.

545. Пиотровская Е. (2004).*«Христианская Топография Козьмы Индикоплова» в древнерусской письменной традиции*. СПб.: Дмитрий Буланин.

546. Подскальский Г. (1996). *Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988-1237 гг.)*. СПб.: Византинороссика.

547. Поляков, Леонид, иером. (1959). *Схиархимандрит Паисий Величковский и его литературная деятельность*. Москва.

548. Понырко Н. В. (2014). Димитрий Ростовский как автор «Розыска о раскольнической брынской вере». *Труды отдела древнерусской литературы*, 62, 34-42.

549. Пуцко В. (2003). Українські митці на початку XVIII ст. в Алеппо? *Студії з архівної справи та документознавства*, 10, 212-214.

550. Пуччі П. (2009). Доля. В *Європейський словник філософій. Лексикон неперекладностей* (Т. 1, сс.362-369). Київ: Дух і літера.

551. Райт Н.Т. (2013). *Новый Завет и народ Божий*. Черкассы: Коллоквиум.

552. Рендюк Т. Г. (2009). *Гетьман Іван Мазепа: українсько-молдовсько-румунські шляхи*. Чернівці: Букрек.

553. Рендюк Т. Г. (2010). *Гетьман Іван Мазепа – відомий і невідомий*... Київ: АДЕФ-Україна.

554. Родионов О. (2013). Прп. Паисий Величковский и колливады: новые свидетельства? В *Каптеревские чтения. Сборник статей* (Вып. 11, сс.17-29). Москва: РАН.

555. Рождественская Т.В. (1992). *Древнерусские надписи на стенах храмов: новые источники XI-XV вв*. СПб: Издательство Санкт-Петербургского университета.

556. Саврей В. Я. (2012). *Антиохийская школа в истории христианской мысли*. Москва: Издательство Московского университета.

557. Сагарда А.И., Сидоров А.И. (1998). Антиохийская богословская школа и ее представители. *Ученые записки Российского православного университета*, 3.

558. Саради Х. (2014). Большие и малые города. В *Оксфордское руководство по византинистике* (сс. 323-333). Харьков: Майдан.

559. Семенов В. (1893). Древняя русская *Пчела* по пергаментному списку. Сборник отделения русского языка и словесности, 54 (1), 1 — 444.

560. Сигов К.Б. (1991). Сковорода. *Символ*, 25, 343-358.

561. Сігов К.Б. (1994). Бубер і Чижевський: До аналізу утопії “Я – ти”. Філософська і соціологічна думка, 1-2, 74-82.

562. Сігов К.Б. (2006). Глаголєвська подорож зі студентами КДА до Єрусалима: топос єдності “двох Завітів”. *Київська академія*, 2-3, 220-228.

563. Сігов К.Б. (1997). Мутація “зовнішньої війни” і політична теорія Михайла Драгоманова. *Ї: Незалежний культорологічний часопис*, 7.

564. Сігов К.Б. (1998). Топоси європейського міфу: мова Риму, багатомовність Женеви, різномовлення Києва. *Дух і Літера*, 3-4, 125-137.

565. Сидоров А.И. (1996). Вступление. В *Блж. Феодорит Кирский. История Боголюбцев*. (сс.3-137). Москва: Православный паломник.

566. Сироїд Д. (2017). Тупталова редакція Житія святої Теклі. *Українське літературознавство*, 82, 89-97.

567. Сироїд Д. (2007). Жанр житія в «Четьїх-Мінеях» свт. Димитрія (Туптала). В *Дмитро Туптало у світі українського бароко: збірник наукових праць* (сс.42-49). Львів: Артос-Апріорі.

568. Скобцова, Мария, мон. (1992). Вторая евангельская заповедь. В Мария (Скобцова). *Воспоминания, статьи, очерки*. (Т.1, сс. 211-230). Paris: YMKA-Press.

569. Скубко Б. (2019). Мати Марія (Скобцова). Святість назустріч світу. В *Святість людського життя*. Луцьк: ВПБА.

570. Сліпушко О. (2001). *Тисяча років української суспільно-політичної думки* (Т.1). Київ: Дніпро.

571. Соболевский А. И. (1905). Иоанн Златоуст в русской письменности. В *Православная богословская энциклопедия*. (Т. 6, с. 941). СПб.: Петроград.

572. Сомин Н.В. (1996). *Отношение к частной собственности в трудах Иоанна Златоуста и в католическом социальном учении*. Відновлено з http://chri-soc.narod.ru/zlat_catol.htm

573. Спасский А.А. (1914). *История догматических движений в епоху Вселенских Соборов*. Сергиев Посад.

574. Статакопулос Д. (2014). Население, демография, заболевания. В *Оксфордское руководство по византинистике* (Вып.1, сс.315-322). Харьков: Майдан.

575. Сухова Н.Ю. (2012). «Арабская колония» в Киеве: студенты-сирийцы в Киевских духовныфх школах (конец XIX – начало XX в.). *Труди Київської духовної академії*, 17, 181-193.

