

Серія II. — ЗАПИСКИ ЧСВВ — Секція I.
Series II. — ANALECTA OSBM — Sectio I.

ПАВЛО ЙОНАТАН ФЕДЮК

СВЯТИЙ ВАСИЛІЙ ВЕЛИКИЙ
I
ХРИСТИЯНСЬКЕ
АСКЕТИЧНЕ ЖИТТЯ

РИМ — 1978 — ТОРОНТО

PP. BASILIANI — VIA S. GIOSAFAT, 8 (AVENTINO)
00153 ROMA, ITALIA

ЗАПИСКИ ЧИНА СВ. ВАСИЛІЯ ВЕЛИКОГО (ЧСВВ)
ANNALS OF THE ORDER OF SAINT BASIL THE GREAT
СЕКЦІЯ — I — SECTION

Series II. - ANALECTA OSBM - ЗАПИСКИ ЧСВВ - Серія II.

SECTIO · I · SECTION

OPERA — WORKS

Vol. XXXIX

PAUL J. FEDWICK (FEDIUK)

ST. BASIL THE GREAT AND THE
CHRISTIAN ASCETIC LIFE

ROME — 1978 — TORONTO

Серія II. — ЗАПИСКИ ЧСВВ — Секція I.
Series II. — ANALESTA OSBM — Sectio I.

ПАВЛО ЙОНАТАН ФЕДЮК

СВЯТИЙ ВАСИЛІЙ ВЕЛИКИЙ
I
ХРИСТИЯНСЬКЕ
АСКЕТИЧНЕ ЖИТТЯ



РИМ — 1978 — ТОРОНТО

PP. BASILIANI — VIA S. GIOSAFAT, 8 (AVENTINO)
00153 ROMA, ITALIA

Ч. 12/77

Дозволяється друкувати.

Торонто, 29-го квітня 1977.

† І С И Д О Р, Єпископ

The Basilian Press — 286 Lisgar Street

Toronto, Ontario, Canada M6J 3C9

ВАСИЛІАНСЬКОМУ ЧИНОВІ
СВ. ЙОСАФАТА В 1600-РІЧЧЯ
СМЕРТИ СВЯТОГО ВАСИЛІЯ ВЕЛИКОГО

присвячує —

А в т о р

ВІД ВИДАВНИЦТВА

Св. Василій Великий (330-379) у своїй особі поєднував прикмети глибокого віруючого християнина з прикметами висококультурного гуманіста. 1979 р. увесь християнський і культурний світ буде вшановувати 1600-річчя від дня його смерті. Також "Записки ЧСВВ" хочуть причинитися до відзначення цього ювілею, між іншим, виданням праці д-ра Павла Й. Федюка.

Ця праця — це перша свого роду джерельна студія історичного розвитку Василієвого аскетичного ідеалу. Хоч роджений по другому боці Чорного Моря, в Каппадокії, сьогоднішня Туреччина, Василій Кесарійський ніколи не був чужим українському народові. Його твори й ідеї, зв'язані зі зорганізованим аскетичним життям, прийшли в Україну майже в тому самому часі, що й християнство. Св. Теодосій Печерський в одинадцятому сторіччі присвоїв собі Василієвий ідеал спільного аскетичного життя, відкидаючи еремітизм, власне якого св. Антоній Печерський приніс в Україну із Атосу, а який у пізніших часах став переважаючою основою московського монашества. Василієва Літургія та його твори, зокрема його ГЕКСАЕМИРОН — проповіді на "шостидневі" створення світу — були широко вживані й читані в Україні від ранніх часів. Також у різних так званих БДЖІЛКАХ кружляло багато уривків із Василієвих писань, що збагачували українську літературу й духовість. Та вже чи не найбільше св. Василій проявлявся і діяв між українським народом через своїх духовних синів, Отців Василіян. Хоч праця д-ра Федюка кінчиться роком 1617-тим, власне часом, коли то Василіянський Чин св. Йосафата був оформлений Митрополитом В. Рутським і св. Йосафатом Кунцевичем, вона недвозначно вказує на те, що Чин ОО. Василіян виводить свої головні засади — любови до Бога, до Церкви й до Народу — від самого св. Василія.

Вживаючи історично-наукової методи д-р Федюк позитивно оцінює не тільки тяглість, але й історичну відмінність різних форм аскетичного життя у християнстві. Щоб це краще насвітлити, він правильно присвячує багато місця Василієвому поняттю харизми. Слово харизма дуже часто виступає в сучасній літературі, але,

на жаль, у відхиленому значенні, зокрема на окреслення тільки чогось небувалого й надзвичайного як глосолалії (говорення незрозумілими мовами), молитви в захваті, і т. д. Так св. Павло, як і св. Василій, який іде за св. Павлом, під харизмою розуміли життя набагато ширше й приступніше; вони його вживали, щоб описати просте явище служіння Христові, Його Церкві й нашим ближнім. Таким способом слово харизма розтягається для опису й зображення всього християнського життя, оживленого ласкою і дією Св. Духа, відзначаючись передусім найбільше тим, що вимагає керувати не себелюбними цілями, але добром загалу. Саме таку програму безкорисної любови до других намагався св. Василій зреалізувати в своїх аскетичних спільнотах, надаючи їм кінoviaльно-суспільної форми, власне ідеї, якої, хоч у зовнішньо-змінених обставинах, дотримуються і стають її носіями кожнораз українські Василіяни св. Йосафата.

ВИДАВНИЦТВО ОО. ВАСИЛІЯН

УЖИВАНІ СКОРОЧЕННЯ

- В** **Відповіді (Малого Аскетикону в перекладі Рґфіна)**
- ГП** **Грецька патрологія Міня**
- КВ** **Коротші відповіді (давніше знані як **Коротші правила**)**
- ЛП** **Латинська патрологія Міня**
- МП** **Моральні правила**
- ОВ** **Обширніші відповіді (давніше знані як **Ширші правила**)**

ВСТУПНИЙ РОЗДІЛ:

ПОЧАТКИ СПІЛЬНОГО АСКЕТИЧНОГО ЖИТТЯ В ЦЕРКВІ

Свого часу вчені дослідники виводили початок спільного (кіновіяльного) аскетичного життя від еремітичного (аскетичного життя на самоті; пустелі¹). Згідно з цією думкою, перші ереміти в Єгипті удались на пустелю після Константинового миру 313 р., зриваючи всякі стосунки з "офіційною" Церквою. Допіру потім, поволі, вони стали збиратись біля харизматичних духовних провідників, створюючи перші напів-пустельні громади. Пахомій згодом надав їм кіновіяльної форми, яку пізніше удосконалив св. Василій²). На жаль, така реконструкція занадто спрощує дійсні факти. Історична дійсність виглядає набагато складнішою. Вона також трохи менше прозора.

Перш за все традиційна теза, що Єгипет це колыска християнського монашества, не видержує навіть найбільше стриманої критики. Сьогодні виглядає майже певним, що монашество під різними формами появилось сливе одночасно в кількох місцевостях як спонтанний вияв живучости й сакраментального життя місцевих Церков Сходу. Ще задовго до появи єгипетського монашества проквітали по різних місцевих громадах Сирії, Персії, Каппадокії і, правдоподібно, теж Африки, різні аскетичні рухи, з яких пізніше постало монашество. Монаший чи перед-монаший характер цих рухів становить ще до сьогодні невияснену проблему, хоч в більшості в ній ідеться не стільки про суттєві розбіжності, скільки про суперечку за терміни й

¹) Перша частина цього розділу становить доволіно пристосований переклад статті венецианця о. Арманда Вейе, яка появилася французькою і англійською мовами, ARMAND VEILLEUX, "La théologie de l'abbatiate cénobitique et ses implications liturgiques", *La vie spirituelle*, **Supplément 21** (1968) 351-393; "The Abbatial Office in Cenobitic Life", *Monastic Studies* 6 (1968) 3-43. Всі відсилки в нашому розділі є до англійського тексту.

²) Таку інтерпретацію постанови монашества можна знайти в більшості підручників церковної історії з початку нашого сторіччя.

слова³). В суті речі сьогодні є малосумнівним, що еремітичне життя розвинулось від кіновіяльного, а не навпаки. На цьому місці ми коротко накреслимо історію цього процесу, зупиняючись зокрема на Церквах Сходу⁴).

1. Первісний енкратизм

Кожний, хто сьогодні збирається студіювати еволюцію первісного аскетичного руху в християнстві до тих інституціональних форм, яких він набрав в четвертому й п'ятому сторіччях, мусить зауважити, що на початку той рух мав форми, які, хоч взаємно себе доповняли і на себе впливали, все таки різнились між собою. Перша форма знаходилась у юдео-християнському енкратизмі — аскетичному русі, який відзначався особливо практикою повздержности (грецьке слово **енкратеїя** означає повздержність, поміркованість). З нього постали перші спільноти аскетичні так міського, як і пустельного типу. Друга форма складалась з катехитичних шкіл, а також з окремих осередків біля міст, де кандидати до пустельного життя побирали своє знання духовного життя. З них виходили звичайно пустельники, ереміти.

Перше — про юдео-християнські Церкви, з яких розвинулось властиве монашество. Перші християни, які приналежали до цих Церков, зложених переважно з навернених до християнства ізраїльтян, відзначались особливим нахилом до практикування повздержности. Вони зокрема практикували у високому ступені убожество, а теж повздержність від їжі і подружніх стосунків. Останнього вони навіть домагались як умовин до прийняття хрищення. Проф. Артур Веебус виказав існування таких спільнот в Едессі й Острогені приблизно 100 р.⁵).

Недавно о. Жан Грібомонт довів повну правовірність енкратичного руху, якого пізніше скомпромітували різні еретики. Цей самий автор теж доказав, що цей аскетичний рух не

³) Етимологічно слово "монах" означає "самітника", "пустельника". Так його розуміє Василій у **Третій обширнішій відповіді**, і тому його уникає у відношенні до своїх учнів. Своїх аскетів Василій звичайно називає "християнами". Однак елемент відокремлености, чи то від суспільства, чи від себе, міститься в кожному аскетичному русі й практиці. Звідси слова "аскет", "монах" можна вважати за тотожні.

⁴) Про розвиток монашого життя на Заході дивись А. ВЕЙС, **цитована стаття**, сторінка 18 і наступні, або OWEN CHADWICK, **John Cassian**, 2nd ed., Cambridge 1968.

⁵) A. VOEOEBUS, **History of Asceticism in the Syrian Orient**, 2 vols., Louvain 1958, 1960.

обмежувався тільки, як проф. Веебус думав, до християнських спільнот в Арамеї; на думку Грібомонта, до нього теж належали Євстахій Севастійський і Василій Кесарійський⁶). Зі свого боку Арманд Вейе думає, що підо впливом юдео-християнського енкратизму постав теж Пахомієвий аскетизм. На підтвердження своєї думки Вейе звертає увагу на загальне поширення в Єгипті апокрифічної літератури, якої авторами були прихильники енкратичної науки⁷).

2. Сини й доньки союзу

Біблійне поняття союзу, заповіду⁸) лягло в основу первісної юдео-християнської духовости в Сирії. Особливою популярністю воно втішалось у четвертому сторіччі завдяки писанням Афраата (помер перед 350) й Єфрема (306-373), та таким творам, як **Книга про Ступені**⁹) й численним **Актам мучеників**. В усій цій літературі сильно засвідчене існування однієї інституції, яка носила назву "Синів і доньок заповіду або союзу". Ця установа складалася з численних громад аскетів, які належали до різних місцевих Церков і жили в тісній злучці з сакраментальною та ієрархічною установами Церкви. Саме з цих громад самочинно й природно розвинулося в даних країнах аскетичне життя кіновіального руху. Як о. Грібомонт слушно зауважує: "Найбільш позитивний вклад східнього християнства до монашої перед-історії лежить саме тут, а не в дивацтвах тих людей, що жили дикою травою, або в тих анахоретах-волокитах, що жили як звірі, або в стовпниках чи інших диваках повдержности"¹⁰).

Веебус, щоправда, намагався доказати, що еремітизм був первісною формою сирійського монашества, — і навіть, коли пізніше кіновітизм туди зайшов, він був опрокинутий деякими еремітичними колами¹¹). Однак, як Едмунд Бекк зауважує, Єфрем у своїх ранніх творах ніколи не згадує про анахоретів.

⁶) JEAN GRIBOMONT, "Le monachisme au sein de l'Eglise en Syrie et en Cappadoce", *Studia monastica* 7 (1965) 7-24, esp. pp 12-16.

⁷) A. VEILLEUX, *La liturgie dans le cénobitisme pachomien au IVe siècle*, Diss., Rome 1967.

⁸) По-сирійськи "кеяма".

⁹) По-латині **Лібер градуум**. Дивись видання М. КМОСКО, **Сирійська патрологія**, III, Лювен 1926.

¹⁰) **Стаття цитована** вгорі, заввага 6, сторінка 17.

¹¹) ARTHUR VOEOEBUS, "Sur le développement de la phase cénobitique et les réactions dans l'ancien monachisme syriaque", *Recherches de science religieuse* 47 (1959) 401-407.

Натомість він говорить про них у своїх пізніших писаннях, з 364-373 рр.¹²). Грїбомонт думає, що сирійські пустельники, які в другій половині четвертого сторіччя відлучились від місцевої Церкви, були під впливом єгипетського ерemitизму.

В кожному разі навіть допускаючи за Веебусом, що кїновїтизм у Сирїї був пізнішим від ерemitизму, то стає зовсім певним, що сирійський кїновїтизм історично незалежний від ерemitизму, бо він постав з первісного між-церковного аскетизму, знаного під назвою "Синів і доньок заповіту". При тому теж треба сказати, що найдавніша форма кїновїтизму виникла з потреби взаємовідносин між членами місцевої Церкви, які у високому ступені практикували аскетичне життя. Дїйсність цієї взаємности була так сильно вкорїнена в конституцію цієї кїновїтальної форми аскетизму, що вона сама, навіть без настоятеля, була спроможна утримати її перед розкладом. Цї аскети теж як і всї інші християни, перебували під звичайною і безпосередньою юрисдикцією місцевої церковної ієрархїї, з якою вони, як о. Олаф Гендрїкс виказав, намагалися завжди вїрно співпрацювати¹³).

3. Пахомїєві кїновїї

Хоч Пахомїєве монашество розвинулось незалежно від сирійського, про якого була мова вище, воно так само як і сирійське було сперте на юдео-християнських зразках. Аскети так одного, як і другого покрою вважали свої аскетичні обїти, свїй "союз" з Богом, за продовження і завершення обїтниць св. хрищення.

Зразу слід запримїтити оригїнальність Пахомїєвих спїльнот і їх відмінність від інших напів-пустельних громад, які проквітали в Нижчому Єгипті. Такі скупчення анахоретів, звичайно, поставали довкола якогось визначнішого пустельника, якого уважано за спїльного духовного батька. Сам Пахомїй¹⁴) спочатку належав до однієї такої напів-пустельної громади, яка

¹²) EDMUND BECK, "Asketentum und Moenchtum bei Ephraem", II **monachesimo orientale** (Orientalia Christiana Analecta, 153), Roma 1958, pp 341-362.

¹³) OLAF HENDRIKS, "L'activitė apostolique des premiers moines syriens", **Proche Orient chretien** 8 (1958) 3-25.

¹⁴) Святий Пахомїй (около 290-346) жив і працював у Єгипті. Він був раніше вояком поганином. Навернений до християнства 313 р., став одним з найвизначніших організаторів кїновїтального життя в Церкві. Про його аскетичну систему в порівнянні з Василїєвою дивись нижче, Розділ IV-ий. Про Пахомїєвого вчителя Палемона, крім імени, нічого іншого не відомо.

була під проводом Палемона. Однак у своїй концепції аскетичного життя Пахомій у багатьох зглядах відрізняється від свого духовного вчителя і наставника.

Так для своїх життєписців, як і для своїх перших учнів, Пахомій це основатель, засновник "койнонії"¹⁵).

Найбільшою славою і заслугою Пахомія це те, що він "був засновником спільного-кіновіяльного життя", а теж те, що через нього Бог "зробив відоме апостольське життя для всіх тих, що бажають наслідувати апостолів"¹⁶). Наступники Пахомія про ніщо більше так не дбали, як про те, щоб ця єдність по його койноніях була збережена. Горсієсіус (?—390), коли побачив, що він був неспроможний зберегти цю єдність, відважився навіть зректися свого уряду найвищого настоятеля в користь Теодора. А Теодор, перебираючи уряд настоятеля, благав монахів, щоб вони не забули отого чоловіка, Пахомія, через якого їх "численна спільнота сталась одним тілом і однією душею"¹⁷).

Тим способом однією з найбільш притаманних прикмет Пахомієвої громади було те, що вона була не тільки збираниною людей, згуртованих довкола харизматичного монаха, але й правдивою койнонією, спільнотою братів. Ця характеристика дуже добре представлена в одній пораді самого Пахомія: "Якщо хто приходить до брами монастиря з наміром відректися світу і, щоб бути зарахованим до братів... нехай він стане одне з братами"¹⁸).

Ця койнонія, ця односердечність, яка мала за ціль віддзеркалити порядок, що існував у первісній ерусалимській громаді, не полягала тільки в якомусь чисто духовному братерстві. Вона

¹⁵) Найближчим українським відповідником грецького слова "койнонія" це мабуть "взаємність", "обопільність", "братерська спільність", або "причастя". Порівняй латинський вираз "коммуніо", англійський "коммюніон", вживаний на означення евхаристійного причастя, інтимної злуки з Богом через Ісуса Христа.

¹⁶) Лист Теодора про Великдень, в А. BOON, *Pachomiana latina*, Лювен 1932, сторінки 105-115; Другий катехизис Теодора, в Л. Т. LEFORT, *Oeuvres de saint Pachome et de ses disciples*, Лювен 1956, сторінка 38, рядок 15 і наступні. Відносно ідеалу християнської койнонії як найбільш характеристичної риси Пахомієвого монашества, дивись Н. ВАСИТ, "Pachome et ses disciples", *Théologie de la vie monastique*, Ligugé 1961, pp. 39-71: A VEILLEUX, *op. cit.*, p. 12, notes 27-28.

¹⁷) **Богаїрічне життя святого Пахомія**, параграф 194, в Л. Т. LEFORT, *Les vies coptes de saint Pachome et de ses premiers successeurs*, Лювен 1943, сторінка 212.

¹⁸) **Порада**, число 49, в А. БУН, цитована праця (заввага 16), сторінки 25-26.

була чимсь багато більш конкретним. Кожний, хто вступав до монастиря, ставив себе до цілковитої служби іншим. Згідно з традиційним поняттям уряду в перших віках Церкви, Пахомій уважає свій уряд настоятеля за службу іншим. В цьому огляді він був неуступчивий, особливо, коли його учні хотіли йому приписати якусь гідність. Із самого початку Пахомій бачив істоту монашества в обопільній службі. Цим пояснюється той факт, що, коли він приготував своїх перших учнів до аскетичного життя, він сам виконував усі найнижчі послуги, твердячи, що "вони ще не дійшли до того стану, щоб могли служити один одному"¹⁹). Саме оце поняття служби пояснює Пахомієве розуміння уряду і послуху, а теж саму внутрішню побудову його "домів" і "монастирів".

Тож слід сказати, що Пахомієвий кіновітизм є не тільки організацією отого способу життя, що вже існував між аскетами на пустелі, де все залежало від волі настоятеля, але теж є спробою відтворення отого життя, що існувало в первісній ерусалимській громаді, хоч не в такій високій мірі як сирійський і каппадокійський кіновітизми. Те життя теж побудоване на тому аскетизмі, що вже існував по багатьох місцевих Церквах. Головною мірою Пахомієвий кіновітизм є койнонією, тісною злукою братів. В ньому роля настоятеля високо поважана, але його покликання є внутрішньою справою братства, спертою більше на взаємній пошані, ніж на ієрархічній авторитеті. Такої поведінки важко знайти кращий опис, ніж той, що його сам Пахомій подав на своєму смертельному ложі: "Глядіть, я відходжу до Господа, який створив усе; тому, що він сам зібрав нас усіх разом, щоб ми могли повнити його волю, ви мусите зійтися всі разом і рішити, кого ви бажаєте мати за свого батька"²⁰).

4. Міські й пустельні школи духовости

Рука-в-руку з цією кіновіальною традицією, між еремітами розвивалась нова форма монашої спільноти, яку ми називаємо "міською" і "пустельною" школою духовного життя. На цьому місці ми тільки скажемо кілька слів про цю традицію.

Як Павло Теваїський (? — ок. 340), так і Антоній Єгипетський (251-356), при кінці третього сторіччя пішли на пустелю самі. Але з досвіду швидко показалося, що хто хотів піднятися

¹⁹) Дивись Л. Т. ЛЕФОР, цитована праця (заввага 17), сторінка 26, рядки 20-24; інші відсилки в А. ВЕЙС, цитована стаття (заввага 1), сторінка 13, заввага 34.

²⁰) Т. Л. ЛЕФОР, цитована праця (заввага 17), сторінка 49, рядки 1-5.

тяжких трудів пустельного життя, той мусів найперше набрати певного знання і досвіду від якогось заправленого аскета. Такий аскет у давнину носив назву "старшого-старця" (гр. "пре-світерос") або "авви" (батька). Він звичайно передавав своїм учням підставові правди про духовне життя і дбав про їх вишкіл. В деяких місцевостях ці духовні вчителі були неприхильно наставлені до науки; а в деяких вони сприяли певній інтелектуальній освіченості своїх учнів.

Найславнішою такою школою духовного життя у другому й третьому сторіччях була Олександрія. Між її провідниками ми подибуємо Пантена (? — ок. 190), Клима Олександрійського (150-215), а також славнозвісного церковного богослова і письменника Орігена (185-254), якому владика Димитрій (189-232) поручив приготування кандидатів до хресту.

В цій школі "дідаскалейон" учні побирали не тільки інтелектуальне формування, але також навчалися правд християнського життя. Зі своїми колегами й учнями Оріген правдоподібно провадив своєрідне кінновіальне життя, зосереджене довкола спільного читання і завчання св. Письма. Один з найкращих знавців Орігена, Генрі Крузел, так описує виховну методику Орігена: "У вихованні своїх учнів Оріген поступав, наче той добрий рільник, який мусить працювати на неродючій і неплодній землі: він прочищує її з терня, підтинає занедбане дерево, нащеплює культивовані гілки на дику оливку. Це виховання обіймало так моральний, як і інтелектуальний рівені. Воно було скероване на викорінення пристрастей, фальшивих переконань, пересудів, і взагалі поглядів, що не мали стійкої основи"²¹).

Хоч, як ми вище згадали, Оріген провадив зі своїми учнями певного роду спільне життя, то зв'язок між ним і його учнями не був постійний, а тільки тимчасово-переходовий. Люди приходили до тієї школи, щоб тільки завчити духовне ремесло; опісля вони знову поринали в самоту, щоб у свою чергу стати тимчасовими вчителями і провідниками інших. Деякі "градуанти" з таких шкіл пустельного життя займали відповідальні становища в Церкві, інші просто поверталися назад на світ.

У таких школах послух служив тільки для аскетичної цілі. Вчитель намагався нагнути, а то навіть зламати сваволі свого учня. Якщо його авторитет був абсолютний, то не тому, що він посідав певну харизму, щоб виражати Божу волю. Учень приймав його тільки з наміром, щоб виробити себе; він зовсім добровільно підкорявся владі старця. Якщо цей старець навіть

²¹) HENRI CROUZEL, "Origène, précurseur du monachisme", *Théologie de la vie monastique*, Ligugé 1961, p. 21.

носив назву батька, то втім не було ніякої подібності між ним і церковним ієрархом. Цей титул носили всі вчителі і катехити Олександрії. Як Клим Олександрійський зауважує: "Ми кличемо батьками тих, що виховали нас у релігії"²²).

ЗАКІНЧЕННЯ

Ми коротко переглянули історію розвитку аскетичного життя на християнському Сході. Як ми бачили, в його еволюції можна розрізнити дві головні тенденції, які хоч часто себе доповняли і взаємно на себе впливали, то все таки початково були незалежні. Вони спричинились до постання двох форм аскетичного життя. Перший з цих рухів складався з обопільності, койнонії, яку члени даної місцевої церкви взаємно проявляли між собою. В ньому швидко виникла потреба настоятеля як осередку єдності в шуканні за Богом, особливо, коли ця форма аскетичного руху досягла певного ступеня організації. Ця форма кінновітизму була в основному та сама між "Синами і доньками заповіту", так у Персії, як і Сирії, у Пахомія, у Єгипті, і, як це незабаром побачимо, в Євстатія і Василя, в Понті й Каппадокії.

Майже в тому самому часі, коли цей рух став набирати інституційної форми, виникнув новий рух, скерований радше до самотнього способу життя. Аскети цього типу стали шукати за пустелею. Але ці анахорети²³) швидко стали відчувати потребу харизматичних провідників, які могли б дати їм допомогу в їх аскетичних подвигах. В цей спосіб виникнув на пустелі новий тип монашої спільноти, побудованої на взір міських катехитичних шкіл.

Мимходом слід тут згадати, що із злуки цих двох аскетичних форм виникнуло західне монашество. Що найважливіше це те, що обидві ці форми однаково ставились до церковної ієрархії. Свого часу було модним уважати первісне монашество за сепаратистичний рух, який нібито постав з опозиції до "установленої" Церкви²⁴). Таке пояснення очевидно слід ува-

²²) Stromata I, 1, 1.

²³) Як ереміт, так і слово анахорет є грецького походження. Обидва означають майже те саме — тих, що живуть на пустелі. Дослівно "ереміт" це "пустельник", а "анакорет" — "відлюдник".

²⁴) З давніших церковних письменників таке пояснення можна прочитати, між іншими, в Івана Кассіяна. Кассіян, який пише около 424 року, виводить початки монашества в його зорганізованій формі вже від апостольських часів. Його версія така: Спочатку всі христия-

жати за переборщення. Немає сумніву, що де-не-де було тертя між єпископами й монахами. Але в загальному, під час третього й четвертого сторіч, стосунки між монашеством і церковною ієрархією були дуже добрі. Монахи признавали єпископів за своїх батьків, як це зрештою робили всі інші християни. Якщо вони вживали супроти своїх монаших наставників таких біблійних метафор як "пастир" чи "батько", то вони ніколи не утотожнювали ролі своїх настоятелів з установленим по Церквах правопорядком, де єпископи-священники рядили Церквами.

ни жили тим життям, що тепер живуть монахи. Але, коли згодом в наслідок масових навернень поган, первісна ревність і запал (ентузіязм) стали послабляти, не тільки вже між рядовими християнами, але й між провідниками церковних громад, — єпископами й священниками, — тоді одна частина "ліпших" християн зірвала всякі зв'язки з так званою офіційальною Церквою, і стала провадити окремий рід життя досконалішого, правдивого євангельського (**КАССІАН, Конференція 18-та, 5**). Подібно Кассіян пояснює ініціативу святих Антона й Пахомія Єгипетських, начебто монаше життя було не тільки відокремленням від світу, але й від Церкви, що очевидно незгідне з історичною правдою. Воно правда, що з так званим Константиновим миром 313 роком, Церква до певної міри "зісвітчилась" і християнська ревність, особливо від того часу, почала остигати. Щоб у цьому переконатись, вистачить прочитати гомілії Отців Церкви або такий добрий підручник історії Церкви як Монсенйора Людовика Дюшен (в різних мовах). Однак такого полемізуючого, войовничого характеру походженню монашества не можна беззастережно приписувати як це робить Кассіян.

РОЗДІЛ І.

СВЯТИЙ ВАСИЛІЙ ВЕЛИКИЙ І ЙОГО ДОБА

1. Життя і хронологія писань святого Василія Великого

Літературна спадщина святого Василія Кесарійського, яка обіймає чотири томи **Грецької Патрології Міня**²⁵), була останніми часами предметом старанних і джерельних студій, що охоплювали, вже то саму рукописну традицію Василієвих писань (зовнішню критику), вже то їх літературно-стилістичну вартість (внутрішню критику). Завдяки саме таким сумлінним працям, деякі твори, що в минулому вважалися за Василієві, сьогодні відкидаються як неавтентичні²⁶), інші знову були йому привернені, як наприклад **Десята й Одинадцята гомілія на Гексамерон**. Понижчий спис охоплює роки 329/330-379, і включає згадку всіх автентичних писань Василія Великого із зазначенням приблизної дати їх написання²⁷). Підкреслюємо, що багато дат тільки приблизні. Коли йдеться про листи, то тому, що в них міститься багато біографічних даних про святого Василія, а теж тому, що вони немало світла кидають на церковні події з четвертого сторіччя, подаємо, крім імени особи, до якої вони писані, теж їх короткий зміст. Листи числяться за поряд-

²⁵) Томи, 29, 30, 31, 32, даліше в їх цитуванні ми вживаємо прийнятого скорочення **ГП**, із зазначенням даного тому й колонки.

²⁶) Читач знайде список неавтентичних творів Василія в нашому Додатку І.

²⁷) Джерела, на яких наше справлене датування Василієвих писань спирається, будуть подані в нашій англійській праці, PAUL J. FEDWICK, *The Church and the Charisma of Leadership in Basil of Caesarea*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1979. Дивись також у Бібліографії: M. AUBINEAU, J. BERNARDI, M. BESSIERES, H. DOERRIES, J. GRIBOMONT, W. D. HAUSCHILD, H. LIETZMANN, F. LOOFS, P. MARRAN, G. L. PRESTIGE, M. RICHARD, E. SCHWARTZ, L. S. N. TILLEMONT.

ком, який займають у виданні Міня²³). Цей порядок сьогодні не дійсний, бо завдяки новішим дослідям, багато листів Василя або не були ним написані, або були писані в іншому часі. Те саме стосується порядку його гомілій. Хоч цей порядок не відповідає хронологічній появі Василієвих писань, проте з практичних причин мусимо його додержуватися, поки не вийде нове критичне видання всіх його творів.

329/330

Святий Василій Великий приходить на світ у Кесарії Каппадокійській (сьогоднішня Кайсері, Туреччина) із заможних і християнських батьків. Його батько Василій Неокесарійський, за професією софіст, походив з Понту, а мати Еммелія з Каппадокії. Крім Василя вони привели на світ дев'ятеро інших дітей, з яких найвизначніші: Свята Макрина Молодша, святий Григорій Ніссійський і святий Петро Севастійський. У короткому часі після народження Василя, родина переходить жити до своєї вілли в Аннесі, Понт. Великий вплив на виховання Василя має його бабуня по батькові Макрина Старша.

330

Цісар Костянтин переносить столицю римської імперії з Риму до Константинополя (Візантії, Царгороду), над Босфором.

337

Смерть імператора Костянтина. Правління державою перебирають його сини, — Констанцій на Сході, і Констанс на Заході.

341/342

В пафлагонському місті Гангра збирається синод єпископів, щоб розглянути справу Євстатія Севастійського та його аскетичного руху. Про постанови цього собору ми говоримо далі в цьому розділі (число 4).

341/343

Десь у цих роках, після смерти батька, Василій переїжджає з Аннесі до Кесарії на дальші студії. Стрічає Григорія Назіянського (329-389).

²³) ПП 32, колонки 220-1112. Найкраще нове видання це YVES COURTONNE, *Saint Basile: Lettres*, 3 vols. Paris: Les Belles Lettres, 1958. 1961, 1965. Однак, хоч текст Куртонна добрий, його хронологія і заваги дуже не критичні.

346/351

Василій побирає вищі науки в Константинополі.

350

Констанс вбитий; від 353 року Констанцій стає самотнім імператором.

350/351

Василій їде до Атен на науку реторики. Там застає свого друга Григорія Назіанзького.

352

Василієвий брат, Навкратій, покидає свою реторичну кар'єру, щоб стати аскетом поблизу Аннесі.

353/354

Василій, мабуть, переписується з Аполінарієм Лаодікейським (310-390). Нічого з цієї переписки не заховалось; тільки Василій про неї згадує в своєму **Листі 223**.

355

Перед літом і перед приїздом майбутнього цесаря Юліана Відступника (332-363) до Атен, Василій повертається додому, до Понту. Мабуть, також коротко вчить реторики в Кесарії, Каппадокії.

356

В Кесарії єпископ Діянній уділяє Василієві таємну Хрищення і поставляє його в четця. "Навернений" до аскетизму Євстатієвого типу, Василій вибирається в експлораційну подорож на Полудне. Відвідує і познайомлюється з монашими скупченнями в Сирії, Месопотамії, Келесирії, Палестині й Єгипті. В Олександрії, де його затримує недуга, одержує листа від Євстатія, якому зараз відписує.

Лист 1: до Євстатія філософа (мабуть, Євстатія монаха, тобто Євстатія Севастійського). Розказує Василій про своє безугавне шукання за Євстатієм: з Атен до Кесарії, з Кесарії до Антіохії та Єгипту. Але в той час Євстатій уже був у Персії. Нарікає на лиху долю.

357

Василій повертається зі своєї подорожі на Полудень і в Аннесі віддається суцільно аскетичному життю. Теж його мати

Еммелія і сестра Макрина, разом із слугами, провадять життя посвячене аскетизмові, по другому боці ріки Іріс. Десь у цьому часі Навкратій гине у випадку.

357/358

До часу Василієвого побуту в Аннесі, мусимо віднести наступні листи, які зі свого боку вказують на те, що Василій, навіть живучи на уєдиненні, не переставав мати зв'язків з різними людьми.

Лист 3: Висказує своє признання для Кандидіяна, що незважаючи на своє високе становище, живе скромно й не занедає науки. Просить його помочі проти якогось рільника, який нібито, щоб одержати назад гроші, позичені одному слугі Василія, тепер, коли той помер, нічого не сказавши нікому, пограбував маєтки Василія.

Лист 4: Дякує Василій Олімпієві за прислані дарунки.

Лист 5: Потішає Нектарія, якому помер самотній син.

Лист 6: В тій самій справі пише до Нектарієвої дружини: "Нічого дивного в тім, коли те, що було смертне, померло". Всім керує Боже Провидіння.

Також у цьому часі, як чтець, Василій виконує душпастирську службу в Понті.

358/359

Григорій Назіанзький повертається з Атен до Назіанзу, де якийсь час вчить реторику. Василій запрошує його до Аннесі; Григорій вагається. Листи не збережені.

359

Василій товаришить Василієві Анкіранському на синод у Селевкії. Із Селевкії пише листа до Аполінарія.

Лист 361: Аполінарія Василій запитує про значення богословських термінів "істота", "природа" (гр. "узія"), і "особа" (гр. "гіпостасіс"). Питається теж про значення слова "одноістотний" (гр. "гомоузіос"), ужитий Отцями Нікейського Собору на означення рівности Сина з Отцем.

360

У січні відбувається собор у Константинополі, на якому Василій дискутує з аріянином Аетієм (? — ок. 370). На вістку,

що Діяній підписує напів-аріянське віроісповідання з Селевкії, Василій відмовляється від церковного причастя з ним.

360/361

Лист 14: Василій запрошує Григорія Назіянзького, щоб прийшов жити разом із ним у Аннесі. Змальовує красу околиці та її придатність до провадження спокійного аскетичного життя.

Лист 2: до приятеля Григорія Назіянзького. Представляє самоту, але не тільки зовнішню, а теж унутрішню, як передумову до досягнення душевного спокою. Поручає різні справи в аскетичному житті: читання і роздумування над книгами святого Письма, молитву, працю, і багато інших зовнішніх і внутрішніх практик.

Врешті Григорій рішається прийти до Аннесі. Обидва подвижники читають і укладають із творів Орігена збірку під назвою **Філокалія**. В більшості уступи вибрані з творів Орігена заторкують питання свободної волі і герменевтику, тобто спосіб пояснення святого Письма. В цьому часі обидва приятелі починають також збірку з цитат святого Письма, з якої пізніше постане Василієвий твір **Моральні Правила**.

Про духа: цей короткий твір довший час уважався за неавтентичний. Так він поданий у ГП 29, 768-773. Але останньо Ганс Денгард доказав його автентичність²⁹). У ньому Василій сильно запозичується у філософа Плотіна (205-270), сучасника Орігена.

361/362

Констанцій умирає; Юліян обраний імператором.

Лист 9: до Максима філософа. Василій дає свій осуд про письма Діонісія Олександрійського. Особисто думає, що Діонісій надто настоюючи проти Савеліян, що Син не те саме, що Отець, дав притоку до противного блудовчення Аномеїв, які перечили будь-яку подібність між Отцем і Сином. Василій не має труднощі казати, що Син "подібний" природою до Отця, якщо додати "в усьому й без найменшої різниці".

²⁹) HANS DEHNHARD, *Das Problem der Abhaengigkeit des Basilius von Plotinus. Quellenuntersuchungen zu seinem Schriften De Spiritu*. Berlin Gruyter, 1964.

Лист 11: Відсвяткувавши якесь свято разом з дітьми одного свого приятеля, Василій листовно бажає своєму другові Божої помочі, і заохочує, щоб той, коли покине своє теперішнє зайняття, прийшов жити разом із ним.

Лист 12 і 13: Поздоровляє Олімпія і просить частіше писати.

Лист 15: Аркадієві бажає Василій Божого благословення і закликає добре виконувати свої обов'язки як урядника Кесарії.

362

Лист 363: Василій бажає знати від Аполінарія Лаодікейського про значення деяких висказів святого Письма.

Діяній умирає поєднаний і з Церквою, і з Василієм. На його місце єпископом Кесарії стає Євсевій.

Лист 344: до Лібанія Антіохійського. Докоряє Лібанієві за довгу мовчанку, дарма, що Лібаній за професією софіст і тим самим багатий на слова.

362/363

Бесіда до юнаків про читання гелленістичної літератури (ГП 31, 564-589³⁰).

363

Лист 17: Хвалить Орігена за його ревність у обороні віри й бажає йому та цілій його родині всього найкращого.

Лист 18: Двом юнакам, Макарієві й Іванові, що, правдоподібно, служили на дворі імператора Юліяна, пригадує Василій, що християнське життя виставлене завжди на проби й спокуси. Заохочує їх до витривалости в добрім.

27 червня імператор Юліян гине в бою проти Персів. Його наслідником стає Йовіян.

³⁰) Більшість Василієвих гомілій, що знаходяться в ГП 31, існує в українському перекладі, зробленому Василіянами, отцями: Й. Чепіль, М. Когут, і С. Фединяк. Переклади до 1958 року видані під заголовком **Науки святого Василія Великого для народу**, Глен Ков 1958. Деякі переклади отця С. Фединяка ще появляються у Йорктонському **Логосі** Отців Редемптористів. Про переклади аскетичних творів і листів святого Василія дивись у Бібліографії А. ШЕПТИЦЬКИЙ і С. ФЕДИНЯК.

363/364

Приблизно в цьому часі Василій "диктує" свою **Апологію проти Євномія**. В усіх трьох книгах (Перша говорить про Отця; Друга про Сина, а Третя, найкоротша, про Святого Духа) Василій уживає полемічної методи: найперше цитує слова противника, а опісля їх опрокидує чи то філософічними чи то біблійними доказами.

364

Смерть імператора Йовіяна. Валентиніян стає імператором Заходу, а Валенс, його брат, Сходу.

Близько вересня місяця, Євсевій висвячує Василія на пресвітера, і робить його своїм близьким співробітником.

Гомілія на початок книги Приповістей (ГП 31, 385-424).

Листи 20 і 21: Леонтієві софістові пересилає свої письма проти Євномія, і просить, щоб Леонтій частіше до нього писав.

В наслідок непорозуміння з єпископом Євсевієм, Василій покидає Кесарію й повертається до Понту.

Гомілія про зависть (ГП 31, 372-385); Про покору (там же, 525-540); На слова, "Уважай на себе" (там же, 197-217).

До часу Василієвого пресвітерства (364-370) належать наступні твори:

Листи 7 і 9: короткі "більети" до Григорія Назіянзького.

Лист 35: Поручає Василій комусь, ближче нам невідомому, свого приятеля Леонтія.

Лист 46: Оплакує упадок якоїсь дівичі, що згрішила проти своїх обітів. Змальовує її Божий суд, і заохочує до поправи, бо не все ще пропало.

В цьому часі теж постає перша редакція Василієвого Аскетикону, так званий, **Малий Аскетикон**, що дійшов до нас тільки в латинському перекладі Руфіна Аквілетанського, зробленому після 397 року, і в сирійському перекладі з п'ятого сторіччя³¹⁾

³¹⁾ Латинський переклад Руфіна можна знайти в Міня, **Латинська Патрологія** 103, 483-554. Сирійський переклад існує тільки в п'ятьох неопублікованих рукописах. Взагалі про **Малий Аскетикон** дивись J. GRIBOMONT, **Histoire du texte des Ascétiques de saint Basile**, Louvain 1953, pp. 237-254.

Лист 335: Перед Лібанієм, славним софістом, оправдується, що найбільше, що може зробити — це висилати йому з Каппадокії поединче учнів. Поручає сина якогось приятеля.

Лист 337: Лібанієві знову поручає якогось молодого юнака.

Лист 339: Хвалить Лібанія за його майстерність слова.

Лист 342: Приемність, спричинену листом Лібанія, порівнює до приемности, викликаної запахом троянди.

365

На вістку, що цісар Валенс прибуде до Кесарії, Євсевій за порадою Григорія Назіянзького покликає назад Василя. Від цього часу до смерти Євсевія в 370 році, Василій буде тісно з ним співпрацювати, перетворюючись у справжнього провідника каппадокійської Церкви.

366

В Римі вмирає папа Ліберій. Його наслідником стає Дамас (304-384), який, щоб здобути папство, не вагається вжити військової сили, спричиняючи навіть кровопролиття. Василій буде мати з ним багато до діла, коли стане єпископом.

367

З єпископом Євсевієм Василій бере участь у церковному синоді, що відбувся в каппадокійському місті Тіяна. Теж старається, щоб Євстатій Севастійський поєднався з папою Дамасом.

368

Лист 24: Атанасія, батька Атанасія єпископа Анкіри, запевняє Василій про те, що не легко вірить клеветникам. Напоминає, щоб дітям показував любов не лиш словами, але й ділами, як годиться християнинові.

Лист 25: По-дружньому намагається Василій переконати Атанасія, єпископа Анкіри, що він безпідставно його підозріває у вірі і такі підозріння проти нього поширює.

Лист 26: Заохочує до подяки Кесарія, брата Григорія Назіянзького, який майже чудесно вийшов ціло зо землетрусу, що знищив місто Нікею.

Лист 27: Хоч уже видужав з недуги, не може Василій відвідати Євсевія Самосатського із-за гострої зими й голоду.

Лист 22: Приблизно 368 р., а то й пізніше, Василій на вістку суперечок, які зайшли між аскетами на тему різних питань із християнської аскези, висилає їм своєрідний нарис Аскетикону. Порушені в цьому листі різні проблеми: про порядок у монашій спільноті, про обов'язки спільного життя, про головніші християнські чесноти, і т. д.

Лист 23: Не мігши в Кесарії прийняти якогось кандидата до духовного життя, Василій його висилає до іншого дому, даючи докладні інструкції про те, що з ним повинен зробити настоятель.

Гомілія на Псалом 114 (ГП 29, 484-493).

369

Лист 31: Василій висилає до Євсевія одного хворого свого родича, просячи Євсевія, щоб піднайшов для нього якогось доброго лікаря у Самосатах.

Велика посуха, яка почалась при кінці минулого року, спричиняє голод по цілій Каппадокії. Весною і літом Василій виголошує наступні гомілії: **Що Бог не є причиною зла; Проти багачів I. і II.; В часі голоду й посухи.** (Всі ці гомілії можна прочитати в ГП 31, 254-353).

Лист 34: Оплакує церкву в Тарсах, що після смерти єпископа, опинилась у руках еретиків. Просить Євсевія зарадити справі.

Лист 32: Василій поручає магістрові Софронієві зайнятися маєтковими справами померлого Кесарія, брата Григорія Назіанзького. Своє майно Кесарій був полишив для вбогих, але якісь люди впоминаються за ним, начебто вони мали якісь права до грошей небіжчика.

Лист 33: В подібній справі удається до Абургія.

370

Єпископ Євсевій умирає. Василій мусить перебороти чимало трудностей, щоб стати його наслідником. В той час кесарійська митрополія нараховувала 15 суфраганних єпархій. Спочатку Василій буде змушений уживати всіх заходів, щоб його влада над тими єпископами була узнана. Зразу енергійний владика береться до усунення багатьох надужить, що закрались у його розлогу архієпархію. Про ці реформи говорять наступні листи, писані на початку Василієвого єпископства.

Лист 53: Деякі хорєпископи (єпископи, що управляли селами) уділяли свячень за грошеву винагороду (симонія). Ва-

сильй гостро осуджує таке надужиття, хоч би навіть якийсь єпископ брав гроші аж після самих свячень, то це не звільняє його від симонії (пор. МП 58, 1).

Лист 54: Василій хоче відстановити по селах давні звичаї при виборах духовенства. Багато підкупствами добивались до престола. Домагається Василій, щоб кожні свячення, навіть ті найнижчі на четця, попереджав сумлінний іспит кандидатів. Просить хорєпископів, щоб йому вислали точний список усіх священнослужителів, які з ними працюють.

Лист 55: Прєсвітер Парєгорій вислав до Василія довшого листа, в якому оправдував себе з того, що з ним перебувала якась Богупосвячена жінка. Василій відкликається до рішень Нікейського собору, який забороняє священникам жити разом із жінками, хібащо він одружений. У випадку Парєгорія нежонатого Василій каже, що ніщо не помагає покликатися на похилий вік, бо такий вчинок викликає згіршення для других.

Лист 56: Якийсь Пергамій закинув Василієві, що він ставши єпископом, не хоче вже більше з ним переписуватися. Василій оправдується, що не з гордості до нього не пише, але тому, що дуже зайнятий.

Лист 52: Якись Богупосвячені дівичі (каноніки) недобрі чутки про Василія зачували. Подібні слухи доходили й до Василія про них. Але зо звіту єпископа Воспорія довідався Василій, що всі ті чутки безпідставні. Тому пише тим дівичам, щоб розвіяти злі слухи про себе. Велить триматися науки Нікейського собору про одноістотність Сина з Отцем. Виясне правдиве значення цього слова і збиває фальшиві толкування ворогів Нікейського собору. Напоминає, щоб при вичислюванні трьох Божих осіб, Св. Духа ставити після Отця і Сина, а не навпаки.

Лист 36-37: Ці два листи говорять про якогось прєсвітера, що був вихований разом з Василієм. Василій для нього просить у якогось урядника про привілей платити той самий податок, що передше. На наш погляд, ці листи були написані після того, як Василій був поставлений єпископом, а не передше, як це думають Мавріни. Доказ беремо зо слів самого Василія (**Лист 37**): "В мойй батьківщині, признаюсь, маю я багато приятелів і родичів, і, що мене сам Господь поставив у гідності батька". Тільки єпископ міг числитися батьком для прєсвітера, а ніколи прєсвітер для прєсвітера.

Лист 57: Василій хотів би особисто відвідати Мелетія Антіохійського, що перебував у Гетасі, на вигнанні, але попередбачені труднощі йому не дозволили.

Лист 58: Скаржитесь Василій на наївне поступування свого брата Григорія Ніссийського, який приніс йому листи, нібито від Григорія, єпископа Назіянзу, а з яким Василій теж зайшов був у непорозуміння, хоч цей був найбільше причинився до вибору Василія. В тих листах Григорій перший мав би просити у Василія вибачення. Врадуваний Василій ті листи показував всім своїм приятелям. Але гірко розчарувався, коли Григорій з Назіянзу, заперечив, що він ті листи писав.

Лист 59: Василій змушений перший прокладати шлях до замирення зі своїм розгніваним вуйком, Григорієм з Назіянзу. З такого ворогування, на погляд Василія, ніякої користи для Церкви немає, хіба для її ворогів.

Лист 60: Повідомляє Василій свого вуйка Григорія про одержані листи. Просить визначити час і місце, де мають зібратися, щоб остаточно між собою помиритися.

Гомілії: **На Псалом 1, 61, 29, 44, 59, 115** (ГП 29, 209-228; 469-484; 305-324; 388-413; 460-469; ГП 30, 104-116).

371

Гомілії: **Про хрищення** (6 січня); **Про піст I. і II.** (ГП 31, 424-444; 163-197).

Лист 48: Гостра зима не дозволила Василієві раніше написати до Євсевія Самосатського. Багато клопотів має зі своїми єпископами, які не хочуть з ним мати стосунків тому, що уважають його вибір за неправильний. (В дійсності, проти вибору Василія на єпископа була більшість. Тільки повага Григорія, батька Григорія Назіянзького, склонила інших дати голос на Василія).

Лист 49: Для новозбудованої церкви, Василій обіцяє єпископові Аркадієві, переслати при нагоді мощі якихсь мучеників.

Лист 61: Відписує св. Атанасієві Великому, Архиепископові Олександрії, на листа, в якому цей його повідомляв про вилучення з Церкви за певні проступки якогось полковника з Лівії.

Лист 63: Начальника Неокесарії просить Василій, щоб зарахував його між своїх приятелів.

Лист 64: Поздоровляє Гесіхія, якого давніше знав зі студій і про якого багато йому тепер розказав Елпідій.

Лист 66: Василій робив перші старання, щоб єпископів Заходу зацікавити невідрадним положенням східних владик. Поки жив св. Атанасій Великий (†373), невгнутий оборонець Нікейського собору, що коштувало йому п'ять вигнань, Василій буде

намагатися через нього (через Олександрію до Риму!) осягнути намічене діло. Щоб краще зрозуміти акцію Василя, яка безуспішно тягнутиметься аж до його смерті, мусимо пригадати, що від року 364, римсько-візантійською імперією володіли два цесарі: на Заході був Валентиніян I, великий прихильник християн, а на Сході (364-378 рр.) імператором був Валенс, відкритий ворог католиків. Василій, на жаль, безуспішно старався склонити західніх єпископів до того, щоб вставлялися в обороні несправедливого переслідування східніх владик.