576. Сюзюмов М.Я. (1960). К вопросу об особенностях генезиса и развития феодализма в Византи, *Византийский временник*, 17, 3-16.

577. Тахиаос А.-Э. (1987). Возрождение православной духовности старцем Паисием Величковским (1722-1794). В *Тысячелетие Крещения Руси.* Международная Церковная научная конференция «Богословие и духовность» (сс.260-266). Москва.

578. Тахиаос А.-Э. (2006). Предисловие. В Преп. Паисий Величковский. *Автобиография. Житие*. (сс.6-38). Москва: ТСЛ.

579. Уильямс Р. (2009). *Богословие В.Н. Лосского: Изложение и критика.* Київ: Дух і Літера.

580. Уиттоу М. (2014). Географический обзор. В *Оксфордское руководство по византинистике* (Т.1, сс.223-235). Харьков: Майдан.

581. Ульянов О.Г. (2011). Происхождение Остромирова Евангелия: к реконструкции древнейшего Устава на Руси. В *Кириллица. От возникновения до наших дней* (сс. 164-195). СПб: Алетейа.

582. Успенский Б. (1996). Почему дьявол может говорить по-сирийски? В Б. Успенский. *Избранные труды* (Т. 2: Язык и культура, сс.59-64). Москва: Школа Языки русской культуры.

583. Успенский, Порфирий, архим. (1876). Восток Христианский: Сирия. *Труды Киевской духовной академии*, 3.

584. Успенский, Порфирий. еп. (1877). *Первое путешествие в афонские монастыри и скиты архимандрита, ныне епископа Порфирия Успенского в 1846 году*. Киев: Типография Фронцкевича.

585. Ушкалов Л. (2017). *Ловитва невловного птаха: Життя Григорія Сковороди*. Київ: Дух і літера.

586. Федотов Г. (1931). *Святые Древней Руси*. Париж: Ymca press.

587. Фельми К.-Х. (2014). *Введение в современное православное богословие*. Москва: Свято-Филаретовский православно-христианский институт.

588. Фельми К.-Х. (2015). «Communio sanctorum» Вернера Элерта и евхаристическая экклезиология Иоанна Зизиуласа: плодотворное недоразумение. В *Общение-Communia-Koinonia: истоки, пути осмысления и воплощения* (сс.228-236). Київ: Дух і літера.

589. Филоненко А.С. (2010a.) Богословие общения и евхаристическая антропология. *Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна, 904* (Спецвипуск 1: Койнонія), 175–189.

590. Филоненко А.С. (2010b) «Производство присутствия» и новая культурная чувствительность: «нескромное предложение» Гумбрехта и его академические расширения. Койнонія. *Вісник Харківського національного університету ім. В.Н.Каразіна* , 904 (Спецвипуск 1: Койнонія), 49-74.

591. Філоненко О. (2018). *Присутність Іншого і вдячність: контури євхаристійної антропології*. Рівне : М. Дятлик.

592. Франко І.Я. (1896-1910). *Апокрифи і легенди з українських рукописів*. Львів: Наук. Т-во ім. Шевченка.

593. Франко І.Я. (1981). Відгуки грецької і латинської літератур в українському письменстві. В І.Я. Франко *Зібрання творів у 50-и томах*. (Т. 30, сс. 240 – 252). Київ: Наукова думка.

594. Флоренский П. (1993). *Иконостас.* Избранные труды по икусству. СПб.: Мифрил, Русская книга.

595. Флоровский Г. (1998). Антропоморфиты египетской пустыни. Ч. 1; Ч. 2: Феофил Александрийский и апа Афу из Пемдже. В Г. Флоровский. *Догмат и история* (сс. 303-310, 311-350). Москва.

596. Флоровский Г. (1933). *Византийские Отцы V-VIII вв*. Париж: YMCA-Press.

597. Флоровский Г. (2006a). *Византийские Отцы V-VIII вв*. Минск: Издательство Белорусского экзархата.

598. Флоровский Г. (2006b). *Восточные Отцы IV в*. Минск: Издательство Белорусского экзархата.

599. Флоря Б. Н. (1981). *Сказания о начале славянской письменности*. Москва: Наука.

600. Харвей А. (2014). Деревня. В *Оксфордское руководство по византинистике* (Вып. 1, сс. 334-340). Харьков: Майдан.

601. Хартадо Л. (2016). Великие ангелы как божественные посредники. В *Небесные посредники. Иудейские истоки ранней христологии*. (сс.74-98). Москва: Институт св. Фомы.

602. Хвостова К.В. (1998). Византинизм «оправдание жизни» (проблемы византийской цивилизации). *Византийский временник*, 55 (80), 5-15.

603. Хейз Р. (2011). *Отголоски Писания в посланиях Павла*. Черкассы: Коллоквиум.

604. Хижняк З.І. (Ред.). (2001). *Києво-Могилянська академія в іменах. XVII -XVIII ст.: Енциклопедичне видання*. Київ: Видавничий дім «КМ Academia».