Лист 62: Дотримуючись давнього звичаю, Василій висилає Церкві з Парнасу листа розради з приводу смерті їхнього єпископа. Закликає вірних до молитов.

Лист 28: Неокесарійську Церкву потішає з приводу смерті єпископа Мусонія. Описує визначні прикмети померлого і закликає народ до молитов, щоб Бог дав їм гідного нового пастиря.

Лист 29: Потішає анкірську Церкву, засмучену смертю свого єпископа Атанасія. Напоминає вірних, щоб не зчиняли заколотів під час вибору нового єпископа.

Лист 30: До Євсевія Самосатського не може навідатися із-за суворої зими і смерті своєї матері Еммелії. Так неокесарійська, як і анкірська Церкви вже мають своїх нових владик. Особисто Василій чується погано на здоров'ї. Стан кесарійської Церкви мало чим різниться від стану його здоров'я.

Лист 65: Атарбій, новий єпископ Неокесарії, хоч і родич Св. Василя, однак із самого початку почав вороже ставитися до Василя. Василій, хоч і старший віком і становищем, перший старається ввійти з ним у зв'язки. Пригадує, що Церква побудована на лад тіла, де члени навзаєм себе потребують і люблять.

Лист 68: Мелетія Антіохійського повідомляє Василій про свої заходи, щоб вислати до Риму пресвітера Доротія.

Лист 69-67: Дякує Василій Атанасієві за його старання про всі Божі Церкви, а теж за те, що прислав до нього пресвітера Петра. Зі свого боку Василій висилає до нього пресвітера Доротія, який повинен би найпершим кораблем вирушити в дорогу до Риму. Просить Василій Атанасія, щоб дав Доротееві відповідні вказівки. Західні єпископи повинні б вислати делегатів і осудити Маркелла. Теж делегати, коли прибудуть, повинні б узнати Мелетія єдино правним єпископом Антіохії.

Лист 70: Цей лист писаний, мабуть, до папи Дамаса. Василій змальовує сумне положення Східньої Церкви, і просить

Дамаса, щоб за прадавнім звичаєм, вставлявся за гонених аріянами християн.

Лист 71: Дивується Василій, що деякі приятелі Григорія Назіанзького вірять у ті всі несправедливі наклепи, які проти нього висувають різні вороги. Просить, щоб Григорій прийшов до Кесарії, бо незадовго має прибути цісар Валенс. Особисто Василій сподіється удостоїтися піти, як інші владики, на вигнання.

Лист 72: Просить Гесіхія, щоб вставився за слуг Євстохія, на яких слушно розсердився Каллістен.

Лист 73: Тішиться, що Каллістен вирішив передати йому справу Євстохієвих слуг. Просить, щоб йому дозволив наложити на них тільки церковні карі.

Лист 74: З невідомих причин, мабуть тому, щоб мати більші доходи з податків, цісар Валенс вирішив Каппадокію поділити на дві провінції: столицею першої мала остатись Кесарія, а столицею другої мало стати місто Тіана. Василій зразу добачив наслідки такого державно-адміністративного поділу на церковному полі: Каппадокія тим самим поділиться на дві церковні провінції, що й із-за того мало статися. В цьому листі Василій просить Мартиніяна, щоб відмовив цісаря від такого кроку.

Лист 75: В тій самій справі звертається Василій до Абургія.

Лист 76: Тому, що через недугу не може вибиратися в довшу подорож, просить Василій магістра Софронія, щоб замість нього пішов до імператора і відмовив його від наміру ділити Каппадокію.

Лист 77: Заплянований цісарем поділ Каппадокії на дві провінції наступив, помимо Василієвих заходів. Елпідія просить тепер Василій, щоб лишився при губернаторові Терасієві, який мусить тепер рядити двома провінціями.

Лист 78: Вставляється за Елпідія, щоб як багатозаслужений чоловік міг остатися в Каппадокії.

Імператор Валенс вдруге приходить до Кесарії.

Лист 79: Василій дякує Євстатієві Севастійському за поміч у час різних клопотів. Повідомляє, що вже мав до діла з префектом (Модестом) і головним цісарським кухарем (Демостеном).

Лист 80: Просить у Атанасія молитов за кращу долю, безпошадно шматованих еретиками, Церков. Дуже бажав би з ним зустрінутися.

Гомілії: **На Псалом 14, I і II** (ГП 29, 249-280).

При кінці року цісар Валенс прибуває до Кесарії і залишається там через цілу зиму.

Василієве перше старання увійти в контакт із Церквами Заходу кінчиться невдачею.

372

Імператор Валенс бере участь у Літургії на Господнє Богоявлення, 6-го січня, яку Василій служить. Стріча Василія з імператором. Валенс погоджується на терен під будову Василієвого шпиталю, з якого постане "Нове Місто", "Василіяда".

Лист 82: Василій часто в живих красках представляє невідрадний стан Церкви за своїх часів. Порівнює він Церкву до "пошматованої одежі", "до розбитого бурями корабля", "до хворого тіла, яке потребує лікаря". Сподівається, що таким лікарем стане Атанасій. Деякі єпископи Малої Азії заявили бажання нав'язати стосунки з Атанасієм, якщо він перший до них напише листа. Щоб уникнути підступів, Василій радить Атанасієві ті листи перше до нього прислати, а він опісля постарается переслати тим, що цього будуть гідні.

Антім, єпископ Тіани, столиці Другої Каппадокії, вимикається з-під судовласти Василія, і стає собі приписувати митрополічі права. Василій намагається якнайбільше єпископств зберегти для себе. Творить нові єпархії. На єпископа Нісси, незначного містечка, положеного на захід від Кесарії, близько границі Другої Каппадокії, висвячує свого брата Григорія; Сазиму, що не була навіть містом, а тільки поштовим постоем, майже силою обсаджує Григорієм Назіянзьким, який однак після свячень втече на пустелю.

В червні 372 р. Василій з доручення Валенса, вибирається до Вірменії, щоб там понаставляти на опорожнених місцях єпископів. Місія Василія стрічається із спротивом Теодота, єпископа Нікополя, який не хоче дати нікого зі свого клеру, щоб став єпископом у Вірменії. Теодотові не подобалось Василієве приятельство з Євстатієм Севастійським, що щораз то більше схилявся в бік пневматомахів, які перечили божество Св. Духа. Василій з Євстатієм провадив дводенну дискусію на тему божества Св. Духа (пор. гл. X-XXVII його твору **Про Св. Духа**), і остаточно вирішив із ним зірвати. Співпраця Теодота для Василія в обсаженні вірменських єпархій була необхідною, бо єдино Теодотові пресвітери володіли вірменською мовою і знали звичаї того народу.

Опісля Василій, за згодою імператора, приступає до будови Василіяди, справжньої "твердині любови". Саме посвя-

чення забудовань відбулось допіру 3 вересня 374 р. Дальші листи покажуть як ця Василяда була устаткована.

Друга спроба переговорів із Заходом. Диякон Савин вертається до Риму з листами Василя.

Лист 92 (242): Лист 242 мав би бути першою редакцією 92-го соборного послання східніх владик до своїх західніх братів (італійських і гальських єпископів). На початку подані імена 32-ох східніх єпископів. Описані в цьому синодальному листі злидні східньої Церкви, упадок моралі між народом, а то й між деякими владиками. Східні владика наполегливо просять, щоб західні єпископи негайно вислали своїх відпоручників, які не тільки зупинили б розріст ересей на Сході, але й теж обновили б у народі Нікейське віровизнання, повернули б спокій між правочірними та блиск давнього православ'я. На жаль, західній церковний світ зволікатиме довго з поміччю, показуючись навіть байдужим до потреб східніх християн. Саме цей "латинський" індиферентизм стане головною причиною дальшого церковного поділу, бо збайдужіння швидко перетвориться у відчуження, а то й у відкрити погорду й ворожнечу.

Лист 90: Василій, хоч ображений поступуванням римської Церкви, проте користає з нагоди, щоб подякувати західнім єпископам за їх листа, якого доручив йому Савин. У живих красках змальовує Василій невідрадний стан східньої Церкви і настоює, щоб західні єпископи прийшли їй з поміччю.

Лист 91: Через того самого диякона Савина, який повертається на Захід з листами від східніх владик, Василій шле привіт Валеріянові, єпископові Іллірікума. Висловлює свою радість з приводу "благостоянія" західньої Церкви, і просить Валеріяна не забувати про потреби східніх владик, несправедливо переслідуваних аріянами.

Лист 89: Крім поздоровлення, яке через диякона Доротєя пересилає Мелетієві Антіохійському, Василій просить, щоб, коли зайде потреба, сам Мелетій подиктував спільного листа до західніх єпископів. У дійсності, Атанасій не вислав Доротєя до Риму, але завернув його до Кесарії разом з дияконом Савином, що ніс для східніх єпископів листа, уложеного римським синодом з 371 р. У цьому листі бракувало згадки про кесарійську Церкву. Атанасій казав Савинові додати ім'я Василя, але Василій догадався про все й ще більше жалю почав відчувати супроти західньої Церкви, яка практично старалась його ігнорувати. Згадує теж Василій у своєму листі про антіохійську "схизму": особисто нічого не може вдіяти. Щоб приєднати на свій бік Атанасія, Мелетій мусить перший написати до нього

листа, бо Атанасій чується ображеним за те, що Мелетій був раз відмовився його прийняти в Антіохії.

Гомілії: Проти тих, що гніваються; Проти пияків. (ГП 31, 353-372; 444-464).

Лист 83: Василій просить цензора звільнити з податку одного свого приятеля, який не мав звідки платити.

Лист 84: Василій обурюється на начальника Кесарії, який на місце якогось вислуженого старця, зробив урядовцем його чотирилітнього внука.

Лист 85: Безустанні війни, що їх Візантія провадила в четвертім сторіччі, вимагали високих сум грошей. Збірщики державних податків часто вимагали від селян, щоб вони під присягою заявляли, що посідають більше майно, ніж у дійсності мали, і тим самим, змушували селян або платити більший податок, ніж могли, або не дотримувати проти церковних канонів зробленої присяги. Василій гостро засуджує таке наджиття, проти якого виступили вже різні синоди.

Лист 86: Заступається перед начальником за Доротея, якому урядовці чи інші якісь люди загарбали потрібне на життя зерно.

Лист 87: Писаний у тій самій справі.

Лист 88: Просить, щоб був продовжений реченець на плачення податку, який вигасав з 1-им квітня, бо ще не міг зібрати всіх грошей.

Гомілії: Що не треба прив'язуватися до світових дібр; Про подяку; На мученицю Юлітту; "На початку було Слово"; Про віру. (ГП 31, 539-564; 217-237; 237-261; 472-481; 464-472).

Лист 93: Побожній Кесарії Василій пише, що похвальна це річ щодня причащатися. У Каппадокії вірні приймають св. Причастя чотири рази на тиждень: у неділю, середу, п'ятницю і суботу; і в дні, коли припадає пам'ять якогось святого (мученика). У часі переслідувань Василій вважає дозволеним переховувати вдома Пресв. Євхаристію та її споживати з власних рук. Так власне робили вже монахи, а навіть звичайні миряни в Єгипті.

Лист 94: З приводу всяких доносів, Василій змушений оправдуватися перед Іллею, начальником Першої Каппадокії, за будову своєї Василяди. З Василієвого опису виходить, що Василяда мала гарну церкву з резиденцією для єпископа і його помічників. Були теж гостинниці для подорожніх, кілька шпиталів для хворих (щось у роді модерних поліклінік) і ро-

бітні, в яких мали змогу працювати ті, що були без праці. На все це Василій мав дозвіл імператора.

Лист 95: Василій, одержавши від Теодота й Мелетія запрошення на свято якогось мученика, яке мало відбутись у половині червня в місті Фаргам, бажає, щоб з ним їхав теж Євсевій Самосатський.

Лист 96: Магістра Софронія просить Василій, щоб вставився перед цісарем за начальника Іллю, якого імператор вирішив перенести з Каппадокії до іншого місця.

Лист 97: Сенатові Тіяни заявляє Василій своє бажання жити в згоді з Антімом, архиепископом Другої Каппадокії. Спокій і згода такі конечні в Церкві, як конечна є згода між членами людського організму.

Лист 104: До всіх нещасть, що в останніх часах були спали на Каппадокію, добавилось ще й те, що уряд був наложив податок теж і на церковних служителів. Василій благає префекта Модеста, щоб звільнив із цього обов'язку, принаймні священиків і дияконів, та полишив усю справу до розсуду єпископів.

Лист 106: Воякові, якого пізнав у часі своїх подорожей, складає Василій похвалу за його прикладне життя у війську і заохочує його, щоб надалі таким остався.

Лист 107: Потішає вдовицю Юлітту, якій завідатель її маєтків накоїв чимало лиха, вимагаючи судово від неї лихви.

Лист 108: Докоряє завідателеві дібр Юлітти за те, що по-мимо своїх попередніх обіцянок, домагається тепер від неї винагороди.

Лист 109: Гелладія просить, щоб заступився перед Модестом за бідну Юлітту.

Лист 110: Просить префекта Модеста, щоб звільнив з надмірних податків мешканців Таврів, які працювали в залізних рудах.

Лист 111: Заступається перед Модестом за одного свого приятеля, що спричинив був префектові якусь прикрість.

Лист 112: Якийсь родич Василія на ім'я Дометіян був образив впливового візантійського полководця Андроніка. Василій просить, щоб Андронік не робив із цього судового процесу.

Лист 113: Пресвітерам із Тарсу Василій дає вказівки в справі тих християн, які улягли слабостям у вірі. Більше від таких не слід вимагати, ніж те, щоб прийняли Нікейське віро-

визнання, узнали, що Св. Дух не є сотворінням, а в дальшому, щоб зірвали всякі зносини з тими, що так не роблять. Це по-блажливе й тактовне ставлення Василя до тих, що після упадку назад верталися до Церкви, заслужить на похвалу самого Атанасія Великого.

Лист 114: Вищезгадані принципи Василій застосовує до Киріяка, який жив у Тарсі.

Лист 115: Василій і Григорій Назіанзький були висвятили на єпископа слугу якоїсь заможної жінки на ім'я Симплікія, не повідомивши наперед її про це. Обурена Симплікія таким поступуванням Василя, стала погрожувати помстою своїх євнухів і слуг. Василій відповідає їй досить гостро й перестерігає, щоб вона не бралася вчити свого єпископа. Багато тактовніше поведеться Григорій, який після смерті Василя перепросить Симплікію.

Лист 116: Фірмінієві, який покинув аскетичне життя, щоб віддатися військовій службі, радить Василій назад вернутися до свого давнього способу життя.

Лист 118: Йовіна, єпископа Перрис, запрошує Василій до себе.

Лист 119: Євстатій Севастійський дав був двох своїх учнів, Василя і Софронія, до помочі Василієві при заряді кесарійською митрополією. Але тепер вони покинули Василя і всюди ширили про нього погані вістки. Василій перестерігає Євстатія, щоб не давав віри їхнім словам.

Лист 105: Не мігши побачитись у Самосатах із доньками Терентія, дияконісами, Василій листовно до них звертається, складаючи їм признання за те, що зуміли серед усяких труднощів зберегти ненарушену віру в таїнство Пресв. Трійці.

Лист 99: Василій звітує Терентієві про свою невдатну місію до Armenії. Вину скидає на Теодота, що відмовився з ним співпрацювати із-за його прихильного ставлення до Євстатія Севастійського.

373

Гомілії: **На Псалом 33; На мученика Гордія; На сорок мучеників; На мученика Маманта.** (ГП 31, 489-508; 508-525; 589-600).

Також друга спроба переговорів із Заходом кінчиться невдачею. Смерть Атанасія Олександрійського (2-го травня).

Листи 102 і 103: Мешканців Сатали запевняє Василій, що висвятить їм на єпископа свого родича Пимонія, мужа великих здібностей.

Лист 98: Євсевія Самосатського повідомляє, що не пішов на синод до Нікополя, наводячи як причину те, що Теодот не постарався для нього про когось, хто товаришив би йому в дорозі. На синоді з єпископами Другої Каппадокії спостеріг між ними певну ворожість до себе. Теж стрінувся з Євстатієм Севастійським і нічого підозрілого в нім не зауважив, хоч багато йому закидає брак сильних переконань у вірі.

Лист 128: Євсевій старався посередничити між Василієм і Євстатієм. Однак Василій заявляє, що з Євстатієм йому годі далі співдіяти, бо особисто він шукає не будь-якого миру, але того, що дає однозгідність поглядів у вірі. Все таки Василій думає, що не слід зовсім зривати з тими, що блудять у вірі, а навпаки, старатися добротою і любов'ю їх собі з'єднати.

Лист 133: 2 травня 373 р. помер св. Атанасій Великий. Його наслідникові на олександрійському престолі, Петрові, Василій пригадує великі прикмети покійного і закликає, щоб подібно як Атанасій дбав про всі Божі Церкви.

Лист 101: Потішає якусь особу з причини смерти одного визначного чоловіка.

Лист 100: Василій запрошує Євсевія Самосатського на день мученика Євпсихія (7 вересня). При тім бажає засягти Євсевієвої поради у справі анкірських синодів, які проти нього скликав рідний його брат Григорій.

Лист 127: Євсевієві Самосатському Василій здає звіт з усього, що йому довелось зазнати в Нікополі. Немало Василієві поміг Йовін (див. **Лист 118**).

Лист 125: Василій робить останню спробу, щоб опам'ятати свого колишнього вчителя і друга Євстатія Севастійського. Предкладає йому до підпису формуляр Нікейського Символу віри. Євстатій дволічно підпише, але не дотримає свого слова (пор. **Лист 223**).

Лист 123: Василій потішає Урвікія, монаха, і жалується, що йому раніше нічого не сказав про свої труднощі.

Лист 124: Перед Теодотом жалується Василій, що немає нікого, хто потішав би його в горі.

Лист 134: Дякує Пионієві пресвітерові за листа і просить, щоб частіше писав. Заперечує начебто в Каппадокії було багато переписувачів.

Лист 135: Дає свій осуд на дві книжки Діодора, антиохійського пресвітера. Робить цікаві зауваження стосовно укладу діялогів, що були однією із форм найбільш уживаних у давній

грецькій літературі (пор. **Діялоги** Платона і ін., яких цитує Василій). Далі — Василій заохочує Діодора більше писати, бо сам не може тому, що хворий і перетяжений працею. Тепер висилає йому назад першу книжку, а другу затримує, щоб собі з неї зробити копію.

Лист 137: Вже цілий місяць Василій лікується теплими водами. Тому не міг бути при перебранні Антіпатром уряду нового начальника Першої Каппадокії. Просить Антіпатра, щоб відложив судовий процес у справі посілостей Палладії, родички Василія, аж до часу, коли виздоровіє.

Лист 138: Вже п'ятий день Василій важко нездужає, тому не міг поїхати до Сирії, щоб усно з Євсевієм полагодити деякі поточні справи. З Риму повернувся пресвітер Евагрій з листами від західних єпископів, які вимагають, щоб східні владики дали подібне письмо до того, що Евагрій від них приніс. Західні єпископи незадоволені з листа висланого Василієм (**Листи 90 і 92**). Домагаються теж якогось уповаженого посольства. З Севастії просять Василія, щоб він ними заопікувався, бо люди вже більше не вірять своєму єпископові Євстатієві, відкритому пневматомахові. Теж мешканці Іконії удались до Василія, щоб після смерти Фавстина, настановив їм нового єпископа. Василій непевний чи може вмішуватися у справи чужої провінції. Тому про все це просить Євсевієвої поради.

Лист 139: Від монаха Євгенія довідався Василій про жорстокі переслідування християн в Олександрії та Єгипті з боку аріян. Хотів би особисто туди удатися, щоб підтримати на душі мужніх Христових визнаців, але недуга (на печінку) і затії ворогів не дозволяють йому вибиратися в таку далеку дорогу.

Листа 140: Через недугу неспроможний Василій відвідати антиохійську Церкву. Тому листовно її потішає і наказує, щоб нічого ніхто не смів додавати до Нікейського символу віри. Пневматомахів слід із Церкви вилучити, бо вони вчать, що Св. Дух це сотворіння, не Божа особа.

Лист 141: Перед Євсевієм оправдується за те, що не поїхав до Сирії. Недуга вже так змагається, що багато єпископів, думаючи, що Василій уже вмирає, прибуло до Кесарії на похорон і на вибір нового єпископа.

Листи 142, 143 і 144: Просить Василій звільнення з податку для бідніших людей, що жили в епархіях його хорєпископів.

Лист 145: Не хотів би, щоб Євсевій Самосатський завів у надії кесарійську Церкву, яка нетерпеливо вичікує його приходу ще з минулого року.

Лист 146: Поздоровляє Антіоха і наповідає, щоб не за-недбував дбати про спасіння своєї душі.

Лист 147: Василій заступається перед Абургієм за Максима, колишнього префекта Каппадокії, який втративши все майно, знаходився тепер у біді.

Листи 148 і 149: Про подібну річ просить Траяна.

Лист 150: Своему другові Гераклідові Амфілохій докоряє за те, що не дотримав слова і не прийшов разом з ним жити. Тому, що Геракліда Василій сам задержав у своїй Василіяді, пише тепер від його імени листа до Амфілохія, в якому описує життя у своїй Василіяді.

Лист 151: Євстатій Севастійський зірвавши з Василієм, потягнув за собою немало єпископів. Василій дуже уболівав над цим, але з другого боку лікареві Євстатієві заявляє, що воліє з ними не співдружити, бо годі бути в приятних зносинах з тими, що блудять у вірі. "Вище правди нічого не слід ставити".

Лист 152: Дякує Вікторові полковникові за те, що згідно з його проханням, дає поміч Церквам. Обіцяє згодом частіше до нього писати.

Лист 153: Подібну подяку складає Вікторові, колишньому консулеві, за те, що пам'ятає про нього і далі вважає його за свого приятеля, незважаючи на всі наклепи, які проти Василія ширили його вороги.

Лист 154: Невимовною радістю сповнилось серце Василія, коли Асхолій єпископ Тессалоніку, написав до нього листа. Радіє Василій, що Асхолій у всьому додержується світлих вказівок св. Атанасія Великого.

Лист 155: Сорана, полковника Скитії, перепрошує за те, що так довго йому не писав. Запевняє його Василій, що не забуває про нього ні в приватних, ні в публічних молитвах і просить, щоб Соран надалі помагав переслідуваним християнам. Вкінці просить, щоб прислав йому мощі якихсь мучеників.

Лист 161: Хоч Амфілохій тому був противний, Василій однак висвятив його на єпископа Іконії. Тепер пояснює йому, що сам Бог поставив його, щоб він пас Христову отару й боронив її перед нападами ворогів. Єпископство було б незносним тягарем, якби людина мусіла сама його двигати, але Амфілохія Василій запевняє, що сам Христос йому допоможе нести наложене ярмо.

Моральні правила³²): Ця збірка складається з Василієвих питань і з відповідей, узятих зо св. Письма Нового Заповіту. Василій наводить приблизно 1.500 цитат. Збірку попереджають дві передмови: **Про Божий суд**, і **Про віру**.

Великий Аскетикон: Доповнене видання **Малого Аскетикону**³³).

374

Лист 156: Евагрія пресвітера, який прийшов із листами від західних єпископів, запевняє Василій, що йому теж лежить на серці справа єдності християн. Але тепер не може він сповнити всіх вимог, поставлених західними ієрархами, бо на його погляд, тільки Мелетій є правним єпископом Антіохії. А втім до Риму Василієві ніколи іти, бо вороги скористали б з його не-присутности, щоб забрати в свої руки кесарійську Церкву.

Лист 157: Цей лист у рукописах помилково затитулований до Антіоха. Писаний він до Євсевія Самосатського. Василій докоряє Євсевієві за те, що він отягається відвідати Кесарію. Просить у нього молитов.

Лист 158: Жалується Василій, що не міг бачитися з Антіохом. Просить у нього молитов, а теж, щоб заопікувався тим братом, який пильнує верблюдів.

Лист 159: Дуже радо відповідає Василій Євпатрієві та його донькам відносно деяких питань віри. Сам Василій тримається в усьому Нікейського віровизнання, але велить, щоб до прослави Отця і Сина, додавати теж згадку про Св. Духа, з причини ересі пневматомахів.

Лист 136: Давно був би вже Василій відвідав Євсевія Самосатського, якби не недуга. Спочатку два місяці хворував його дякон Євстатій та інші, накінець самого Василія положила недуга. Коли ще живе, то завдячує те Божій доброті, яка йому дає ще нагоду спокутувати свої гріхи. Описує сумний стан Церкви.

Лист 162: Сподівається Василій одужати за молитвами Євсевія та опісля його відвідати в Самосатах.

³²) В нашій праці цитований в увазі 27, Додаток I, ми вичерпно показуємо, що цей твір повинен датуватися з часу Василієвого єпископства, а не як Маран і Грібомонт думають з 360-их років.

³³) Більше про **Моральні правила й Великий Аскетикон** ми говоримо в Розділі III нашої праці.

Лист 163: Йовіна Василій особисто бажав би відвідати, але не може із-за своєї недуги. Натомість Амфілохій як наочний свідок розкаже про всі справи Василія.

Лист 164: На основі листа Асхолія, єпископа Тессалоніку, Василій проводить порівняння між станом колишньої Церкви, де любов і згода проквітали, а теперішнім сумним положенням християн. Найголовнішу причину всього нещастя Василій вбачає в браку любови. Дякує Асхолієві за прислані мощі якогось мученика (мабуть св. Сави).

Лист 165: У рукописах цей лист титулований до єпископа Асхолія, але немає сумніву, що його адресатом є Соран, полководець Сцитії (пор. **лист 155**). Соранові дякує Василій за те, що подбав про пересилку мощів св. мученика Сави, вояка, родом з Каппадокії, який був замучений у Сцитії.

Лист 163: З одного боку Василій співчуває Антіохові пресвітерові, братанкові Євсевія Самосатського, що мусить разом зі своїм стрийком терпіти вигнання, але з другого боку завидує Антіохові, що має щастя бути в такому визначному товаристві.

Лист 172: Для Василія кожний лист спричиняв невисловлену радість, бо в ньому добачав він докази любови. Радіє Василій особливо тепер, коли до нього написав Софроній єпископ тому, що любов у тому часі щораз більше остигала.

Лист 173: Побожна Теодора належала до стоваришення жінок, яке мало за завдання виховувати дітей, відвідувати хворих і загалом дбати про правильний розвиток християнського життя. Василій оправдується, чому передше до неї не писав, адже боявся, щоб хтось по дорозі не вичитував його листів. Тепер Теодорі пояснює в чім саме полягає євангельське життя. Своїм змістом лист дуже подібний до **Листа 22**, хоч від цього останнього багато коротший. У рукописах обидва ці листи часто стоять разом як передмови до Аскетикону (пор. схоліон 1).

Лист 174: Те, що Василій до вдови не писав, виправдує він своєю обережністю, щоб їй у чому не пошкодити. Поручає їй молитву й пам'ять на Божий суд, які є найкращими засобами, щоб уникати гріхів.

Лист 175: Василій заявляє Магненіянові, що не хотів би особисто нічого писати у справах віри, щоб не дати своїм ворогам притоки до ще більших обвинувачень.

Лист 176: Амфілохія, єпископа Іконії, запрошує Василій на свято мученика Євпсихія, яке щорічно величаво відбувалось у Кесарії дня 7 вересня. При тій нагоді звичайно відбувались що-

річні синоди єпископів, приналежних до кесарійської митрополії. Василій бажає, щоб Амфілохій прибув на свято три дні раніше, щоб міг узяти участь у посвяченні Василяди, яке відбулось 3 вересня 374 р. Варто зазначити, що під час церковних відправ у честь мученика Євсихія, дехто Василюві закинув, чому він раз каже: "Слава Отцеві з Сином і Св. Духом", а другими разами: "Слава Отцеві через Сина в Св. Дусі". Щоб оборонитись від ересі, Василій на замовлення Амфілохія уклав твір **Про Св. Духа** (пор. Лист 231 і сам твір, чч. 1-3). Більше про історію цього твору див. під роком 375).

Лист 177: Магістра Софронія просить Василій, щоб став в обороні несправедливо гоненого Євсевія Самосатського.

Лист 178: У тій самій справі пише до Абургія.

Лист 179: Арінтієві поручає Василій якогось чоловіка тяжкообвинуваченого на суді.

Лист 180: Магістрові Софронієві поручає Євматія, визначного і поважного мужа, який тепер попав у тяжку біду.

Лист 181: Отрея мелетінця просить Василій себе взаємно потішати: Отрей нехай Василюві пише про те, що діється в Самосатах, а Василій від себе повідомлятиме його про справи, що стосуються Тракії.

Лист 182: Тішиться Василій, що самосатські пресвітери гідно боронять віри в часі відсутности їх пастиря, св. Євсевія.

Лист 183: Сенатові Самосат складає подяку і признання за те, що вони заступаються за віру, і заохочує їх до дальшої посиленої акції в користь Церкви.

Лист 184: Бажає Василій обмінюватися листами з Євстацієм, єпископом Гіммерії.

Лист 185: Подібно просить Теодота, єпископа Бореї, щоб до нього частіше писав.

Лист 186: Василій жартує собі з Антіпатра, начальника провінції, якому мала б повернути апетит капуста, приправлена оцтом. Хоч прислів'я каже, що — хто з'їсть два рази капусту, той помре, — надалі Василій задумує її вживати, бо вона теж йому повернула сили.

Лист 188: Перший канонічний лист до Амфілохія Іконського. Своєму учневі й приятелю Василій пояснює багато речей стосовних церковної карности й способу пояснення св. Письма (канони: 1-16).

Лист 190: Поручає Амфілохіїв справі ісаврійської Церкви, якій треба було дати єпископа. Пояснює опінію Філона про манну і про фараонові вози. Положення Церкви в Ніссі поліпшується. Останньо Василієві вислав листи братньої єдності єпископ Симпій.

Лист 191: Цей лист у рукописах помилково адресований до Амфілохія. В дійсності був писаний до іншого якогось єпископа. Василій у ньому пояснює стародавній церковний звичай, згідно з яким єпископи навзаєм собі писали листи, щоб тим зовнішню виявити свою єдність у вірі і братню любов (це т. зв. "літтерае комуніоніс"). Теж у листі мова про поручальні грамоти, які єпископ видавав тим християнам, що подорожували і мали бездоганне поведіння, завдяки чому могли знайти всюди нічліг і все потрібне.

Лист 192: Дякує Василій Софронієві магістрові за те, що сповнив якесь його прохання.

Гомілія **На Псалом 28** (ГП 29, 280-305).

Євсевій Самосатський з другими єпископами іде на вигнання. Смерть батька Григорія Назіянзького. Смерть Авксентія і вибір Амбросія на єпископа Медіолану.

375

Гомілії **На Псалом 32, 33, і 45** (ГП 29, 324-385; 416-432).

Лист 120: Євсевій просив Василія, щоб знову написати до західних єпископів. Василій не знаючи як це зробити, пересилає Мелетієві через пресвітера Санктіссімуса короткий шкіц, щоб його Мелетій на основі того, що від Санктіссімуса почує, доповнив. На місце Кирила, єпископом став Фавст, якого Антім висвятив проти канонів, без поради інших єпископів.

Лист 121: Тому, що Санктіссімус ішов аж до Нікополя, через нього Василій поздоровляє Теодота і просить, щоб Теодот вірив усьому, що Санктіссімус скаже.

Лист 122: Пимонові, єпископові Сатали, пише Василій, щоб упевнитися відносно важности свячень Фавста.

Лист 129: Мелетієві пише Василій, що те письмо, яке севастійці розповсюдили і з якого виходило б, що Василій тримає з Аполінарієм, зовсім фальшиве. На цісарському дворі було щось рішено проти нього, але опісля цісар відкликав або відклав на пізніше. Обговорює теж справу, якою займався Санктіссімус, тобто про листи, які треба було висилати до західних єпископів. Ставить Василій вимогу, щоб у листі було сказано, що західні єпископи не повинні з легкої руки давати своєї

приятні будь-котрому єпископові, що приходить до них зі Сходу.

Лист 130: Теодотові Нікополітанському Василій нічого не писав про зрвання своїх зносин з Євстатієм Севастійським тому, що вважав це за річ загальновідому. Наводить різні важкі закиди Євстатія проти себе.

Лист 131: Олімпієві висказує Василій свій жаль на всю пашквільну роботу Євстатія. Приписує це своїм гріхам. Запевняє, що не почитає трьох богів, ані не симпатизує з Аполінарієм, хоч давніше з ним переписувався.

Лист 132: Довго Василій не міг знати, де перебуває Аврамій, єпископ Батни. Довідавшись тепер, що він знаходиться в Антіохії, поздоровляє його через Санктіссімуса.

Лист 198: Євсевій Самосатський докоряв Василієві, що до нього не пише. Тому, що листи в давнину переходили з рук до рук аж поки дійшли до свого адресата, думає Василій, що, може, хтось Євсевієві не доручив листа з недбалства, бо останньо чотири рази до нього писав. А втім у Каппадокії лютує гостра зима і немає довірених осіб, що бажали б займатись доручуванням листів, бо переважно всі клирики Каппадокії незвиклі подорожувати, займаються в більшості сидячими роботами. Висилає тепер Василій Євсевія четця, якого знайшов на селі. Про те, що діється на Сході (в Антіохії) не пише, бо про все Євсевієві розкажуть Василієві послі.

Лист 126: Із Атарбієм, єпископом Неокесарії, що з самого початку вороже ставився до Василія, а тепер був оскаржений начебто вчив савелліянську ересь, Василій бажає побачитись, тим більше, що Атарбій, коли Василій прибув до Нікополя, уникав зустрічі з ним.

Лист 160: На початку свого єпископату, Василій був заборонив брати за жінку сестру померлої. Хтось незадоволений із цього, написав тепер до нього листа, скриваючись під ім'ям Діодора. Василій боронить своє зарядження, бо такий звичай здавна водився в Кесарії.

Лист 193: Дотепно Василій Мелетієві лікарєві з'ясовує причини, із-за яких не може його відвідати на самоті. Виснажений працею і недугами, став тепер подібний до павука. Але на весні сподівається мати більше вільного часу, щоб відвідати Мелетія.

Лист 194: Зойла просить Василій, щоб частіше до нього писав. Хоч зморений і вичерпаний Василій через недуги, проте має в Бозі надію, що гідно зможе всі свої терпіння перенести.

Лист 195: Євфронієві, єпископові Колонії в Арменії, Василій не писав тому, що Колонія надто віддалена від головних шляхів, і в Кесарії немає людей, що були б готові поїхати в такі довгі подорожі.

Лист 196: Тішиться Василій з постійних підвищень Абургія. Бажає йому ще більших успіхів. Сам настільки відчуває здоров'я, що ще може віддихати.

Лист 197: 7 грудня 374 р. єпископом Міляну (Італія) став св. Амбросій, на місце померлого Авксентія, уродженця Кесарії, який сприяв аріянам. Василій радіє з вибору Амбросія, і заохочує його гідно відповісти своєму високому званню, а теж відновити в Міляні віру і вчення Отців. Теж Василій обіцяє Амбросієві переслати мощі св. Діонісія, колишнього єпископа Міляну, який помер на заслання в Каппадокії 374 р.

Лист 199: Другий канонічний лист до Амфілохія Іконського, в якому Василій пояснює багато справ, зв'язаних зі св. Тайною Подружжя, з важністю Хрищення уділеного еретиками та радить, що слід робити з дівицями, які згрішили (канони: 17-50). Знову Василій скаржиться на поганий стан свого здоров'я.

Лист 200: Недуга Василя так мучить, що попросту закликає Амфілохія, щоб виблагав для нього в Бога смерті. Просить Амфілохія, щоб після його смерті заопікувався кесарійською Церквою.

Лист 201: Хоч дуже хотів би, але не може Василій стрінутися з Амфілохієм через свою недугу.

Лист 202: Не мігши через недугу брати участі в синоді, просить Василій Амфілохія, щоб або почекав кілька днів, або коли справа наглить, синод відбувався. Василя нехай єпископи вважають за присутнього, бо він наперед дає згоду на всі їх рішення.

Лист 203: Причорноморські єпископи, збаламучені обчорненнями, що їх Євстатій та його послідовники кидали на Василя, не хотіли мати нічого спільного з Василієм. Василій заявляє свою готовість піти навіть на суд, щоб доказати свою невинність. На думку Василя між єпископами повинна панувати така єдність і згода, які заходять між членами людського тіла.

Лист 204: Неокесарійців Василій запевняє, що всі закиди проти нього фальшиві і безпідставні. Він готовий свої письма піддати судові, але зложеному з осіб компетентних. Його віра не інша від їхньої, бо свою віру він прийняв від св. Григорія

Чудотворця, засновника неокесарійської Церкви, і від Григорієвої учениці, своєї бабуні св. Макрини Старшої. Інший доказ Василієвої правочинності це те, що він із самого початку борювався проти аріянської ересі. Правда, він приймав багатьох, що з аріянства навертались на католицизм, але тільки після того, коли вони годились прийняти Нікейське віровизнання, згідно з вказівками св. Атанасія. Тепер з Василієм мають зносини майже всі єпископи Заходу: галлієці, еспанці, італійці. Тому неокесарійці, якщо не будуть тримати з Василієм, тим самим відпадуть від єдності цілої Церкви.

Лист 205: Єпископа Елпідія просить Василій, щоб визначив місце, в якому мав би відбутись синод у справі поєднання причорноморських єпископів з Василієм.

Лист 206: Потішає того самого єпископа Елпідія, якому помер один близький родич.

Лист 207: Найбільшим ворогом Василія в Неокесарії був його родич, єпископ Атарбій, що схилився до савелліанізму, — ересі, іудейського покрою, яка заперечувала в Бозі існування трьох Божих осіб. Василій наповідає неокесарійське духовенство, щоб не вірило своєму архипастиреві, і обороняє себе від різних несправедливих закидів, які проти нього поширював Атарбій. Також боронить звичаї кесарійської Церкви, в якій, між іншим, народ співав псалми на два хори; монахи під час хорової молитви в церкві не накривали голови, і ін. Знову їм повторяє, що хто не буде з ним тримати, той відпаде тим самим від єдності вселенської Церкви.

Лист 208: Євланкія наповідає, щоб не давав віри наклепам, які про нього поширює Атарбій.

Лист 209: Дякує якомусь нам ближче невідомому приятелю, що став у його обороні.

Лист 210: З Неокесарією пов'язувалось багато споминів з молодечих років Василія. Там мешкав і викладав реторику його батько, близько Неокесарії Василій був розпочав і довгі роки провадив аскетичне життя. Але, коли тепер він хотів відвідати своїх аскетів, що мешкали в околицях Неокесарії, багато мешканців міста стало робити заворушення, начебто якийсь еретик зближався до них. Уболіває над цим Василій і запевняє міське правительство, що він ні в чому невинний, все це робота його підлих ворогів. Його наука в усьому згідна з наукою св. Письма.

Лист 211: Прочитавши листа від Олімпія, Василій на хвилину забув про отруту, якою його почастивали неокесарійці.

Лист 213: Просить молитов у якогось ближче нам невідомого чоловіка. Після повороту з Понту (пор. попередні листи), Василія мав покликати до себе сам цісар Валенс, щоб залагодити його спір з єпископами. Мелетій порадив Василієві, щоб заки піде до цісаря, удався перше до Месопотамії і, там зібравши всіх єпископів, які були йому прихильні, з ними пішов до цісарського двору. Але Василієві на таку довгу подорож не дозволяло здоров'я, підірване подорожжю до Понту.

Лист 214: В часах Василія Антіохія мала двох єпископів: Мелетія і Павліна. Тому, що Мелетій був поставлений єпископом Антіохії раніше від Павліна, а теж тому, що він розрізняв термін "узія" (істота, природа) від терміну "гіпостасіс" (особа), кажучи, що в Бозі є одна "узія" (істота), а три "гіпостасіс" (особи), Василій тримав від самого початку тільки з Мелетієм. Варто зазначити, що Нікейський собор не знав ще згаданого розрізнення, уживаючи обидва терміни як синоніми. Але це розрізнення єпископам, які володіли грецькою мовою, видавалось конечним, щоб у цей спосіб краще описати таїнство Пресв. Трійці, та уникнути двох протилежних блудовчень: савелліанізму, що заперечував існування трьох Божих осіб, і трітеїзму, який учив, що три Божі особи це три окремі боги. Однак, за Павліном, суперником Мелетія, стояв увесь Захід, а теж св. Атанасій. Захід тримав з Павліном тому, що Павлін був латинником, висвяченим єпископом Люципером Калярітанським. Теж тому, що в латинській мові немає різниці між "узія-гіпостасіс" на окреслення особи, латинники вживали слова "персона", якому відповідав грецький термін "просопон", тож Павлін був проти названого розрізнення. Але Василій боявся слова "просопон", бо етимологічно воно означало, подібно як латинське "персона", не особу існуючу, але того, хто тільки представляв якусь особу, нпр. актор, який на сцені вбирав подобу цісаря, не будши цісарем. Небезпека савелліянської ересі від такої термінології була більше ніж очевидна. Безперечно ні Павлін, ні західні єпископи не були еретиками, коли в своїй мові не розрізняли "узії" від "гіпостасіс". Це саме каже тепер Василій Терентієві, урядникові, якому Павлін показував листи із Заходу, щоб його переконати, що Василій мусить бути еретиком, коли його не признає єпископом Антіохії. Ми подали довше вияснення слів "гузія-гіпостасіс", бо саме на цьому тлі, між іншим, загостряється розходження між східною і західною Церквами. Вже в часах Василія тліла іскра незгоди між двома культурно і мовно порізненими світами. Сам папа Дамас не зрозуміє, чому Василій та інші східні владыки так дуже настоюють на точне розрізнювання слів. Латинська мова більш убога від грецької щодо прецизности. Накінець Василій зірве з папою

Дамасом, а в пізніших сторіччях інші східні патріярхи подібно поступлять, бо із-за різниці мов не зможуть себе належно зрозуміти.

Лист 215: Доротеєві, пресвітерові, Василій відраджує зимою вибиратись до Риму, хіба що морем. Свого брата Григорія уважає замало вказаним і проворним, щоб могли провадити посольством, яке східні владики мали висилати до Риму.

Лист 216: Мелетієві Антіохійському описує Василій свою подорож до Понту. В Неокесарії стрінув свого брата Петра. Павлін усім показує листи від західних єпископів і навіть хоче з Василієм нав'язати зносини, але під умовою, що Василій підпише формуляр віри присланий з Риму. Василій не спішиться щось подібного робити, бо Мелетія уважає за одинокоравного єпископа Антіохії, якого тільки тоді можна було б усунути, якби він поблудив у вірі.

Лист 217: Третій канонічний лист Василя до Амфілохія. Василій тількищо повернувся з Понту, де відвідав свою родину. Канони (51-84) переважно обговорюють церковні спокути за різні провини.

Лист 218: Тому, що знову захворів після свого повороту з Понту, Василій просить Амфілохія, щоб докладніше розвідався через якогось довіреного чоловіка про єпископів з Лікії, які бажають з ним нав'язати церковні зносини.

Лист 219: Самосатські пресвітери, хоч стільки переслідували з боку ворогів зазнали, то тепер почали самі між собою входити в непорозуміння. Боїться Василій, щоб так поступаючи, не втратили вони тієї нагороди, яку своїми попередніми терпіннями здобули.

Лист 220: Натомість тішиться Василій, що духовенство Береї живе в згоді між собою.

Лист 221: Мешканців Береї Василій запевняє про свою повсякчасну любов, особливо тепер, коли одержав їхнього листа і довідався, що вони живуть у згоді між собою.

Лист 222: Майже того самого змісту, що попередній, є цей лист, писаний до халкідейців.

Лист 223: Після трирічної мовчанки, Василій змушений тепер зайняти своє становище супроти колишнього свого вчителя і друга Євстатія Севастійського. Три роки Василій нічого Євстатієві не відповідав на різні його наклепи й обчорнення. Бачачи, що з такої мовчанки виходить більше зла, ніж добра,

Василій пише відкритого листа до всіх, хто заінтересований знати про його відношення до цілої справи. Оповідает спочатку про свої подорожі на Схід, про те як після свого повороту, пристав до Євстатієвої аскетичної спільноти, не підозрюючи нічого. Євстатій був теж Василієві за товариша, коли Василій відвідував свої аскетичні спільноти в Понті. Щоб оборонити Євстатія, Василій не жалів жадного труду, наражуючись часто на різні прикrostі. Але Євстатій зі свого боку старався тільки Василієві шкодити, видумуючи якісь листи, з яких виходило б, що Василій замолоду був савелліянином, бо переписувався з Аполінарієм. Та на думку Василія, Євстатій не зірвав з Василієм тому, що Василій переписувався з Аполінарієм, але тому, що йому приязнь з Василієм перешкоджала, щоб мати ласку в очах аріян. Отже не задля віри, але з людського мотиву, Євстатій бажав собі Василія зразити.

Лист 224: Генетлієві, пресвітерові, окремо Василій вияснює підступні заходи Євстатія, щоб скомпромітувати добре ім'я Василія.

Лист 225: Від імени інших каппадокійських єпископів пише Василій начальникові Демостенові на те, щоб оборонити свого брата Григорія Ніссійського, якого Демостен велів заарештувати. Григорій був висмикнувся сторожам. Василій втечу брата приписує не бажанню висмикнутися з-під влади начальника, але хворобі нирок, на яку Григорій нездужав, потребуючи тепер особливого лікування. Якщо є які закиди проти важности його єпископських свячень, то за це відповідатимуть ті, які його рукополагали; коли ж справа про якісь нібито надармо витрачені гроші, то це полагодять ті, які займаються церковними добрами і економією.

Лист 226: Своім монахам, мабуть тим, що жили в Понті, і яких Євстатій намагався до себе притягнути, вияснює Василій причини із-за яких зірвав з Євстатієм. Перестерігає їх, щоб не вірили тим, які Василієві приписують еретичні погляди, бо він у всьому тримається віри Отців.

Лист 227: Після смерти Теодота, єпископський синод вирішив до Нікополя перенести Євфронія, єпископа Колонії. Але духовенство Колонії не хотіло згодитись на це, погрожуючи навіть судовим процесом. Василій схвалює вияв такої незвичайної любови до свого пастиря, про яку клир Колонії давав доказ. Але вважає це за пересаду так бути прив'язаним до свого єпископа, щоб аж не хотіти прийняти рішень єпископського збору.

Лист 228: Подібно заспокоює правительство Колонії, запевняючи, що Євфроній, хоч буде перенесений до Нікополя, проте не перестане далі опікуватися ними.

Лист 229: Ще раз Василій звертається до духовенства Колонії, щоб його запевнити, що воно ніякої шкоди не потерпить із-за того, що Євфроній перебере обов'язки єпископа Нікополя. Сподівається незабаром сам до того духовенства навідатися.

Лист 230: Закликає правительство Нікополя, щоб потвердило рішення єпископів та народ приготувало на прийняття Євфронія як їхнього пастиря.

Лист 231: Поручає Василій Амфілохієві Еллідія, що вибрався до Іконії полагодити якісь справи. Розказує про втечу свого брата Григорія, про різні заходи ворогів проти нього і про неспокій у Церкві, в Дорах. Запрошує Амфілохія до себе. Незадовго перешле йому твір **Про Св. Духа**, який уже готовий, але бракує ще переписати на телячій шкурі, як цього собі бажав Амфілохій.

Лист 253: Антіохійські пресвітери запитували про щось Василя. Василій певний, що Санктіссімус заспокоїть їх.

Лист 254: Через Санктіссімуса поздоровляє Василій Пелегія, єпископа Лаодикії, в Сирії, і поручається його молитвам.

Лист 255: Подібно поздоровляє Віта, єпископа Каррів.

Лист 256: Почувши Василій, що аріяни збурили дома деяких його монахів, пише до цих останніх, щоб підтримати на дусі. Заохочує їх молитись і жертвувати свої терпіння за кращу долю Церкви.

У цьому 375 р. Василій остаточно зредагував свій твір **Про Св. Духа** (ГП 32, 68-217). Основно твір доводить, що Св. Дух не є сотворінням, але особою Божою гідною тієї самої чести, що Отець і Син. Ніде однак Василій не каже виразно, що Св. Дух є Богом. Твір **Про Св. Духа** складається з 30-ти розділів. Розділи 10-27 постали з дводенної дискусії, яку в червні 372 року Василій мав з Євстатієм. Розділи: 1-9 і 28-30 були складені і додані Васи́лієм після 7 вересня 374 р. (пор. **Лист 176**). Судячи зо змісту, можемо сказати, що Гомілія про віру являється розробленням 9-ої глави твору **Про Св. Духа**.

376

Лист 212: Жалує, що не міг бачитися з Іларієм у Дацімон, під час річних зборів (синоду). Згадує про свою боротьбу з Аномеями і заохочує Іларія до терпеливого зношування терпінь.

Листи 232-236: Ці листи творять певну цілість. Адресовані вони до Амфілохія Іконського. В них Василій відповідає Амфілохієві на різні питання відносно віри і людського пізнання Бога, а теж вияснює деякі трудніші уступи зі Св. Письма, нпр. як треба розуміти висказ евангелиста, коли він каже, що Христос не знав ні дня, ні години страшного суду. Пояснює крім того різницю між словом: істота й особа ("узія-гіпостасіс", значення звичаю занурювати катехумена у воду в часі Хрищення, і т. д.

Лист 237: Євсевієві Самосатському хотів би Василій точно описати кожний день свого життя. Але із-за своєї недуги і надміру праці, не може. Довідується крім того, що багато його листів не доходить до рук Євсевія. Намісник Демостен, більше з незнання, ніж із злости, велів скликати кілька синодів, щоб на них поусувати багатьох Василієвих прихильників. Рахуючи на його допомогу, Євстатіяни заходяться тепер, щоб на місці померлого Теодота, поставити свого кандидата на єпископа Нікополя. Але народ противиться їхнім заходам.