605. Хоружий С.С. (2018). Другой – Чужой – Враг: Антропология замыкания и ненависти. *Фонарь Диогена: Международный антропологический журнал*, 3-4, 11-39.

606. Хоружий С.С. (2015). Общение и созерцание, исихазм и неоплатонизм: к взаимосвязи проблем. В *Общение-Communia-Koinonia: истоки, пути осмысления и воплощения* (сс.132-151). Київ: Дух і літера.

607. Хромець В. (2019). *Богословська освіта в Україні: релігійний і світський контекст*. К.: Дух і літера.

608. Чайка Т.О. (2008). Моральні домінанти давньокиївської агіографії (до реконструкції моральної свідомості Київської Русі). *Магістеріум. Історико-філософські студії*, 30, 36–52.

609. Чекаль А. (2014). Эпиграфика в сакральном и погребальном искусстве Пальмиры и Дура-Европос. В *«Византийская мозаика»: Сборник публичных лекций Эллино-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме* (Вып. 2, сс.102-120). Харьков: Майдан.

610. Ченцова В. (2020). *Киевская митрополия между Константинополем и Москвой*. 1686. Київ: Дух і літера.

611. Ченцова В. (2013). Первое путешествие Антиохийкого париарха Макария II Ибн аз-За'има в Москву (1652-1659): Контакты и конфликты. *Вестник ПСТГУ.* III: Филология, 5 (35), 116-130.

612. Ченцова В. (60-109). Писец Николай Армириот и Крест царя Константина: К истории связей Ватопедского монастыря с Россией в XVII веке. *Palaeoslavica*, 19 (2), 60-109.

613. Черноморец Ю. П., Бурега В. В. (2013). Патрология (раздел статьи «Киевская Духовная Академия»). В *Православная энциклопедия* (Т. 33, сс.127-132). Москва: Православная энциклопедия.

614. Чижевський Д. (1941). *Український літературний барок*. *Нариси*. Прага: Українське Історично-Філологічне Товариство.

615. Чижевський Д. (1943). *Українські друки в Галле*. Краків-Львів: Українське Видавництво.

616. Чорноморець Є.М. (2019). *Теоретичні основи християнсько-неоплатонічної естетики Максима Сповідника: історико-філософський аналіз* (автореф. канд. дис.). НПУ імені М.П. Драгоманова, Київ.

617. Чорноморець Ю.П. (2010). *Візантійський неоплатонізм. Від Діонісія Ареопагіта до Геннадія Схоларія*. Київ: Дух і літера.

618. Чорноморець Ю.П. (2007). Історико-філософська оцінка системи Максима Сповідника у працях С. Єпіфановича. *Мультиверсум. Філософський альманах*, 66, 227-240.

619. Чорноморець Ю. П. (2011). Максим Сповідник як філософ. Відновлено з https://risu.org.ua/article_print.php?id=40513&name=patristic&_lang=ua&

620. Чорноморець Ю.П. (2011) Необхідність пізнання традиції: Відповідь архімандриту Кирилу (Говоруну). Відновлено з https://www.religion.in.ua/main/bogoslovya/13801-neobxidnist-piznannya-tradiciyi-vidpovid-arximandritu-kirilu-govorunu.html

621. Чорноморець Ю.П. (2014). Християнський платонізм Григорія Сковороди. *Філософська думка*, 5, 88-97.

622. Чумаченко Б.М. (1996). Осінь античності як об'єкт історико-культурної реконструкції. *Культурологічні студії*, 1, 280-287.

623. Шафф Ф. (2011).*История христианской Церкви.* (Т. III: *Никейское и посленикейское христианство. 311-590 г. по Р.Х.*). СПб.: Библия для всех.

624. Шевченко І. (2001). Багатоликий світ Петра Могили. В *Україна між Сходом і Заходом* (сс. 175-198). Львів.

625. Шелер М. (1988). Положение человека в Космосе. В *Проблема человека в западной философии* (сс.31-95). Москва: Издательство «Прогресс».

626. Шохин В. К. (1988). *Древняя Индия в культуре Руси (XI — середина XV в.). Источниковедческие проблемы*. Москва: Наука.

627. Шумило С. В. (2010). *Князь Оскольд и христианизация Руси*. Київ: Дух і Літера.

628. Шумило С.В. (2015). *Прп. Паисий Величковский и Запорожская Сечь*. Київ: Институт афонского наследия.

629. Шухевич В. (1904). *Гуцульщина* (Т.4). Львів: НТШ.

630. Экземплярский В.И. (1912). Гр. Л.Н. Толстой и св. Іоаннъ Златоустъ въ ихъ взглядѣ на жизненное значеніе заповѣдей Христовыхъ. В *За что меня осудили?* (сс. 21-61). Киев: Товарищество И.Н. Кушнерев и Ко.

631. Эткинд А.М. (1993). *Эрос невозможного. История психоанализа в России*. СПб.: Гнозис.