Лист 238: Фронтю, пресвітер нікополітанської Церкви, згодився прийняти з рук аріянів єпископство. Василій намагається підтримати на душі решту вірного духовенства, обіцяючи йому із-за того дати законного пастиря.

Лист 239: Описує Євсевієві Самосатському сумний стан Церкви в наслідок аріянського гонення. Багато негідних осіб посягає по єпископство, а з боку католиків немає кому їм протиставитись. Василій сумнівається в успіх посольства до західних владик, бо західні єпископи не хочуть стати по стороні правди. Сам Василій задумує приватно в цій справі написати до їхнього корифея (папи Дамаса). Питається, які листи слід переслати до Риму через Доротея, що мав би вибратися туди разом із Санктіссімумом.

Лист 240: Нікополітанських пресвітерів запевняє, що ніколи не узнає важности рукоположення Фронтону, ані не визнає тих, які будуть ним свячені.

Лист 241: Описуючи Євсевієві Самосатському різні свої клопоти, не бажає Василій його тим засмучувати, але тільки в певній мірі себе самого розрадити, бо на душі відчуває пільгу кожного разу, коли має з ким поділитись про свої переживання.

Третє посольство до Західних єпископів. Санктіссімум і Доротей їдуть до Риму з **Листом 243.**

Лист 243: Західнім єпископам з Італії і Галлії описує Василій сумне положення східньої Церкви. Християни переслідують

ють християн (аріяни й інші єретики в дійсності були християнами). Колись квітучі християнські громади лежать тепер у руїнах. Положення таке скрутне, що східні владика не можуть навіть дозволити собі поїхати на Захід, бо ледве віддаляться від своїх епархій, як зараз хижі вовки кидаються, щоб розхпатися їх стадо. Коли сам опис нещастя, що спали на східню Церкву, неспроможний склонити західних єпископів прийти з поміччю східнім владикам, тоді нехай принаймні лякає їх думка, що вневдовзі їх самих готове стрінити подібне нещастя.

Лист 244: Патрофілові, егейської Церкви єпископові, вияснює Василій причини, які довели до остаточного зірвання його зносин з Євстатієм Севастійським. Бажає від нього знати чи надалі буде він тримати з ним, чи з Євстатієм.

Лист 245: Запевняє єпископа Теофіла про свою повсякчасну любов і прихильність до нього.

Лист 246-247: Всіма способами намагається Василій підтримати на душі нікополітанське духовенство, щоб гідно перебуло скрутну хвилину, коли то їх пастирем став Фронтон, прихильник аріан.

Лист 248: Аріянське переслідування не обмежується до самих погроз. Якийсь Асклепій помер від їхніх побоїв. Амфілохія просить Василій, щоб вислав когось, хто б узяв для нього зжеготовий твір **Про Св. Духа**, розписаний на телячій шкурі.

Лист 249: Поручає якомусь ближче нам невідомому чоловікові одну побожну особу.

Лист 250: Патрофіл вирішив тримати з Василієм, а не з Євстатієм (пор. **Лист 244**). Тішиться з цього приводу Василій і запевняє його, що на будуче ніяких більше зв'язків не буде мати з Євстатієм.

Лист 251: Тішиться Василій, що мешканці Евеси не роблять собі нічого з того, що на Василія виговорює Євстатій. Заохочує їх до витривалости.

Лист 252: Єпископам понтійської епархії пригадує про звичай, згідно з яким вони повинні б з'їхатися до Кесарії на день мученика Євспсихія (7 вересня).

Лист 257: Потішає монахів переслідуваних аріянами. Хоч вони терплять гонення не з боку поган, але з боку християн, проте однаково з мучениками удостоються перед Господом нагород. Нехай їх не зражують ні приклади тих священиків, що піддаються єретикам, ані єпископи, які скитаються на вигнанні.

Лист 258: Подобалось Василієві те, що Епіфаній докладає всіх зусиль, щоб поладнати спір, який виринув між монахами, що жили на Оливній горі. Василій сам писав уже до своїх монахів, Палладія та Інокентія, що нічого не слід додавати до Нікейського віровизнання, хіба згадку про Св. Духа. Для нього самотнім єпископом Антіохії є Мелетій. Просить Епіфанія, щоб склонив антіохійців визнавати три Божі особи ("гіпостасіс", див. **Лист 214** під роком 375). Вкінці Епіфанієві пояснює в чому полягає секта Магузеїв.

Лист 51: Єпископ Воспорій закидав Василієві, що він був вилучив з Церкви Діянія, колишнього єпископа Кесарії. Василій боронить себе. Щоправда, йому було дуже прикро дізнатись, що Діяній підписав формуляр віри, пропонований Юрієм напіваріянином. Але сам Діяній перед смертю кликав до себе Василія та йому звирився, що не зі злости, а тільки в наслідок своєї податливої вдачі згодився дати підпис. Однак у серці він залишився вірним постановам 318-ти Отцям Нікейського собору.

Нарис Аскетически: В її склад входили: **Великий Аскетический, передмови Про Божий суд, і Про віру, та Моральні правила**³⁴).

377

Лист 259: Два Василієві монахи, Палладій та Інокентій, мешкали на Оливній Горі. Звірюється їм Василій з усіх пороблених заходів, щоб привернути в Церкві лад і спокій. Хоч йому це не вдалось здійснити, проте ні на кого не нарікає. Просить їхніх молитов.

Лист 260: Єпископові Олімпієві відповідає Василій на різні поставлені питання: що означає семикратна кара проти того, хто вб'є Каїна, що означають слова, які Ламех сказав до своїх жінок. Наприкінці, тримаючись очевидно пояснення Орігена, каже, що меч, який Симеон передсказав Марії, означає, що Марія в часі страстей засумнівається на хвилину в божество свого Сина.

Лист 261: Созополітанцям пояснює, що Христос, щоб нас відкупити, не міг мати якесь небесне тіло (як це думали докети), але мусів мати наше людське тіло. Щодо тілесних почувань, то Христос допуслав тільки ті, які були вільні від гріха.

Лист 262: Урвікія монаха, який не мав сміливості до нього писати, заспокоює Василій тим, що хоч він у дійсності є єпископом, проте залишається людиною як кожний інший чоловік.

³⁴) Більше про цю повну збірку Василієвих аскетических творів дивись нижче, Розділи II і III.

Четверта й остання міся на Захід.

Лист 263: Одержавши нарешті відповідь від західних єпископів, східні владики дякують їм і просять, якщо не можуть прийти їх відвідати, то хоча б принаймні частіше до них писали. Найбільшу вину за всі клопоти складають не на аріян, а на Євстатія і Аполінарія, що стараються прикрити свою єхидність невинною позліткою.

Лист 264: Поздоровляє Василій Варсу, єпископа Едесси, який був на вигнанні, і просить у нього молитов.

Лист 265: Багато єпископів Єгипту перебували на вигнанні в Палестині. Василій оптимістично пише їм, що ними Бог з певністю хоче послужитись, щоб повернути до християнства мешканців тих околиць. Тішиться, що вони не вагались осудити ересь Аполінарія. Бажає мати точніші дані про те, під якими саме умовами вони прийняли учнів Маркела.

Лист 267: Із-за тяжкої недуги не може Василій відвідати Варси, єпископа Едесси. Старається листовно його потішити. Пересилає йому теж маленькі дарунки.

Лист 268: Тішиться Василій, що Бог зберіг Євсевія від смерті на вигнанні. Боїться до нього висилати листи, щоб була по дорозі, хто не переловив і не накоїв шкоди самому листуноші.

Лист 270: Василій ганить якогось пресвітера, що не покарав раніше чоловіка, який пірвав був якусь дівчину. Велить такого вилучити з Церкви, а тим, що йому помагали, приписує 3 роки відлучення від молитов.

Лист 266: Олександрія, столиця Єгипту, в часах Василія втішалась великою повагою. Це було одне з найбагатших міст візантійської імперії на Сході. Теж єпископ Олександрії розпоряджав великими маєтками, мав до розпорядимости цілі війська монахів. Часто його християни звали "церковним фараоном". Тим пояснюється, чому Василій після смерти св. Атанасія з такою пошаною ставився теж до його наслідника, Петра, який очевидно не дорівнював своєму попередникові ні знанням, ні досвідом. Петрові Василій подає своєрідний звіт про стан і хід подій у своїй митрополії. Однак тягар непорозуміння між ним і Петром, залишається той самий, що був за життя Атанасія: Василій боронить Мелетія, Петро і весь Захід обстоюють Павліна.

Лист 269: Василій потішає жінку полковника Арінтія, який згинув у якійсь битві. Пригадує їй про нестійкість дочасних

речей і запевняє, що її чоловік, напевне, втішається вічним щастям, завдяки тому, що за її порадою був прийняв св. Хрищення.

378

Одинадцять гомілій на Гексамерон³⁵). Гомілії на Гексамерон, тобто про перших шість днів створення світу, являються своєрідною християнською космогонією. Василій переконаний, що у св. Письмі знаходяться всі елементи вияснення різних природних явищ. Тому не вагається він дозволити собі навіть на кпини з приводу всяких наукових теорій і припущень гелленських учених відносно укладу землі, неба, життя тварин, і так далі. Очевидно, сьогодні його Гексамерон має для нас тільки історичну вартість. Перших дев'ять гомілій Василій виголосив у пості, від понеділка 12-го березня до п'ятниці 16-го, одну вранці, другу ввечері. Довший час учені були того переконання, що Василій не скінчив свого Гексамерона, без уваги на те, що в дев'ятій гомілії він заповідає, що наступно буде говорити про створення людини. Сьогодні з певністю ми можемо сказати, що він виголосив також десяту й одинадцятую гомілію. Ці гомілії він, однак, не ввів сам приготувати до публікації через недугу й передчасну смерть. Його записки були видані пізніше одним із його секретарів-скорописців³⁶).

Гомілії: На Псалом 7; Проти Савелліян; В Лакізах; На Христове Різдво; Проти тих, що клевету на нас кидають, мовляв, ми почитаємо трьох богів (ГП 29, 228-249; ГП 31, 600-617; 1437-1457; 1488-1496).

Лист 271: Приятеліві Євсевієві, з яким разом колись жив і виховувався, поручає Василій пресвітера Киріяка. Запевняє, що Киріяк непричасний до тих злочинів, які йому приписуються.

³⁵) Перших дев'ять гомілій знаходяться в ГП 29, 4-208, десята й одинадцята в HADWIGA HOERNER, ed., *Auctorum incertorum, vulgo Basilii vel Gregorii Nysseni, sermones de creatione hominis, sermo de paradiso*, Leiden: Brill, 1972; A. SMETS & M. VAN ESBROECK, ed. & trans., *Basile de Césarée: Sur l'origine de l'homme (Homélie X et XI de l'Hexaéméron)*, Paris: Editions du Cerf, 1970. Дивись також наступна завага.

³⁶) Про докладну дискусію відносно автентичности двох останніх гомілій на Гексамерон дивись H. HOERNER, *op. cit.*, viii-ix; J. GRIBOMONT, "Les succès littéraires des Pères grecs et les problèmes d'histoire des textes", *Sacris erudiri* 22 (1974/1975), pp. 38-39. Я вважаю безпідставними сумніви EMMANUEL AMAND DE MENDIETA в *Journal of Theological Studies* 22 (1971) 240-242, і *Byzantinische Zeitschrift* 66 (1973) 91-95.

Лист 272: В особі магістра Софронія мав Василій свого найкращого приятеля. На вістку, що Софроній підо впливом злих поголосок, став тепер на нього гніватися, оправдує себе Василій з усіх несправедливих закидів.

Лист 273: Поручає якомусь визначному чоловікові свого приятеля Гера.

Лист 274 і 275: Того самого Гера поручає опіці магістра Гімерія і інших, проти несправедливих закидів.

Лист 276: Син Гарматія навернувся з поганства. Його батькові каже Василій, щоб не встрявав у душевні справи свого сина, тільки цю справу полишив до розсудку тим, які в християнстві поставлені про них дбати.

Лист 277: Довідавшись, що Максим схоластик, покинув світ і посвятився євангельському життю, наминає його Василій шукати єдиного правдивого добра, Бога, бо все решта, наче тїнь.

Лист 278: Не мігши ніколи побачитись з Валеріяном, запрошує його Василій до себе.

Лист 279: Префектові Модестові поручає якогось тіянця.

Лист 280: Просить Модеста заопікуватися одним його знайомим.

Лист 281: У того самого Модеста просить звільнення з податку для Гелладія.

Лист 282: Запрошує якогось єпископа прибути на свято в честь мучеників, не без іронії завважуючи, що непокликаний приходить, а запрошений не приходить.

Лист 283: Запевняє вдову, що побачиться з нею під час інших зборів. Пояснює їй якийсь сон. Поручає, щоб читала Св. Письмо.

Лист 284: Просить цензора, щоб звільнив з податків його монахів.

Лист 285: Просить зменшення податку, наложеного на церковні добра.

Лист 286: Василій приписує собі право судити злодіїв, приловлених у церкві під час крадежу.

Лист 287: Тих, що шукали помсти, вилучає від молитов з їхніми родинками.

Лист 288: Чоловіка, якому не допомогло трикратне євангельське напіннення (пор. Мт. 18, 15-17), вилучає з Церкви.

Лист 289: Подає причини, чому не може усунути чоловіка, який Богупосвячену дівицю прилюдно обчорнив, поновлюючи свої наклепи навіть після того, як законом був покараний.

Лист 290: Нектарієві пояснює Василій спосіб, у який відбуваються вибори хорєпископів, тобто єпископів, що рядили селами. Василій під ніякою умовою не смів би когось рукополагати на єпископа, щоб догоджувати людям, бо єпископство це річ Божа, яку Господь дає тому, кого вважає за достойного.

Лист 291: Тимофія, хорєпископа, старається Василій заохотити, щоб повернувся до давньої ревности.

Листи з невідомого часу:

Лист 292: Палладія, з яким хотів би бачитися, заохочує, щоб зберіг несплямленою одєжу невинности, яку недавно надів у св. Хрищенні.

Лист 293: Бажає знати — чи Юліян уже відзискав рух у руці. Описує стан чоловіка, якого серце неприв'язане до землі.

Лист 294: Двох юнаків, Феста і Магна, заохочує, щоб тривали в науці, яку від нього почули. Виказує користі писаного слова, через що робиться воно здатним служити сучасникам і тим, що по них прийдуть.

Лист 295: Думає, що його монахи не потребують бути більше поучувані після тих наук, які він їм виклав передше, заохочує, щоб за прикладом первісної християнської громади провадили спільне життя. Висилає одного брата, щоб наново запровадив спільне життя між тими, що його покинули.

Лист 296: Перепрошує вдову, що довше вживав її мулів. Заохочує її, щоб пам'ятала на Божі суди. Теж доньку напминає, щоб кормила свою душу розважуванням Божого слова.

Лист 297: Заохочує вдову до побожности і поручає їй жінку, яка доручить їй цього листа.

Лист 298: Осуджує чоловіка, який обманював інших, приписуючи воді якусь незвичайну силу.

Лист 299: Заохочує чоловіка, який покинувши урядову службу, проживав на самоті, щоб прийнявся обов'язку цензора в околицях Івори. Запевняє його про Божу винагороду.

Лист 300: Потішає батька, якому помер малолітній синок.

Лист 301: Потішає Максима, якому померла жінка.

Лист 302: Після смерти Врісона, потішає його дружину.

Лист 303: Урядника просить, щоб відкликав рішення, яким за кару змушувано одних людей віддавати свої кобили. Злочин як такий не існував, а був видуманий злобними людьми.

Лист 304: Абургієві поручає чоловіка, про якого йому раніше говорив.

Лист 305: Своїм приятелям поручає якогось заслуженого чоловіка.

Лист 306: Начальника Севастії просить, щоб дозволив олександрійцям вивезти з Севастії тіла померлих своїх кривняків, і навіть щось із загальної каси їм на дорогу дав.

Лист 307: Напоминає якогось чоловіка, щоб сам правив за суддю між двома суперниками.

Лист 308: Поручає комусь заопікуватися зубожілими мешканцями Капралі.

Лист 309: Просить опіки для якогось убогого.

Лист 310: Поручає своїх свояків і інших мешканців Аріярафії.

Лист 311: Просить звільнити з податку дім того чоловіка, що ніс цього листа.

Лист 312: Поручає цензорів чоловіка, що з-за нових податків боявся потерпіти шкоду.

Лист 313: Цензора Галатії просить, щоб частинно звільнив з податків дім Сулпіція.

Лист 314: Просить якогось чоловіка, щоб з любов'ю прийняв домашнього слугу, який доручить йому цього листа.

Лист 315: Поручає комусь посвоячену із собою вдову.

Лист 316: Поручає комусь чоловіка, що потребував допомоги.

Лист 317: Через надмір праці не міг відписати на листа своєму приятелю. Поручає йому того чоловіка, що доручить цього листа.

Лист 318: Землякові поручає чоловіка, що доручить йому цього листа.

Лист 319: Поручає подорожнього, якому на чужині всього бракувало.

Лист 320: Поздоровляє когось, трохи припізнено, бо чоловік, що мав віднести цього листа, попав у якісь клопоти.

Лист 322: Приятеля запрошує, щоб разом із дружиною прийшов до нього на Великодні свята.

Лист 323: Завдяки втечі слуг Філаргія, міг нарешті одержати від нього листа. Просить Філаргія, щоб частіше йому писав про домашні й церковні справи і запопадливо трудився над поєднанням Церков.

Лист 324: Лікаря Пасініка перестерігає перед Патрикієм, чоловіком дуже хитрим і підступним.

Лист 325: Дякує Магніянові за листа, одержаного через Ікелію.

Лист 326: Поздоровляє якогось чоловіка і наминає, щоб усе життя пам'ятав на Бога.

Лист 327: Якогось владного чоловіка наминає, щоб докладав усіх зусиль для оборони Церкви.

Лист 328: Поздоровляє Гіперехія. Почувається як завжди не дуже добре.

Лист 329: Фалерієві дякує за риби, які йому прислав, але найбільше дякує за листа.

Лист 330: Когось невідомого запитує, чому не пише.

Лист 331: Змушений знову писати, питається когось, чому не хоче сповнити його бажання. Принаймні нехай подасть причину.

Лист 332: Дотепно докоряє за мовчанку.

Лист 333: Писаря наминає, щоб чітко писав і вважав на розділові знаки.

Лист 334: Дає багато порад як гарно писати.

379

Дня 1-го січня Василій умирає в Кесарії, маючи менше, ніж 50 років. При його смерті, здається, був тільки його брат, Григорій із Нісси, бо Григорій Назіянський не міг прибути навіть на похорон із-за недуги, яка затримала його в Селевкії (порівняй його **Лист 76**). Допіру 1-го січня 381 року прибуде Григо-

рій до Кесарії, щоб виголосити своє безсмертне **Намогильне слово** в честь свого померлого друга.

Культ святого Василія почався дуже швидко в Каппадокії. Вже Григорій Ніссійський згадує, що після Різдва Христового кесарійці вшановували пам'ять його брата. На Сході по сьогодні пам'ять святого Василія Великого святкується 1-го січня, тоді як на Заході його свято від дев'ятого сторіччя припадає 14-го червня³⁷).

2. Наставлення святого Василія до аскетичного руху

Подаючи у вступному розділі нарис розвитку аскетичного життя у східній Церкві, нашою ціллю не було подати його історії, але тільки накреслити тло для Василієвої діяльності в історії монашества. Все таки так загально накреслене історичне тло, повинно послужити нам до зроблення деяких важливих висновків.

Найперше, з попередньо сказаного ясно виходить, що Василія в ніякому разі не можна вважати за творця чи за починальника монашого руху, будьто в його кіновіяльній, будьто в його пустельній формі³⁸). Щобільше, перечитуючи з увагою найбільш віродостойні джерела монашого руху в історії вселенської Церкви, зауважується, що Василій навіть не був першим, що монашество запровадив у Малій Азії, в Понті й Каппадокії, своїй батьківщині. Созомен, який пише свою церковну історію 442 року в Константинополі, каже, що першим, хто впровадив монаше життя в Малій Азії, був Євстатій, єпископ Севастії³⁹). Отой поважний церковний історик пише дослівно: "Євстатій, єпископ Севастії в Арменії, був першим, хто запровадив монаше життя⁴⁰) між вірменами, пафлагонцями й мешканцями Понту. Він мав би залишити теж приписи щодо способу поведінки в тому стані. Він мав би подати так само вказівки відносно харчу, які страви можна вживати, а яких слід уникати; зарядження щодо одежі, яку треба носити: вкінці правила щодо способу морального поступування та щодо дисципліни монашого життя. Слава Євстатія така велика, що де-

³⁷) Більше про культ, іконографію, та історію мощів святого Василія дивись, D. STERNON, "Basilio il Grande", *Bibliotheca Sanctorum*, Roma: Istituto Giovanni XXIII, 1962, II, 923-944. Також С. ФЕДИНЯК, *Історія мощів святого Василія Великого*, Вашингтон, Д.К., 1965.

³⁸) Порівняй о. М. С., ЧСВВ, "Дух василіянського монашества в минулому й сучасному", *Пропамятна книга ОО. Василія у Канаді* Торонто, 1953, сторінки 37-66, особливо 40-41.

³⁹) Сьогоднішня Сівась у азійській Туреччині.

⁴⁰) По-грецьки: "монахикис политеіас арксаї".

хто навіть твердить, начебто той аскетичний твір, приписуваний святому Василієві Великому, мав би бути уложений севастійським єпископом⁴¹⁾. На іншому місці той самий історик називає Євстатія "начальником і батьком довершених монахів"⁴²⁾.

Із вищенаведеного свідчення ясно виходить, що Василій, коли став монахом, то найвище мусів бути учнем Євстатія, бо ще задовго до його рішення посвятитися монашому життю около 356 року, Євстатіяни вже були всюди в його батьківщині⁴³⁾. Якщо так, у чому ж тоді заслуга святого Василія на полі монашества? Яке властиве його місце в історії розвитку монашого руху у вселенській Церкві? Поки приступимо до подрібного обговорення цього питання, зауважмо одне: що святий Василій це геній. В його геніяльності ніхто з його сучасників не сумнівався, ані сьогодні ніхто з істориків не сумнівається⁴⁴⁾. Тому саме, що геній, то Василій мав долю всіх великих геніїв людства, тобто не настільки мав наснаги, щоб творити чи винаходити нові речі, наскільки її проявив у тому, щоб уже існуючі речі удосконалювати. Пригадаймо собі тільки з історії католицької богословії, в чому полягала геніяльність святого Томи Аквінатського. Коли перечитувати письма цього незрівняного середньовічного християнського мислителя, зауважується майже в усьому його залежність від попередників⁴⁵⁾. А однак жадного сумніву немає, що Тома з Аквіну це геній. Чому? Бо він існуючому вже матеріялові людського й християнського мислення надав нової, досі незнаной, синтетично впорядкованої форми. Подібно справа мається і зі свя-

⁴¹⁾ СОЗОМЕН, *Історія Церкви*, книга III-тя, глава 14-та, ГП 67, 1077С-1080А.

⁴²⁾ СОЗОМЕН, *цитований твір*, книга VIII-ма, глава 27-ма, ГП 67, 1589В.

⁴³⁾ Крім Василієвих *Листів* 223, 3 і 244. І цитовані нижче, дивись канони гангрійського синоду, яких переклад є поданий в цьому розділі під числом 4. Цей синод відбувся около 342 року.

⁴⁴⁾ Для прикладу порівняй твердження поважного оксфордського історика Церкви Генрі Чедвика: У четвертому сторіччі "головною проблемою, що її видвивав монаший рух своїм ентузіазмом, був сепаратизм і індивідуалізм. Чи повинен був монах дбати тільки про своє спасіння, чи рух, до якого він належав, повинен був теж сповняти суспільну роль? **Наголошення соціальної ролі аскетичного руху становило найважливішу прикмету тієї організації, що її в Малій Азії очолив Василій Кесарійський, і саме це надало його праці епохального значення**". (HENRY CHADWICK, *The Early Church*, London, 1967, p. 178. Наше підкреслення).

⁴⁵⁾ Від Петра Ломбарда, Боетія, Псевдо-Діонісія Ареопажіти, щоб не цитувати Арістотеля через Авічену й Аверроїса.

тим Василієм Великим, але не тільки на полі філософічного чи геологічного думання, де його заслуга теж незвичайна⁴⁶), що особливо теж на ґрунті монашества. До святого Василія монашество як таке вже існувало, воно проквітало й розвивалось навіть у його рідній батьківщині, і то у двох своїх особливо типічних формах: життя еремітичного й кіновіяльного. Але можемо сказати, що хоч воно жило, проте ще не мало своєї властивої форми, тієї глибокої філософічної і біблійної основи й мотивації, які пізніше йому Василій надасть. До Василія монашество становило, щоправда, вже багатий дорібок духовного досвіду й практики, але воно ще не мало в Церкві, так би мовити, своєї "ранги", свого точно określеного місця, ані не було побудоване на таких підвалинах, які б запевняли йому тривале існування в людській суспільності. Святий Василій, сам із аристократичного роду й висококультурна людина, мав якраз сповнити в історії монашого руху цю місію, мав надати йому нового напрямку й основ. Як даліше побачимо, з монашества Василій зробить своєрідну філософію життя, він переробить його на основі науки святого Письма й Церкви, підкреслюючи особливо чотири головні елементи: Любов до Бога й до ближнього; вищість життя спільного, кіновіяльного над життям еремітичним, пустельним; вірність прикладам і науці святого Письма, і вірність Церкві як Харизматичному Христовому Тілу. Щоб краще насвітлити новість і оригінальність святого Василія Великого перше, ніж приступимо до обговорення поодиноких елементів його аскетичної реформи, скажемо коротко про історичне тло його праці, про обставини його рішення вже змалку стати аскетом, а далі про самі його твори, в яких ця аскетична реформа описана.

3. Святий Василій — аскетом

У своїх писаннях Василій часто згадує про те, що перших правд віри він навчився від своєї бабуні по батькові святої Маркрина Старшої, яка жила в Понті й знала учнів святого Григорія Чудотворця, апостола й основателя Церкви Неокесарії⁴⁷).

⁴⁶) Епітет "Великий" (гр. "мегас") був наданий Василієві його сучасниками (порівняй похвальні бесіди обидвох Григоріїв) особливо за його заслуги в обороні правди про Пресвятую Трійцю.

⁴⁷) Дивись *Листи* 223. 3, і 210. I, також бесіда **Про суд** I, Святий Григорій Чудотворець жив між 213 і 270 роками. Він спочатку був поганином. До християнства пристав під впливом Орігена, в якого школі студював. Святий Василій часто відсилається до думки Григорія Чудотворця, особливо його Символу віри, вважаючи його найпевнішим критерієм правдив'я.

Але здається, що Василій змалку не тільки був познайомлений із головнішими правдами християнської релігії, але й теж уже тоді пізнав був окремих рід християнського життя, — життя монаше, аскетичне, — яке недалеко міста Неокесарії та по інших містах Понту провадили учні Євстатія Севастійського. Наш здогад будуємо на одному висказі Василя з його листа, писаного до єпископа Патрофіла⁴⁸). У цьому листі, написаному 375 року, отже в часі, коли Василій був остаточно зірвав всякі стосунки з Євстатієм за його еретичні погляди щодо божества Святого Духа⁴⁹), Василій каже, що Патрофіл, певне, дивується як "отой Василій, який змалку (від хлопця) служив (Євстатієві), тепер нічого спільного з ним не хоче мати"⁵⁰). Знаючи з інших джерел, зокрема з **Історії Церкви** Созомена⁵¹), що Євстатій Севастійський перший запровадив монаше життя в Малій Азії, слушно можемо твердити, що знаючись ізмалку з Євстатієм, Василій теж запізнався із тим способом життя, який Євстатій та його учні провадили.

І виглядає, що Василій не тільки з молодих років знав про монаше життя, але й теж уже тоді його полюбив і був схильний йому посвятитися. Та поки цей намір міг він здійснити, багато часу мусіло уплинути. Найперше здається, що батько Василя, Василій Неокесарійський, великий шляхтич і софіст з професії⁵²), не дуже то схвалював це бажання свого сина. Він, мабуть, хотів, щоб найстарший його син також був софістом-оратором. Тому вже вдома, від найранших років, почав приготувляти Василя до завчення отієї професії. Василій зі свого боку, здається, не противився цьому, бо після смерті батька,

⁴⁸) Лист 244.

⁴⁹) Вже 372 року відносини між Євстатієм Севастійським і Василієм загострилися до тієї міри, що Василій провів у червні місяці два дні на дискусіях із своїм колишнім учителем і духовним радником. У висліді цих розмов, які майже в цілості заторкували питання про божество Святого Духа, постали розділи 10-27 Василієвого богословського твору **Про Святого Духа**. Цей твір з доповненням перших дев'яток розділів і трьох останніх, Василій вислав 375 року своєму учневі, святому Амфілохієві Іконському, порівняй Лист 231.

⁵⁰) Лист 244. І. Висказ "ек пайдос" може означати "змалку" або "від хлопця".

⁵¹) Дивись вище увага 41 і 42.

⁵²) Слово "софіст" у четвертому сторіччі не мало того від'ємного значення, що йому надав Сократ у п'ятому сторіччі перед Христом. Сократ прозиває "софістами" тих філософів, що другим передавали своє знання за певну грошеву винагороду. В четвертому сторіччі по Христі назва "софіст" була тотожна з назвою "оратора", "фахового промовця", і звідси часто зідентифікована із званням судді й адвоката.

приблизно 343 року, переходить на дальші студії до Кесарії, а опісля їде до Константинополя і Атен⁵³).

В Атенах Василій нав'язує особливішу приязнь із Григорієм Назіанзьким, якого вже знав з Кесарії. Як дальша історія цієї славної дружби показує, Василій і Григорій були собі двома протилежними світами щодо вдачі й щодо поглядів. Василій з природи холерик, рішучий, крайніх поглядів, у словнику якого слово "неможливо" не існувало — Григорій ніжного, сантиментального темпераменту, меланхолік, поет, добрий дорадник, але лихий реалізатор. Ми могли б багато сказати про всі ті перипетії, через які переходила їх дружба, про нарікання, плач, а то й втечу Григорія після того як Василій "підступно" висвятив його на єпископа Сазими, і про інші випадки, але тому, що це виходить поза рамці нашої праці, відсилаємо читача до відповідної літератури⁵⁴). Натомість звернемо тут увагу на ті пляни, що ці два каппадокійці, "одна душа в двох тілах", в часі своїх атенських студій укладають.

Як говорить Григорій, студіюючи в Атенах реторику й філософію, Василій разом із ним плянував про те, що вони обидва, вернувшись додому, мали б робити⁵⁵). Хоч втішались великим поважанням між своїми шкільними товаришами, в більшості поганамі, і незле самі вчилися, ці два шляхтичі були рішені після студій "покинути світ" і повністю віддатись євангельському життю, в якомусь відокремленому місці. Таке рішення чи такий плян може видаватись дивним. Що їх могло склонити чи заохотити до такого кроку? Аджеж у Атенах у четвертому сторіччі ледве чи була яка ліпша християнська святиня, не то якийсь монастир чи кіновія! Як уже тоді Василієві і Григорієві могло вперше в Атенах впасти на думку посвятитися монашому життю? Каже латинська пословиця, що "пізнання попереджає бажання"⁵⁶). Поки плянувати, думати про

53) Найменшої суперечности в такому поступуванні Василія не можна добачати. Вже Григорій у своєму **Намогильному слові II**, підкреслює значення, яке повинно б мати для християн таж зване "світське образування". Теж Василій у своїй бесіді **До юнаків про читання гелленістичної літератури** представить можливі користі для християнської молоді із знання і завчення профанних авторів. Про цей "гуманізм" Василія і його сполуку з його концепцією аскетичного життя, порівняй знамениту дисертацію швайцарського протестантського богослова LUKAS VISCHER, **Basilius der Grosse, Untersuchungen zu einem Kirchenvater des IV. Jahrhunderts**, Basel: Rheinhardt, 1953.

54) Дуже добру працю із психологічного боку про відносини між Василієм і Григорієм Назіанзьким написав STANISLAS GIET, **Sasimes. Une méprise de saint Basile**, Paris: Gabalda, 1941.

55) Порівняй Григорієвий **Лист I**, і **Намогильне слово**, 22.

56) "Nihil volitum nisi precognitum".

монаше життя, мусів Василій звідкись про нього вже знати. Якби наш здогад був правдивий, мали б ми іще один доказ, що Василій уже з дому, особливо з Понту, був познайомлений з монашим життям і вже тоді був рішений йому одного дня посвятитися.

Живучи в Аннесі над річкою Іріс, у родинній віллі своїх батьків, Василій мусів часто бачитися з Євстатієм, духовним провідником його родини. Також часто мусів він стрічатися з Євстатієвими учнями в Неокесарії, де переважно перебував його батько, викладаючи реторику. З історичних джерел знаємо, що аскети Євстатія жили поблизу міст, а то й по містах, де звичайно займались харитативною діяльністю, провадили шпиталі, гостинниці й школи⁵⁷). Не виключено, що до однієї з таких шкіл якийсь час учавав теж Василій⁵⁸). Пізнавши тепер в Атенах краще, що собою являє життя⁵⁹), Василій мріє про той спокій і тишу, якими без сумніву втішались, помимо своєї праці, Євстатієві учні. Тож те, ніби пригашене часом, бажання аскетично-монашого життя з особливішою силою тепер у ньому відживає, тим більше, що Василій в особі Григорія знайшов свого одноступця, який теж здавна мріяв, мабуть, про аскетичні подвиги.

В таких умовах, виглядало б, що обидва други так як запроєктували, безпроводочно виконають. Але при самому від'їзді з Атен щось зайшло, про що ближче годі знати. Оповідєє Григорій, що вони обидва разом мали з Атен вертатись додому. Але на настійливі домагання товаришів, Григорій в останній хвилині рішив іще якийсь час остати в Атенах, — Василій однак поїхав. Цей крок свого друга Григорій пізніше назве "зрадою", і то в намогильній-похвальній бесіді, в присутності народу, що знав і любив Василія⁶⁰). Щось важливішого видно мусіло зайти, про що докладніше не знаємо. Однак з уваги на сантиментальну вдачу Григорія, може бути, що Василій, щоб якомсь вив'язатися від настоювань тих, хто його задержував, спочатку удавав перед Григорієм, що залишиться. Цим, мабуть, довів до того, що Григорій дав своїм товаришам слово, що останеться в Атенах, думаючи, що й Василій те саме зро-

⁵⁷) Порівняй LOUIS DUCHESNE, *Early History of the Christian Church*, London, Murray, 1912, II, 315.

⁵⁸) Про існування монастирських шкіл дивись у *Великому Аскетиконі* Василія *Обширнішу відповідь* 15, і *Коротшу відповідь* 292.

⁵⁹) З перспективи часу можна б у цьому значенні прочитати *Лист* 2 Василія, писаний 360/361 років до Григорія Назіянського.

⁶⁰) *Намогильне слово*, 24.

бать. Але Василій, який мало рахувався з почуваннями⁶¹), виїхав з Атен у назначений день, без дальшої проволоки. Як причину до покинення Атен Василій подає бажання швидко побачитися з Євстатієм Севастійським⁶²).

Вернувшись у рідні околиці, приблизно 355 року⁶³), Василій спочатку викладав якийсь час реторику в Кесарії. Цим, здається, хотів він сплатити свій довг вдячності супроти цього міста, в якому побирав свої перші науки, але не виключено теж, здобувши в Атенах високу освіту⁶⁴), Василій хотів трохи пописатися своїм знанням перед бувшими своїми товаришами студій. Не знаємо як довго Василій у такий спосіб "догоджав світові і його видовищу". З одного його листа довідуємося, що, коли він перебував у Аннесі, біля своєї матері й сестри, які з якогось часу провадили там монаше життя⁶⁵), мешканці Неокесарії приходили просити Василія, щоб він зайнявся вихованням їхніх дітей⁶⁶). Вони, певне, ще пам'ятали ті часи, коли батько Василія з таким успіхом викладав у їх місті реторику. Тепер сподівалися, що й Василій схоче продовжувати діло свого батька. Але у Василія тепер були інші думки. Закоштувавши трохи світової слави, він виразно побачив, що вона неспроможна повністю задовольнити його серця.

⁶¹) У своїй поведінці Василій часто був безоглядний. Наприклад Григорія Назіанзького висвятив на єпископа проти його волі тому тільки, щоб єпископові Другої Каппадокії, Антимові, обмежити церковну судовість. Більш на цю тему дивись працю С. Гіст-а, цитовану вгорі, увага 54.

⁶²) Лист 1. Дивись наступна увага.

⁶³) Що Василій повернувся з Атен 355 року, а не 356 як Маран і Грібомонт подають, дивись нашу працю, цитовану в увазі 27, Додаток I. У своїй студії "Eustathe le Philosophe et les voyages du jeune Basile de Césarée", *Revue d'histoire ecclésiastique* 54 (1959) 115-124, Грібомонт, на наш погляд, правильно ідентифікує адресата Листа 1 з Євстатієм Севастійським. Ми не годимося, однак, з цим автором, коли він заперечує, що Василій взагалі не вчив реторики після свого повороту з Атен. Більш про це дивись Додаток I нашої праці цитованої вгорі.

⁶⁴) Григорій порівнює Василія до "навантаженого наукою корабля". Це звучить трохи переборщено. Проте немає сумніву, що мавши нагоду студіювати в Атенах — небагато могло собі на це дозволити з уваги на великі кошти, зв'язані з цим — так Василій як і Григорій могли стояти "понад голови" своїх краєнів.

⁶⁵) Свята Макрина Молодша почала провадити монаше життя із своєю матір'ю Еммелією між 352, а 357 роком. Дуже вдатний опис їхніх подвигів можна знайти в **Житті Макрини**, написанім святим Григорієм Ніссійським, і тепер перекладанім українською мовою о. СЕРГІЄМ ФЕДИНЯКОМ ЧСВВ.

⁶⁶) Лист 210. 2.

Василій став тоді читати святе Письмо, якого, може, вже довгий час не мав у своїх руках⁶⁷). Один уступ справив особливе враження на нього. Були це слова, сказані Христом до багатого юнака: "Коли хочеш бути досконалим, іди продай своє майно, роздай убогим, і ходи вслід за мною" (Матей 19:21)⁶⁸). Подібно, як колись святий Антоній Єгипетський, ці слова Василій повністю застосував до себе. Як оповідає він нам у тому самому листі, йому виглядало, що, наче якесь небесне світло, вдарило його в очі і пробудило з того "глибокого сну", в якому від довшого часу він перебував. Василій не мав уже сумнівів, що він повинен здійснити свою постанову провадити євангельське життя. Його сестра Макрина допомгла йому розвіяти останні сумніви⁶⁹).

Проте, незважаючи на це все, Василієві здавалось, що такого важливого кроку він не повинен робити з поспіхом. То правда, що вже від молодости він був свідомий, що аскетично-монаше життя є для нього отією царською, найбільш вказаною дорогою, якою він повинен прямувати до вічного життя. Алеж скільки то родів монашого життя не було в ті часи!⁷⁰). Як знати, до котрого саме з них, його Господь Бог кличе? Василій був надто реалістичний, щоб чекати на якийсь особливіший знак з неба. Він знав, що Бог дав йому розум, і цим розумом

⁶⁷) Як оповідає Григорій Ніссійський у своєму **Житті Макрини**, в родині Василя всі діти вже змалку вчилися читати із святого Письма, особливо з книг Мудрости, приписуваних Соломонові, з Псалм і з книг Нового Заповіту. Дивись також Василієву бесіду **Про суд**, **Лист 223. 2**, цитований нижче.

⁶⁸) **Лист 223. 2**.

⁶⁹) Григорій Ніссійський приписує Макрині головну роль у "наверненні" Василя. Але з уваги на реторичний стиль його **Життя Макрини**, свідоцтво Василя із його **Листа 223**, треба вважати за більш віродостойне. Макрина могла найвище Василя заохотити шукати в Євангелії світла для розв'язки його проблем.

⁷⁰) В четвертому й пізніших сторіччях панувала велика різноманітність у формах аскетичного життя. Крім вичислених у Вступному Розділі, — пустельної й кіновіальної, — дуже поширена була форма так звана сарабаїтська (з коптського слова, що означає "відлюдка") і так званих "гіровагів" (з латинського слова, що дослівно означає "волокітів"). Про "гіровагів" дивись святого Єроніма **Лист 22**. Щодо сарабаїтів, до яких спочатку мав би належати Василій і Григорій Назіанзький, то як оповідає Кассіян (**Конференція 18, 7**), вони жили самостійно, не в'язались ніяким проводом і мешкали звичайно вдвійку або трійку часто по приватних домах. Василій однак не довго був таким сарабаїтом. Про причини Василієвого всестороннього "навернення" до кіновіального способу життя дивись нашу працю, цитовану в уязві 27, Розділ I і Додаток 2.

він повинен послужитися, щоб зробити правильний вибір свого життєвого стану. Спосіб життя Євстатія Василієві був добре відомий. Менше знав він про тих пустельників і аскетів, що ген далеко в Єгипті змагались за євангельську досконалість. Тому як розумна й дозріла людина, вибирається в довшу "експлораційну" подорож на Полудне, щоб шляхом порівняння різних зразків монашого життя, вибрати собі те, що найкраще відповідало його природним і надприродним даруванням⁷¹⁾.

У такий спосіб, біля 356 року, Василій, мавши около 26 років, пускається в дорогу до Месопотамії, Сирії, Палестини й Єгипту. В Олександрії він сподівався стрінуги Євстатія Севастійського, щоб у нього засягти поради⁷²⁾. Але Євстатій у тому часі був уже в Персії. З уваги на своє слабке здоров'я, Василій якийсь час затримується в Олександрії і звідти вертається до Понту. Що він побачив під час своєї подорожі, нехай послужить його власний опис. З його листа, в якому Василій розказує про свою подорож на Полудне, подаємо теж ту частину, в якій він говорить про своє "навернення"⁷³⁾ до аскетичного життя, щоб наші читачі могли мати повний образ цілої події. Отже в тому листі, писаному в 375 році, Василій розповідає:

"Посвятивши багато часу марноті, і стративши майже весь свій молодечий вік на марний труд, якого піднявся, щоб завчати предмети, Богом осоромленої мудрости (порівняй 1 Корінтян 1:18 наступні), коли одного дня, наче прокинений із глибокого сну, поглянув на предивне світло євангельської прав-

⁷¹⁾ Ми сьогодні часто говоримо про "покликання" наприклад до монашого стану. Святий Василій, ідучи за святим Павлом, слово "покликання" (гр. "клиціс") застерігає на означування покликання до християнства. Божий поклик звернений до поодиної людини для сповнювання певної ролі в житті й специфічних завдань у Церкві, які то вони й не були б, називається у Василія "харизма". Слово "харизма" дуже багате в значення, і воно означає не тільки поклик ("голос") Божий у надзвичайному значенні, але також силу й засоби, які Бог дає кожній людині на те, щоб вона могла сповняти в світі й Церкві, — Тілі Христовому, — окрему свою місію. Більше про харизму й Харизматичне Тіло Христове дивись Розділ V.

⁷²⁾ Лист 1 має наголовок "до Євстатія філософа". З уваги на те, що аж до четвертого сторіччя слово "філософія" означало теж наше життя, Грібомонт (дивись вище заввага 63), думає, що цим Євстатієм був не хто інший як Євстатій Севастійський.

⁷³⁾ Говорячи про Василієве "навернення", треба це слово розуміти не в значенні біблійного "шуб", чи "метаноя", які часто означають радикальний зворот у житті як наприклад у Христовій притчі про Блудного Сина, але той висказ слід брати в значенні повернення душі до кращого, у випадку Василія, змагання жити життям у повній євангельським.

ди, і побачив марність 'мудрости володарів цього віку, що гинуть' (1 Корінтян 2:6), став дуже оплакувати своє нужденне життя, і бажати якогось провідника, який обучив би мене в правдах побожного життя. Але перш за все мусів я подбати про те, щоб направити трохи свої звичаї, які в наслідок довшого приставання з людьми злого життя, були зіпсовані. Тим чином, прочитавши Євангелію, і побачивши в ній, скільки то багато служить до досконалости, якщо хтось продасть свої добра й роздасть їх убогим братам (порівняй Мт. 19:21), і не є зв'язаний будь-якою журбою про теперішнє життя (порівняй Мт. 6:25), ані не має серця прив'язаного до земних речей; забажав я знайти якогось брата, що вже провадив би такий рід життя, щоб разом із ним могли перебути коротку плавбу цього життя. Багато знайшов я (таких) у Олександрії, чимало в решті Єгипту, а теж у Палестині, Келесирії і Месопотамії. Я подивляв їхню повздержність у їжі, витривалість у трудах і постійність у молитвах; я був заскочений, бачучи як вони перемагали сон, як не піддавались ніякій фізичній потребі, як вони успішно зберігали незаколючений і безтурботний спокій душі, і то серед голоду й спраги, зимна й наготи, ніколи не зглядаючись на тіло, ані ніякої уваги йому не присвячуючи, живучи наче в чужому тілі, і ділом доводячи, що означає бути подорожнім на цім світі (порівняй Євреїв 11:13), і мати своє мешкання на небесах (Филип'ян 3:20). Коли я скінчив подивляти те все і, назвавши щасливим життя тих мужів, які ділами показували, що в своєму тілі носять мертвість Ісуса (порівняй 2 Корінтян 4:10), забажав я й сам, по своїх силах, стати суперником тих людей. Звідси, коли я побачив як деякі в моїй батьківщині намагалися наслідувати спосіб їхнього життя, я думав, що я теж можу знайти в тому певну поміч до мого спасіння⁷⁴⁾.

Далі в своєму листі Василій розказує, що замість наслідувати життя тих пустельників, яких він бачив під час своєї подорожі, він рішився пристати до Євстатіян, хоч багато перестерігало його відносно їх неправовірности. Зовнішня суворість їх життя заімпонувала йому, і він пристав до них, щоб провадити з ними той самий рід аскетичного життя. Все це очевидно мало пізніше стягнути багато підозрив на правовірність самого Василія. Але це інша справа. Для нас тут найважливіше те, що Василій у цьому листі писаному "проти Євстатія", признається, що колись був його учнем. Це рішення він зробив після довшої надуми й особистого зазнайомлення з різними зразками монашого життя, що тоді існували в Церкві. Щоб

⁷⁴⁾ Лист 223. 2-3.

краще пізнати засяг його аскетичної реформи, мусимо насамперед ближче познайомитись із середовищем його праці. Хто були ті Євстатіяни, до яких Василій пристав? Чи не було в той час ще якихсь інших монаших громад у розлогих околицях Каппадокії і Понту? Саме про це буде мова тепер. Найперше про Євстатяна, а потім про так званих Євхитів або Мессаліян. Наприкінці скажемо ще кілька слів про кліматичні й географічні умовини Каппадокії і Понту, бо й вони теж позначились на способі реформи, проведеної Василієм.

4. Історичне тло Василієвої реформи

а) Євстатіяни

На жаль, ні Євстатій Севастійський, ані жаден інший його учень, не лишили по собі якогось твору, з якого ми могли б докладніше довідатися про науку й спосіб життя цих видатних представників християнського монашества. Однак Євстатій, який студіював у Олександрії під проводом Арія⁷⁵⁾, хоч сам ніколи не був відкрито аріянином, мусів бути чоловіком високої освіти, бо згідно з свідоцтвом Созомена, дехто в п'ятому

⁷⁵⁾ Подаємо головніші дані з життя Євстатія Севастійського з уваги на те, що Василій мав із ним багато до діла, а також тому, що Євстатій, між іншим, сповняв функцію духовного провідника родини Василя. Народився Євстатій у Кесарії каппадокійській около 300 року. Свої студії відбув у Олександрії, під проводом Арія, де теж познайомився із життям єгипетських монахів. Висвячений Гермогоном у Кесарії на священника, до 342 р. він був при Євсееві Нікомедійському, коли то ввійшов із ним у непорозуміння за деякі, мабуть, фінансові справи. Проти Євстатія, але особливо проти деяких його учнів виступили синоди з Неокесарії і Гангри. Незважаючи на цензуру, якою обложив його антиохійський синод, 356 р. Євстатій став єпископом у Севастії, столиці візантійської Вірменії (сучасна турецька Сивась). Після того брав він участь у різних синодах, схиляючись завжди в сторону противників Нікейського Собору, що був проголосив одноістотність Сина з Отцем. Але аріянином Євстатій не був ніколи, бо самі аріяни часто його перед цісарем оскаржували. Около 365 р. Євстатій був у Римі, де папа Ліберій його реабілітував. Очевидно Євстатій як великий опортуніст, умів Папу "підійти", підписуючи навіть формуляр визнання Нікейської віри. Сам Василій довго не вірив у підступність свого вчителя духовного життя, якого подивляв дуже за його суворе аскетичне життя (пор. Лист 223). Але тому, що це приятелювання з Євстатієм стягнуло було на Василя багато підозр і ворожнеч, 375 р. Василій не вагався зірвати з Євстатієм, особливо тому, що Євстатій уже не крився із своїми симпатіями до пневматомахів, які перечили божество Св. Духа. Рік смерті Євстатія невідомий.

сторіччі (отже десь 70 років після смерти Василія) приписував йому авторство аскетичних творів Василія⁷⁶). Таке твердження очевидно не відповідало дійсності. Воно, однак, свідчить принаймні про те, що Євстатій мав не абиякий вплив на Василія. Більшість сучасних істориків твердить, що між аскетичними спільнотами в Понті мусів кружляти якийсь збірник, уложений або самим Євстатієм, або якимсь його учнем, з якого Василій чимало користав при написанні свого **Аскетикону**. Цей здогад підтверджують акти Гангрійського синоду, що відбувся в місті Гангра, біля 342 року. Саме Євстатій зі своїми учнями був головним предметом дій того синоду. Вже тоді, як ми бачили, коли Василій допіру тільки починав у Кесарії свої студії, Євстатіяни давали про себе знати, не тільки церковній, але й світській владі⁷⁷). Єпископи змушені були зайняти супроти них становище, щоб спинити ті надужиття і замішання, які своїми ідеями й практиками Євстатіяни спричиняли серед простого народу.

З Гангрійського синоду дійшло до нас двадцять канонів. Для нас вони важливі тим, що дозволяють нам відтворити, бодай у загальних рисах, з одного боку науку й спосіб життя Євстатіян, а з другого — орієнтують нас, по якій саме лінії пішла аскетична реформа Василія. Тому понижче містимо в цілості переклад актів Гангрійського синоду, щоб на їх основі подати характеристику Євстатіян, без чого сама реформа Василія стала б для нас незрозумілою⁷⁸).

КАНОНИ ГАНГРІЙСЬКОГО СИНОДУ

У вступному слові Отці Синоду, — всіх їх було 13, — подають причини, чому вони з'їхались. "Собор зібрався, щоб полагодити деякі церковні справи й розглянути справу Євстатіян. Євстатіяни в багатьох речах провинились проти законів; Синод наміряє зарадити лихові, яке вони сподіяли". Опісля синодальний лист вичисляє головніші закиди проти Євстатіян:

1) Євстатіяни осуджують подружнє життя. Своїми ідеями, що люди подружені навряд чи спасуться, вони розбили багато (щасливих) подруж і довели до того, що деякі розійшовшись і не мігши довше жити повздержно, стали поповняти чужодства.

⁷⁶) Дивись вище завбата 41.

⁷⁷) Прівний СОЗОМЕН, *Історія Церкви*, книга 3-тя, розділ 14-ий.

⁷⁸) Текст канонів беремо з видання К. J. HEFELE - H. LECLERCQ, *Histoire des conciles*, Paris, 1907, I, 1029-1045.

2) З причини Євстатіян багато покинуло літургійні сходи і почало учащати на приватні зборища.

3) Євстатіяни відкинули звичайний спосіб одягання і запровадили якийсь новий.

4) За свою нібито надзвичайну святість вони твердять, що їм належаться первістки з плодів, жертвованих Церкві.

5) Невільники збаламучені їх новими строями, покидають своїх панів і не хочуть більше їм служити.

6) За їх почином, жінки почали носити чоловічі вбрання, думаючи, що в такий спосіб стануть праведнішими. Багато жінок почало стригти собі волосся під сповидом побожності.

7) Євстатіяни постять у неділі, і навпаки, їдять м'ясо в дні, коли Церква приписує заховувати піст.

8) Дехто з них узагалі забороняє їсти м'ясо.

9) Євстатіяни не хочуть молитися в домах людей подружених.

10) Не хочуть вони теж брати участі в Євхаристійній жертві, що служиться в тих домах.

11) Вони погорджують жонатим духовенством і не хочуть брати участі в їхніх жертвоприношеннях.

12) Євстатіяни погорджують сходами в честь мучеників, і тими, хто в тих сходах бере участь.

13) Вони переконані, що коли багатирі не зречуться всіх своїх дібр, то вони не зможуть спастися.

"Крім того, — продовжає синодальний лист, — Євстатіяни вчать багато незрозумілих і противних розумові речей, самі між собою не розуміються до тієї міри, що кожний із них починає триматися того, що йому видається кращим. Собор їх осуджує і відлучає від Церкви; як би вони змінили свої погляди й осудили свої блуди, нехай будуть назад прийняті (до Церкви)".

В цьому вступному листі поданий цілий зміст наступних канонів, у яких ті блуди Євстатіян зокрема осуджуються. Щоб наші читачі мали нагоду бодай раз познайомитися з текстом цих синодальних рішень, подаємо українською мовою повний текст усіх тих 20-ох канонів.

Канон 1: Коли хто осуджує подружнє життя, або осуджує і докоряє тій жінці, що пристає зі своїм чоловіком, начебто вона, помимо того, що віруюча й побожна, не ввійде до (Божого) царства, нехай буде анатема.

Канон 2: Коли хто осуджує того, хто з вірою і побожністю споживає м'ясо (хоч він здержується від крові, ідоложертвених або душеного), начебто він уже не міг мати надії спастися, н.б.а.

Канон 3: Коли хто під сповидом побожного життя, учить невільника не слухати і не служити своєму панові, замість учити, щоб він служив доброхіть і з повним поважанням, н.б.а.

Канон 4: Коли хто думає, що не треба брати участі в Літургії, служеній жонатим священиком, н.б.а.

Канон 5: Коли хто навчає, що треба погорджувати Божим домом і сходинами, які в ньому відбуваються, н.б.а.

Канон 6: Коли хто поза церквою робить свої сходини, і з погорди до неї (Церкви), хоче робити те, що вона тільки має право робити, без священика відпорученого єпископом, н.б.а.

Канон 7: Коли хто хоче приймати плоди жертвовані Церкві, або їх давати незалежно від Церкви, (тобто) без згоди єпископа або того, кому це завдання було поручено, наміряючи робити це все без їхньої згоди, н.б.а.

Канон 8: Коли хто дає або приймає плоди принесені (для Церкви), без благословення єпископа або того, кому поручено завідувати цими речами, так той, хто дає, як і той, хто приймає, н.б.а.

Канон 9: Коли хто живе в дівстві або повздержності, але не тому, що дівство гарне й святе, а тільки з погорди до подружнього життя, н.б.а.

Канон 10: Коли той, хто живе ради Господа в дівстві, виноситься понад тих, хто живе в подружжі, н.б.а.

Канон 11: Коли хто погорджує тими, що з вірою справляють обіди (гр. "агапе") та з пошани до Господа просять на них своїх (бідніших) братів, уважаючи це за річ маловажну, н.б.а.

Канон 12: Коли під сповидом життя аскетичного якийсь чоловік зодягається у плащ (що його вживають монахи й філософи, т. зв. "періболіон"), і вважає себе через те праведнішим, погорджуючи тими, що хоч живуть побожно, проте зодягаються звичайно, н.б.а.

Канон 13: Коли під сповидом життя аскетичного, якась жінка замість вбиратися так як усі жінки, починає вживати чоловічий одяг, н.б.а.

Канон 14: Коли якась жінка покидає свого чоловіка і хоче з ним назавжди розлучитися, бо не цінить собі подружнього життя, н.б.а.

Канон 15: Коли хто покидає своїх дітей і не виховує їх, ані не вчить того, що стосується християнського життя, але покидає їх під сповидом аскетичного життя, н.б.а.

Канон 16: Коли діти, особливо християнських батьків, покидають своїх батьків під сповидом, що хочуть вести побожне життя, і не віддають своїм батькам належної пошани, думаючи, що це не є їх найважливіший обов'язок, н.б.а.

Канон 17: Коли якась жінка під сповидом аскетичного життя, обстригає собі волосся, дане їй Богом на те, щоб нагадуло їй на підлеглість (супроти чоловіка), і тим самим не хоче бути залежна від чоловіка, н.б.а.

Канон 18: Коли хто постить у неділю, мовляв, тому, що він аскет, н.б.а.

Канон 19: Коли якийсь аскет, без конечної потреби, а тільки з гордості, не дотримує постів приписаних Церквою, начебто він був розумніший від Церкви, н.б.а.

Канон 20: Коли хто з погордою ставиться до сходин у честь мучеників, або гордить богослужбами, що на тих сходинах служаться, або не шанує пам'яті мучеників, н.б.а.

Закінчення: У своєму заключному слові, Отці Гангрійського Синоду позитивним способом висказують свою думку про важніші питання, заторкнені в попередніх канонах. "Це ми написали, — говориться в їх кінцевому зверненні, — не тому, щоб вилучати з Божої Церкви тих, які згідно з Писаннями бажають вести аскетичне життя, але, щоб (осудити) тих, які прикриваючи свою гордість аскезою, вивищують себе понад загал (простих християн), бажаючи впровадити новості противні св. Письму й церковним законам. Зі свого боку ми висказуємо наш подив для дівицтва злученого з покорою і схвалюємо повздержність (по-грецькому "енкратеїа"), якій товаришити гідна й побожна поведінка. Далі, одобрюємо (поступування) тих, які з покорою покидають світові справи; високо собі цінимо подружній стан, як стан гідний пошани, і не погорджуємо тими багатствами, яким товаришити справедливість і добродійність. Ми теж одобрюємо простенький і вигідний одяг, що не надто вишуканий, який служить для прикриття тіла, але ніяк не можемо погодитися з тими змінами (в способі одягання), які сприяють розгнузданості. Ми шануємо Божі дома і вважаємо святими й корисними ті сходини, які в них відбуваються. Однак, не хочемо обмежувати тільки до них виявів побожності, бо кожне місце призначене для вшанування Божого імені, є гідне пошани. Далі, потверджуємо ті Богослуження, які для спільноти (вірних) служать по церквах, і не маємо слів похвали для тих (багатих християн), що чинять, згідно з традицією за посередництвом Церкви, добро для вбогих. Одним словом: просимо, щоб у Церкві було заховано все те, що згідне із святими Писаннями й апостольськими Переданнями".

Зауваження: Прочитавши в цілості текст вищенаведених канонів, зауважується сильну тенденцію Євстатіян жити на маргінесі Церкви. В давнину місцеві Церкви зібрані довкола своїх

єпископів, становили нерозривну цілість і єдність. Часте звертання уваги Євстатіанам, що вони не рахуються з волею своїх архипастирів і священників, звучало в тих часах майже схизмою⁷⁹⁾. В історії цей закид сепаратизму часто буде повторятися супроти монашества й чернецтва. Згодом, у середньовічних часах, деякі монахи навіть почнуть висувати погляд, начебто тільки вони були покликані до досконалости й святости, вважаючи мирянство і так зване "життя на світі" за щось нижче. В своїй реформаторській праці Василій виступить дуже гостро проти таких поглядів, засуджуючи будь-який прояв сепаратизму. Він піде так далеко, що своїх аскетів називатиме "християнами", не монахами, а своїм монастирям дасть назву "братств" і в усьому їх підкорить владі місцевого ієрарха. Але про це буде мова дальше. Для нас зараз найважливіше дати характеристику Євстатіан.

На основі вищеназваних синодальних постанов можемо сказати, що на особливність Євстатіан складалися такі речі: Життя на маргінесі помісної Церкви, привласнення і приписування собі різних привілеїв у Церкві й суспільності⁸⁰⁾, оригінальність строю, погляд, що подружній стан щось таке низьке, що одружені християни навряд чи спасуться⁸¹⁾. Супроти цих і інших скрайніх поглядів Євстатіан, Гангрійський синод займає дуже тверезе й зрівноважене становище. Він не осуджує аскетично-монашого життя як такого, тільки напоминає, щоб воно в усьому було узгіднене зі святим Письмом і наукою Церкви. Так подружній, як і дівственний стани однаково шани гідні, бо один і другий здатний вести християн до святости й досконалої любови до Бога та ближніх. Тому на цьому тлі християни ніколи не повинні себе поборювати, навпаки, вони повинні себе навзаєм спомагати й доповнювати.

Хоч Василій, може, й ніколи не читав актів Гангрійського синоду, так між іншими думає Грібомонт, проте годі заперечити факт, що у своїй аскетичній реформі він пішов по лінії вказівки і побажань Гангрійських Отців. Для нього теж святе Письмо, але святе Письмо пояснене Церквою, буде найголовнішою нормою, якій усі аскети повинні коритись, і яка повинна керувати й вирішувати всі спірні справи. Щодо деяких питань порушених Отцями Гангрійського синоду, ми подибуємо в тво-

⁷⁹⁾ Порівняй Василія Лист 138, канон I: "Схизму творять ті, що різняться задля деяких церковних причин і питань, які з одного як і з другого боку можуть легко бути справлені".

⁸⁰⁾ Щось у роді сьгоднішніх індійських "каст" чи колишніх фари́сеїв.

⁸¹⁾ Вплив маніхеїзму начебто матерія-тіло була причиною зла тут очевидна.

рах Василія конкретні розв'язки. Канон 3 говорить про невольників, яких Євстатіяни бунтували супроти їхніх панів. На це Василій подає таку відповідь: "Коли невольники, що є під владою своїх панів, утікають до 'монастиря', треба їх напімнути, зробити їх ліпшими й відіслати куди належить, за прикладом святого Павла, що (невільника) Онисима зродив через Євангелію і відіслав його (панові) Филимонові... Коли, однак, трапиться недобрий пан, який наказує те, що противиться Божому законові й заставляє невольника переступати заповідь правдивого Пана, Господа нашого Ісуса Христа, треба подбати (через поучення), щоб той невольник не зневажав Божого Імени ділами противними Богові"⁸²). Тільки в крайньому випадку, каже Василій, слід задержувати невольника в монастирі проти волі його пана. На іншому місці говорить Василій про приймання до монастиря осіб подружених, про яке говорив, між іншим, канон 14. Відповідь Василія на це питання можна вважати за дефінітивну в Церкві: тільки за згодою обидвох сторін, — чоловіка й жінки, — можна одного з них, або й обидвоє, приймати до монастиря⁸³). 310 **Коротша відповідь** відповідає на питання чи можна в звичайному домі служити Євхаристійну жертву (порівняй канон 6). Відповідь Василія негативна⁸⁴), хіба що знайде конечна потреба. Про Пресвяту Євхаристію, яку тодішні християни брали й переховували по своїх приватних домах, щоб причащатися у днях, коли не служилась свята Літургія, Василій говорить кількома наворотами у своїх письмах⁸⁵). В канонах Гангрійського синоду багато говориться про особливість одежі, яку вживали й поширювали Євстатіяни. У своєму **Великому Аскетиконі** Василій висловлюється проти такого звичаю⁸⁶).

Вже цих кілька прикладів ясно свідчать про те, що Василій був добре ознайомлений із наукою і практиками Євстатіянів та як один із них намагався, якщо не справити, то бодай зладити деякі їхні крайні погляди й звичаї.

б) *Мессаліяни* або *Євхити*

Останньо Жан Данелу звернув увагу на кінцеві два розділи твору святого Григорія Нісійського **Про дівство**, в яких то брат Василія мав би натякувати на присутність так званих

⁸²) **Обширніша відповідь** 11.

⁸³) **Обширніша відповідь** 12.

⁸⁴) Порівняй крім того гомілію **На Псалом 28. 3, Лист 199, канон 17.**

⁸⁵) **Порівняй Лист 93.**

⁸⁶) **Обширніша відповідь** 22. Про послуж дітей для батьків порівняй **Моральне правило** 76.

Мессаліян або Євхитів у Понті й Каппадокії⁸⁷). В історичних джерелах четвертого сторіччя Мессаліяни виступають під різними назвами: Мессаліяни, Євхити⁸⁸), Енкратити⁸⁹), Євстатіяни, і інші. Дехто думав, між іншими й Жан Грібомонт, що Мессаліяни те саме, що Євстатіяни, про яких була мова вище⁹⁰). Однак, здається, що ця назва Євстатіян, яку Мессаліянам дається в деяких документах із четвертого сторіччя, походила не від Євстатія Севастійського, але від Євстатія Едеського, відомого ідеолога й пропагатора їхньої доктрини. Мессаліяни самі собою не творили якихсь організованих громад аскетів, як наприклад учні Євстатія Севастійського чи пізніше учні Василія. Тому про Мессаліян не як про групу, а слід було б говорити про них як про аскетично-моральний рух, філософічно-богословську течію, яка ширилась у четвертому й пізніших віках по різних країнах християнського Сходу. Немає сумніву, що й між учнями Євстатія Севастійського було багато осіб заражених їх напів-еретичними поглядами.

Про Євхитів згадують іще акти синоду, який відбувся в 384 або 390 році в місті Сіде, під проводом святого Амфілохія Іконського, одного з найвидатніших учнів Василія. У фрагментарних документах, які з того синоду до нас дійшли, згадується про певний **Аскетикон** Мессаліян. Професор Дерріс думає, що його можна було б відреконструювати на основі **Моральних гомілій**, приписуваних Псевдо-Макарієві Єгипетському⁹¹). Також між цими гоміліями і аскетичними творами Василія існує багато подібностей, про які буде мова даліше. Однак, поки що годі сказати щось дефінітивного в цій справі з уваги на сум-

⁸⁷) Цитований із іншою дотичною літературою в MICHEL AUBINEAU, *Grégoire de Nysse. Traité de la virginité* (Sources chrétiennes 119), Paris, Editions du Cerf, 1967, p. 536.

⁸⁸) Як далі пояснюємо, сирійська назва Мессаліяни, і грецька Євхити, беруться із двох слів: сирійського "мессал", і грецького "евхе", що обидві по-українськи означають "молитва", бо Мессаліяни приділяли майже виключну увагу молитві як головному своєму заняттю, занедбуючи працю і інші важливі речі.

⁸⁹) Назва Енкратити походить з грецького "енкратея", яке не має дослівного українського перекладу. Воно означає щось як наше "умертвіння", "самозречення", "тримати себе в карбах". Цій темі присвячена ціла 16-та **Обширніша відповідь** Василюєвого **Великого Аскетикону**; порівняй також 17-ту **Обширнішу відповідь**.

⁹⁰) JEAN GRIBOMONT, "Le monachisme au IVe. siècle en Asie Mineure: de Gangres au Messalianisme", *Studia patristica*, Berlin, 1957, II, 400-416.

⁹¹) На думку Дерріс-а ці гомілії належали б Симеонові Месопотамському; дивись HERMAN DOERRIES, *Symeon von Mesopotamien. Die Ueberlieferung der messalianischen 'Makarion' Schriften*, Leipzig: Hinrichs, 1941.

нівне авторство й автентичність багатьох з тих проповідей. Крім того, багато відомостей про науку Мессаліян подає так звана **Книга про ступені**⁹²). Інші джерела мессаліянської науки будуть згадані нижче.

Наука Мессаліян: Найважливіше для нас питання це знати, що Мессаліяни вчили, яких переконань вони тримались. На основі вищезгаданих джерел, і інших поданих нижче, їхню науку можна звести до наступних точок: На погляд Мессаліян, у кожній людині, що приходить на світ, в наслідок первородного гріха, мешкає диявол. Тайна святого Хрищення не має сили того диявола прогнати з душі, ані тим самим дочиста викоринити первородного гріха. До аскета буде належати через практику різних чеснот викоринити остаточно з душі гріх і дійти до так званого стану безпристрасности (гр. "апатей"). На їх думку, Святий Дух не приходить до душі у хвилині Хрищення, але тільки тоді, коли аскет дійде до стану цілковитої безпристрасности. Саме в тому моменті відбувається Зшествя Святого Духа, подібно як це сталось із Апостолами в день П'ятидесятниці⁹³).

Зі сказаного стає ясным, що Мессаліяни утотожнювали первородний гріх із так званою пристрастю або тілесною похоттю. Тому, що похоть це щось видиме, тілесне, Мессаліяни вважали, що також приявність Святого Духа в душі повинна мати прикмети видимости, відчутности. Далі, Мессаліяни були тієї думки, що християнинові дві речі особливо потрібні: Умертвляння⁹⁴), і молитва⁹⁵). Інші речі вони відкидали або знецінювали. Наприклад, вони вчили, що заховування Божих заповідей потрібне тільки недосконалим християнам або так званим праведникам; що тільки ці мають обов'язок дбати про вбогих; що в небі тільки досконалі будуть бачити Бога, а християни недосконалі або праведники (в їх термінології) будуть виключені з цього оглядання Бога. Крім того, Мессаліяни визнавали, що любов це дар Святого Духа, застережений одиноко для християн досконалих, між яких вони себе самі зачисляли. Як каже Григорій Ніссійський⁹⁶), Мессаліяни вчили, що праця потрібна одиноко людям, що ще не дійшли до досконалости. Се-

⁹²) Дивись вище заввага 9.

⁹³) Звідси пояснюється велика набожність Мессаліян до таїнства Зіслання Святого Духа й до дванадцяти Апостолів.

⁹⁴) По-грецьки "енкратей", порівняй їх назву Енкратіти.

⁹⁵) По-сирійськи "мессал", по-грецьки "евхе", звідки їх назва Мессаліяни й Евхити.

⁹⁶) **Про дівство**, розділ 23. Всі понижчі цитати взяті з цього розділу, видання Обіно цитоване в заввазі 87.

бе ж самих вони звільнили з цього обов'язку, живучи коштом інших та "роблячи собі з лінивства своерідний стан життя". Ще згадує Григорій, що між Мессаліянами були деякі так звані просвічені, "які більше вірили своїм обманливим сном, ніж євангельським наукам, називаючи свої уявлення (фантазії) "об'явленнями" Святого Духа. Інші знову "утотожнювали чесноту з несоціальним і диким життям, не знали ні любови, ні плодів терпеливості й покори".

Тому, що Григорій Ніссійський не називає Мессаліян по-іменню, мусимо зазначити, що його опис повністю відповідає тому, що про Мессаліян подають святий Епіфаній⁹⁷), і святий Єфрем Сирійський⁹⁸). Свідомство Григорія було б хронологічно найстарше, бо його твір **Про дівство** був написаний, на бажання Василя, біля 371 року. Для докладності, мусимо ще зазначити, що свої відомості про Мессаліян так Тимотей⁹⁹), як і Теодорит¹⁰⁰), беруть із затрачених актів синоду з Сіде. Те саме треба сказати про святого Івана Дамаскина¹⁰¹), і Євтемія¹⁰²).

Святий Василій і Мессаліяни: Хто бодай трохи ознайомлений із літературною творчістю Василя, той зразу зауважить дві речі: з одного боку вплив мессаліянської науки на Василя, а з другого — сильну реакцію Василя проти деяких їхніх скрайніх поглядів. Про подібність між наукою Василя Великого **Аскетикону** щодо молитви й самозречення і **Моральними гоміліями** Псевдо-Макарія, немає найменшого сумніву. Мессаліяни як такі вчили багато добрих речей. Герман Дерріс у своїй праці про Симеона Месопотамського¹⁰³) зробив навіть кілька текстуальних зближень між Василієвим **Аскетикон**ом і **Гоміліями** Псевдо-Макарія.

Але, проводячи свою аскетичну реформу, Василій мусів найбільше виступити проти деяких скрайніх поглядів Мессаліян. Було б задовго з одного боку хотіти подати всю контррепліку Василя на деякі збочені погляди цих, хоч з другого — таких видатних представників східньої духовости. На цьому місці подамо тільки дуже коротко головні теми й аргументи Василя проти Мессаліян. Всю свою аскезу Василій основує не на приватних об'явленнях чи просвіченнях, але на любові до

⁹⁷) **Панаріон**, 4. 1-2, з 374/377 років.

⁹⁸) **Пролог** або **Пісня** 22, уложена між 363-373 роками.

⁹⁹) **Канон** 13: **ГП** 86, 45.

¹⁰⁰) **Церковна історія**, IV. 10, **Єресі Фабія**, IV. II.

¹⁰¹) **ГП** 94, 729 наступні.

¹⁰²) **ГП** 130, 1273 наступні.

¹⁰³) **Твір цитований** вище заввага 91.

Бога й до ближнього, "на вірі, що діє через любов". Дуже сильно Василій у своїх творах видвигає соціальний характер людини, твердячи, що "людина не є самотньою або дикою істотою, а суспільною", з природи схильною жити в товаристві інших. Як ми вище згадували, для Василія авторитет святого Письма й Церкви є закономірними, ними є зв'язані всі християни без винятку. Працю Василій поручає нарівні з молитвою, так само послух і порядок у спільноті. Василій ніколи не робить розрізень між досконалими й недосконалими християнами в тому значенні, щоб тільки деяких зобов'язували окремі закони, а інші були звільнені з них. За наукою Василія, всі Божі заповіді є потрібні до спасіння, між ними немає важних і менше важних, але всі заповіді мають ту саму надприродну вартість. Беручи до уваги, до певної міри полемічний тон і характер Василієвого *Аскетикону*¹⁰⁴), ця реакція Василія проти Мессаліян стається ще більш очевидною.

5. Підсоння Каппадокії і Понту

Сучасна психологія відзначає великий вплив і роль, що у формуванні характеру людини, способу її життя, праці й думання, відіграють місце її народження і проживання. Тож не від речі буде присвятити кілька слів побутовим умовам Василієвої монашої реформи. Вже Кассіян, пишучи про звичаї східних ченців, зазначає, що багато їхніх практик не зможуть бути перенесені на Захід із-за відмінного клімату: в Єгипті нпр. клімат гарячий, у Франції, де Кассіян жив і писав, підсоння багато зимніше. Тому зазначає Кассіян, західні монахи не зможуть, між іншим, наслідувати способу одягання єгипетських монахів, які легко зодягались із-за гарячішого клімату, або інших практик похідних у великій мірі з відмінної культури¹⁰⁵).

Це саме зауваження зможемо зробити, мавши на увазі географічні й кліматичні особливості Малої Азії, і про деякі Василієві ідеї. Нпр. Василій рішуче відкидає пустельне життя, просто його засуджує¹⁰⁶). Це своє негативне ставлення до еремічного життя, він очевидно обосновує св. Письмом і філософічними доводами про соціальну природу людини. Але Созомен, як історик, доповняє думку Василія, коли каже, що в Понті й Каппадокії тому не було, ані до певної міри не могло бути, пустельників, бо клімат у цих околицях надто зимний¹⁰⁷).

¹⁰⁴) Порівняй КАССІЯН, *Установи*, вступ.

¹⁰⁵) КАССІЯН, *цитоване місце*.

¹⁰⁶) Порівняй його 7-му *Обширнішу Відповідь*.

¹⁰⁷) СОЗОМЕН, *Історія Церкви*, IV. 34.

Каппадокія. Її положення і підсоння. Якщо ми маємо перед очима мапу Європи, яка сягала б аж по Урал, то між 35 і 40 полуденником, в азійській частині Туреччини, знайдемо місто Кайсері. За дослідями археологів це місто лежить приблизно 3-4 кілометри на полудне від місця, де в четвертому сторіччі знаходилась властива Кесарія. Іншими словами, сучасна Кайсері знаходиться майже на тому самому місці, де Василій був побудував свою Василіяду. Кайсері сьогодні має всього 165.000 мешканців, в більшості мусулман. Між містами Туреччини щодо кількості населення, займає дев'яте місце. Назва Кайсері сьогодні розтягається на цілу провінцію. За часів Василя провінція називалась Каппадокія, а тільки її столиця носила назву Кесарія. Важко було б нашим читачам, особливо, коли вони мало ознайомлені з географією Туреччини, пояснити межі давньої провінції Каппадокії. Проте для нас це зараз менше важливе. Більше значення для нас мають кліматичні дані цієї околиці. Ще сьогодні Кайсері вважається за найвище положену полосу. Гір у ній відносно мало. Найвищий шпиль становить гора Аргей (по-турецькому Ерґіш Даг), з 3.916 м. височини. Клімат Каппадокії континентальний, з великими температурними різницями: в літі 45 ступенів Целсія, в зимі 20 ступенів нижче зера. У своїх листах Василій часто згадує про незносно гострий клімат Каппадокії. Так, оправдуючись перед Євсевієм Самосатським за спізнену відповідь на його письмо, пише: "Нас засилало такою кількістю снігу, що вже 2 місяці хати стоять прикриті (снігом), а ми живемо наче в печерах"¹⁰⁸). Знову в переписці з Лібанієм каже, що каппадокійці "пахнуть снігом"¹⁰⁹).

Сам ґрунт Каппадокії бідний. Селяни однак потрапляють рільництвом собі щось з нього видобути на прожиток. В часах Василя плекались у Каппадокії коні. В давнину, в Каппадокії, гіттїти мали свою імперію. Із занепадом їхньої держави, Каппадокія перейшла на феодальну систему, з багатими панамі по замках (до таких належала родина Св. Василя), і бідними селянами, перетвореними у невільників.

Загалом, у давнину, про каппадокійців не кружляла добра слава, подібно як і про уродженців Кілікії і Крити. Тому навіть ходило прислів'я: "Каппадокійці, критці, кілікійці — три найгірші К"а. ("Трія какіста каппа"). Сам Василій у згаданому листі до Євсевія характеризує своїх краян як людей боязких і малорухливих.

Християнство в Каппадокії закоренилось від самих початків. Уже Діяння Апостолів згадують про юдеїв із Каппадокії і

¹⁰⁸) Лист 48.

¹⁰⁹) Лист 236.

Понту (Діяння Апостолів 2:9; 1 Петра 1:1). Історик Адолф Гарнак називає Малу Азію в перед-Константиновій добі "країною християнською пар екселланс"¹¹⁰). Назагал більших ересей у Каппадокії не було, хоч багато її уродженців, за кордоном, мало славу великих авантюристів, як Авксентій, єпископ Медіолану, теж Євстатій Севастійський.

Щодо самого столичного міста Кесарії, можемо додати, що воно в часах Василія втішалось великою повагою як "столиця-мати наук". В дійсності, за римських часів, тільки Кесарія і Тіяна носили почесну назву "міста" (гр. "поліс"). 260 року перед Христом, Кесарія нараховувала 400.000 мешканців. Панівною мовою була грецька мова, хоч по менших містах вживались різні наріччя¹¹¹). Але сама гелленізація не стільки через державу прийшла до Каппадокії, що через Церкву.

Понт і околиця. Ще кілька слів про Понт, причорноморське побережжя Малої Азії, де родина Василія мала великі земельні посілості, і, де Василій, в Аннесі, започаткував і провадив довший час своє монаше життя. Як цікавий історичний документ може бути опис Тертуліяна, з його апології писаної проти Марціона, уродженця Понту. Тертуліян, іронізуючи з грецької назви "Понтос евксінос", тобто "привітне море", зображує цілу околицю як непривітну, негостинну. Її мешканців представляє як дикунів, кочовиків, що мешкають не по домах, а на возах. Щодо погоди, то Понт ні в чому не уступає Каппадокії. Згідно з описом Тертуліяна, в Понті зчаста перепадають дощі, але болота немає, бо все перетворюється в лід. Тільки коли вогонь розпалити, всюди появляється болото¹¹²).

Опис Тертуліяна, писаний в очевидному полемічному тоні, міг би видаватися пересадним, особливо, коли його читати в латинському оригіналі. Але грецький історик Геродот не інакше змальовує природу Понту: "Підсоння (в Понті), пише цей історик, таке прикре, що через 8 місяців там панує незносна зима. Коли в тих місяцях вилляти воду, то немає болота, тільки коли вогонь розпалити, всюди показується болото. Саме море замерзає"¹¹³). Парафразуючи, подібно як Тертуліян, назву "евксінос", привітний, Геродот називає його "аксеінос", непривітний. Правдоподібно Тертуліян брав свої дані від Геродота, закрашуючи їх більш полемічними елементами, щоб висміяти Марціона, проти якого писав свою **Оборону віри**.

110) ADOLF HARNACK, *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries*, London 1905, II.

111) Порівняй Василія твір **Про Святого Духа**, глава 29, число 74.

112) ТЕРТУЛІЯН, **Проти Марціона**.

113) ГЕРОДОТ, **Історія**, IV. 121.

Немає сумніву, що й природа Понту мала свій чар. Василій полишив нам у своєму 14-му листі, писанім біля 361 року до Григорія Назіянського, чудовий опис своєї родинної вілли Аннесі, положеній над річкою Іріс, де він якийсь час жив на уединенні. Василій згадує про високу гору, вкриту густим лісом, зрошену хрустальними водами, у стіп якої простилається чудова левада. Сила пташок розважає тих, які приходять до лісу полювати дикі кози, олені тощо. Багато очевидно поезії в такому описі, але хто там міг бувати, стверджує правдивість Василієвого образу¹¹⁴).

¹¹⁴) Порівняй С. ФЕДИНЯК ЧСВВ, *Через Каппадокію і Понт*, Рим 1957, сторінки 54-64-

РОЗДІЛ II.

СВІДЧЕННЯ ПРО ПРАВДИВІСТЬ ВАСИЛІЄВОГО АСКЕТИКОНУ

Запізнавшись у попередньому розділі з двома найголовнішими аскетично-монашими рухами, що в четвертому сторіччі особливо проквітали в Малій Азії, приступаємо тепер до огляду важливіших документів, у яких обговорюється Василієва монаша реформа. Маємо на увазі найперше власні аскетичні твори Василія. Очевидно мусимо теж користати з інших тогочасних і пізнішого віку джерел, бо вони не менш причиняються до належного відтворення обставин монашої діяльності й праці Василія. Однак, головна наша увага буде зосереджена на так званому **Аскетиконі** Василія, відомому більш як **Ширші й Вужчі правила**¹¹⁵). Щоб однак могли користати з **Аскетикону** Василія, мусимо перш за все докладно пізнати його історію. В історіографії існує певний принцип, який каже, що для належного вивчення і зрозуміння думки якогось письменника слід найперше поставити його твори в рамки того часу і тих обставин, у яких даному авторові доводилось жити й писати. Саме це хочемо ми найперше зробити стосовно Василія Великого.

¹¹⁵) Назва **Ширші й Вужчі правила** була надана Василієвому **Аскетикону** відносно пізно. Цісар Юстиніян 523 року в листі так званім **Едикт проти Оригена**, адресованім до патріярха Мени, пише: "Василія, єпископа Кесарії каппадокійської, питання (**Коротша відповідь** 267) з його канонічного твору" (гр. "ек тоу канонікоу аутоу бібліоу"). Порівняй теж лист Севера Антіохійського писаний 518 року до монаха Євстатія: "Василій Великий у своєму божественному навчанні, устанавляючи аскетичні канони приписав для нас..." (наступає цитата з **Обширнішої відповіді** 9. 2), або знову противно порівняй лист того самого Севера адресований до Кесарії: "В науці, яку він (Василій) давав у формі питань і відповідей братам, що жили по монастирях..." (іде цитата з **Коротшої відповіді** 267). Але назви **Ширші й Вужчі правила** як такої не подає більшість рукописів, порівняй у Міня III 31, 905, заввага 42.

Багато причин спонукує нас застосувати таку наукову методу до вивчення аскетичних писань і поглядів кесарійського єпископа. По-перше, Василія віддаляє від нас більше, ніж шістнадцять сторіч. Проте не тільки час ділить нас від нього, але також простір і культура: Василій жив у Малій Азії, належав до грецького культурного світу, відомого нам сьогодні тільки з історичних пам'яток. Друга обставина, яка змушує нас подати історію аскетичних писань Василія перше, ніж їх уживати, це принагідний характер усієї Василієвої письменницької творчості. Хоч Василій був високоосвіченою людиною з покінченими високими студіями, проте не був він ніколи в стислому значенні робітником пера, професіональним письменником. Як легко можна ствердити, перечитуючи його письма, більшість його творів постала принагідно. Твори **Проти Евномія**, перші в хронологічному порядку, Василій диктував на замовлення своїх учнів, під час того як відвідував свої аскетичні спільноти¹¹⁶). В них Василій покористовується майже виключно полемічною методою, обмежуючись до самого тільки опрокидування Евномієвих тверджень, без того, щоб запускатися в якісь глибші богословські міркування. Подібно трактат **Про Святого Духа** був написаний Василієм на прохання Амфілохія Іконського¹¹⁷). Значна частина розділів цього твору постала при нагоді дводенної Василієвої дискусії з Євстагієм Севастійським, яка відбулась у червні 372 року в місті Гетаса¹¹⁸). Самі гомілії Василія числом сорок п'ять силою факту мусіли також бути продуктом обставин, наскільки всі науки чи проповіді в більшості являються відповіддю промовця на конкретні потреби слухачів. Листи числом 325, крім принагідності, обов'язково носять характер доривочности. Але характеру принагідности не можемо не приписати і аскетичним писанням Василія, які нас тут зокрема цікавлять. Як нижче побачимо, свого **Аскетикону** Василій не писав за одним дужком. Він укладав і поповняв його ступнево при нагоді частих поїздок і відвідин своїх аскетичних спільнот. Саме тому перше, ніж користати з Василієвого **Аскетикону**, мусимо подати докладну його історію. Інакше наразимось на небезпеку не зрозуміти й пофальшувати Василієву аскетичну науку

В цьому розділі, отже, по черзі, подамо перш за все документи до історії Василієвого **Аскетикону**. Сюди увійдуть дев'ять схоліонів, дві передмови, кілька листів і інших давніших свідочств, зв'язаних з цією темою. На основі цих достовірних джерел подамо коротку історію еволюції і формації **Аскети-**

¹¹⁶) Порівняй **Проти Евномія** I. I, Лист 223. 5.

¹¹⁷) **Про Святого Духа**, I.

¹¹⁸) Порівняй Лист 99. 2.

кону. Після такого документованого вступу, постараємось коротко з'ясувати саму еволюцію Василієвих аскетичних установа.

1. Схоліони або дописки

На історію формування Василієвого **Аскетикону** немало світла кидають схоліони або маргіневосі нотатки, пороблені якимсь невідомим переписувачем Василієвих аскетичних творів, що знаходяться в багатьох дуже давніх рукописах. Отець Грібомонт, що вперше зібрав і опублікував текст усіх дев'яťох схоліонів, догадується, що вони походять із шостого сторіччя, отже з часів відносно близьких до святого Васи́лія¹¹⁹). Правдоподібно сам копіст Василієвих творів ходив до Кесарії і Понту з наміром набути ліпший текст для своєї рецензії. У такий спосіб міг він на місці зібрати багато подробиць стосовних обставин укладу і постанови самого **Аскетикону** і нам їх передати у своїх схоліонах. Отже як історичний документ ці дописки надзвичайно важливі, тому опублікуємо їх повний текст в українській мові¹²⁰).

Схоліон 1: Тут починається **Аскетикон**¹²¹). Дехто, не знає як, помилково поставив іншу передмову, що починається словами, "Тому, що багато речей учить нас богонадхнене Письмо¹²²)". Але такого вступу не подають найстарші рукописи. Крім того, в ньому¹²³) не згадуються наступні розділи¹²⁴), бо це тільки друга частина (того) листа, що Василій написав до однієї каноніки¹²⁵).

Схоліон 2: Ще заки став єпископом, (Василій) відповідаючи на питання аскетів, які були разом з ним, зібрав на письмі свої відповіді й дав їм **Малий Аскетикон**. Вже як єпископ, цей самий твір, перевірений і побільшений, він переслав побожним

¹¹⁹) ЖАН ГРІБОМОНТ, твір цитований у заввазі 31.

¹²⁰) Наш переклад зроблений з грецького тексту, опублікованого Ж. Грібомонт-ом, цитований твір, сторінки 152-156.

¹²¹) Автор має на увазі передмову до **Нарису Аскетики**, яка починається словами: "Господь наш Ісус Христос звелів...". Повний текст цієї передмови подаємо нижче під числом 2. Все, що стоїть у квадратних дужках, ми додали для кращого зрозуміння схоліонів.

¹²²) Це початок Василієвого **Листа 22**.

¹²³) Тобто в **Листі 22**.

¹²⁴) Схоліяст хоче сказати, що **Лист 22** не заповідає змісту збірки як це робить передмова до **Нарису Аскетики**.

¹²⁵) В давніх рукописах **Лист 22** часто знаходиться як частина **Листа 173**, писаного Василієм до каноніки Теодори. Слід зауважити, що цей перший схоліон знаходиться самотньо в грецькому рукописі 413 Ватиканської бібліотеки, на початку передмови до **Нарису**.

монахам, які з пошаною його просили. При тій нагоді було потрібно додати як передмову визнання віри¹²⁶), разом із збіркою, зложеною з висказів святого Письма¹²⁷).

Схоліон 3: Найстарший рукопис з Понту, що його ми в цій книжці переписали, подає на початку тільки один наголовок: **"Нарис Аскетики"**. Цей титул¹²⁸) і інші підподіли я взяв з рукопису, який походить з Кесарії. Його подають також інші рукописи. Але не всюди вони однакові, ані не ті самі. Здається, що їх додали пізніше вчені для легшого і вигіднішого читання¹²⁹).

Схоліон 4: З цих 55 глав (які подає **Великий Аскетикон**), найстарші рукописи подають тільки 18, бо тільки ці 18 є оригінальними питаннями аскетів. Інші були зчасом додані читачами. І так, в одному дуже старому рукописі, можна бачити, що хтось додав 9 (питань); знов у кесарійському рукописі хтось дописав 32 інші, а в примірниках, що зберігаються на Сході (в Антіохії) вони доходять до 20. В рукописах, що зберігаються в інших місцях, цих розділів є більше або менше. Щодо нас, то ми тих 18 питань написали посередині сторінки, інші ми подописували на маргінесі, бо так подають ті рукописи, які зберігаються на Сході (в Антіохії)¹³⁰).

Схоліон 5: Рукопис з Кесарії місцями різниться від рукопису, що походить з Понту, як нпр. у цьому випадку. На мій погляд, ця різниця походила б з того, що великий учитель (св. Василій) відповідаючи на питання то одних, то других (монахів), які жили по різних місцях, накінець мав би взяти свій примірник, його виправити після вподоби, і так переслати тим, що його просили¹³¹).

¹²⁶) Тобто бесіду **Про віру**.

¹²⁷) Тобто **Моральними правилами**. Другий схоліон стоїть у грецькому рукописі Ватиканському 413 при кінці передмови до **Нарису**. В інших рукописах його бракує.

¹²⁸) Знову натякнена бесіда **Про віру**.

¹²⁹) Третій схоліон знаходиться в грецькому рукописі Ватиканському 413 на початку передмови **Про віру**, а в Лаврівському 442, разом із схоліонами 4, 5 і 6, при кінці **Обширніших відповідей**, перед змістом **Коротших відповідей**.

¹³⁰) В грецькому рукописі Ватиканському 413 цей схоліон стоїть між змістом, а передмовою до **Обширніших відповідей**; у Лаврівському 442 після **Обширніших відповідей**, перед змістом до **Коротших відповідей**.

¹³¹) П'ятий схоліон стоїть у Ватиканському 413 посередині 16-ої **Обширнішої відповіді**, в Лаврівському 442, при кінці **Обширніших відповідей**.

Схоліон 6: В кесарійському рукописі всі розділи аскетичних питань стоять злучені разом; подібно в примірниках, які зберігаються на Сході (Антіохії). Лепше справа мається в найстаршому рукописі, який походить з Понту, бо в ньому **Обширніші Відповіді**, яких сам великий Василій любив так називати "ката платос", стоять окремо від **Коротших**. Але щодо порядку **Коротших Відповідей**, то рукописи між собою нітрохи не годяться. У відписах, що переховуються на Сході (Антіохії), їх є 252, і то щодо деяких, одні знаходяться в тому, інші в іншому рукописі. Зі свого боку, ми точно все відписали з рукопису, який походить із Понту; накінець ми додали те, що в ньому бракувало, з рукопису, що походить з Кесарії¹³²).

Схоліон 7: Цей текст ми відписали з найстаршого рукопису принесеного з Понту, тобто з тих сторінок, де великий Василій провадив на самоті аскетичне життя. Він був проведений на основі кесарійського рукопису, знайденого в захисті для убогих, збудованому самим Василієм на тому місці, що сьогодні зветься "Василіяда". Цих 27 глав і **Єпітимії** ми додали з рукопису, який походить з Кесарії¹³³).

Схоліон 8: Тільки сюди доходить рукопис принесений з Понту. Наступних 27 глав і **Єпітимії** ми додали з рукопису, що походить з Кесарії.

Схоліон 9: Решта була додана з кесарійського рукопису.

2. Передмова до НАРИСУ АСКЕТИКИ

Сам Василій на прохання своїх аскетів, мабуть, після 375 року, вислав їм першу повну збірку своїх аскетичних творів, під скромним наголовком **Нарис Аскетики** (гр. "Гипотипозис Аскезеос"). Які твори входили до цього першого "повного видання" Василієвих аскетичних писань, говорить наступна передмова. Важна вона тим, що була написана самим Василієм, про що свідчить, між іншим, її архаїчний стиль, часте вживання родових відмінків, таке ще характеристичне Василієвому стилю, а також помилкове приписування Ісусові Христові висказу

¹³²) Шостий схоліон знаходиться тільки в рукописі Лаврівському 442 після **Обширніших відповідей**.

¹³³) В більшості рукописів сьомий схоліон стоїть між 286-тою і 287-мою **Коротшою відповіддю**. Замість нього, Мавріни подають у змісті **Коротших відповідей** восьмий схоліон, що являється скороченням сьомого; порівняй А. ШЕПТИЦЬКИЙ, **Аскетичні твори святого Василія Великого**, Жовква: Видавництво ОО. Василян, 1929, сторінка 234.

святого Івана Христителя, записаного в Івана 3:36¹³⁴). Отже сумніви Гарнієра залишаються без підстави. Ця передмова певно автентична. Про її вартість і значення для встановлення автентичності Василієвих аскетичних писань переконується кожний, хто тільки її прочитає¹³⁵).

”Господь наш Ісус Христос велів: ’Що кажу я вам потемки, — говоріть те при світлі; що ж на вухо ви чуєте, — проповідуйте те на дахах’ (Мт. 10:27). А Апостол, бажаючи показати від себе, який страшний засуд спадає на тих, хто мовчить, каже до ефеських пресвітерів: ’Тому сьогодні свідкую вам, що я чистий від крові, бо я не вхилився об’являти вам усю Божу волю’ (Діяння 20:, 26-27). Нам же ж він наказує робити те саме, коли пише: ’Нагадуй про це, і заклинай перед Богом’ (2 Тим. 2:14). Тому, що я не маю можливості особисто свідчити перед вами всіма про Божі заповіді, вважав я за потрібне принаймні написати до вашої любови в Христі. Сподіваюсь, що в той спосіб уникну засуду проти себе, а вам дам нагоду пізнати від імени Господа нашого Ісуса Христа ті обов’язки, яких ви піднялись, щоб через незнання ви не попали під жало смерти, тобто гріх (порівняй I Кор. 15:56); ані, щоб ви не переступили ніякої Божої заповіді, про яку написано: ’Його закон — життя вічне’ (Ів. 12:50); ані з другого боку, щоб ви не відпали від того життя, як говорить Господь: ’Хто не вірить у Сина, той не побачить життя, а гнів Божий перебуває на ньому’ (Ів. 3:36); ані, щоб бува ми не стали, через мовчання, відповідальні за кров тих, яких убив гріх.

Говоритиму, отже, про (Божий) суд. З’ясую найперше причини і небезпеки тієї незгоди й роздору, що панують між Божими Церквами, і між окремими людьми. Після того, докажу з богонадхненого Письма, що за кожне переступлення Божих заповідей спадає однаковий і застрашливий засуд і до тієї міри, що якби навіть, хто думаючи, що сповнив більшу частину Божих заповідей, почав собі деякі або одну тільки легковажити, або став байдуже дивитися на того, хто заповідей не захоче, замість того, щоб від себе показати ревність згідну з Божими судами, то такий не уникне кари. Щобільше, якби навіть хто з незнання терпів подібний не порядок, то такий також не оmine кари.

¹³⁴) Порівняй **Короткі відповіді** 47, 163, 268, і передмову **Про Божий суд**, 4.

¹³⁵) Наш переклад зроблений на основі грецького тексту виданого в ГП 31, 1509-1513, і у вище згаданій праці Ж. Грібомонт-а, сторінки 279-282.

Потім, буде йти побожне визнання (віри в) Бога Отця, Його єдинородного Сина й Бога й Святого Духа. Опісля виложу ті речі, що потрібно знати зі святого Письма, чого уникати, і яку повинні проявляти ревність ті, хто бажає осягнути вічне життя і посісти Боже царство. Подібно, буде мова про окремі обов'язки людей, відповідно до їх становища чи заняття. Після того буде поданий із святого Письма короткий образ християнина, в формі правила. Так само буде поданий опис тих, що наставлені пильнувати слів Господньої науки, з чого вийде на яв бездоганність і чистота їх поведінки і, так би мовити, покажеться гідність тих, які відзначаються в цій науці.

Після цього будуть іти всі відповіді, які я давав на питання братів стосовно вправ (аскези) спільного життя, які готують до життя згідного з Богом.

З цього всього вашій любові в Христі я пересилаю відписи, щоб на вас, або через нас, сповнилось слово Апостола: 'Передай те вірним людям, що будуть спроможні і інших навчити' (2 Тим. 2:2)".

3. Передмова до МАЛОГО АСКЕТИКОНУ

Про **Малий Аскетикон** як такий, тобто про першу редакцію Василієвих аскетичних питань і відповідей, буде мова нижче¹³⁶). Тут подаємо тільки повний текст передмови до **Малого Аскетикону**, що як така збереглася тільки в латинському перекладі Руфіна і в недрукованих сирійських рукописах. Мабуть сам Василій, приготівляючи другу редакцію свого **Аскетикону**, розробив одну первісну передмову на дві окремі: З однієї зробив окремий вступ до **Коротших відповідей**¹³⁷), а другу частину помістив при кінці довшої передмови до **Обширніших відповідей**¹³⁸). Для нас передмова до **Малого Аскетикону** важлива тим, що вона яскраво наświetлює безпосередність і спонтанність, з якою Василій виголошував свої науки до аскетів. Він повчав їх не тільки в Церкві спільно з іншими людьми, але крім того приватно дозволяв, щоб вони ставили йому питання стосовно правд віри й науки святого Письма¹³⁹).

¹³⁶) Порівняй уже тепер схолион 2.

¹³⁷) Порівняй ГП 31, 1080.

¹³⁸) ГП 31, 900-901.

¹³⁹) Наш переклад зроблений на основі латинського перекладу Руфіна, ЛП 103, 487-488, з угляданням подібного грецького тексту в ГП 31, 1080, 900-901, який однак місцями не відповідає точно латинському. Ці різниці можна приписати або самому Василієві, що при нагоді другої побільшеної рецензії **Аскетикону**, виправив і доповнив текст, або перекладницькій довільності Руфіна.

"Чоловіколюбний Бог, 'який навчає людину знання' (Пс. 94:10), наказує через Апостола, щоб ті, яким повірено учительську харизму, тривали в науці (порівняй 2 Тим. 3:14); а тих, що потребують рости в Божому знанні через Мойсея намагає, кажучи: 'Запитай свого батька, і він тобі покаже; старших, а вони тобі скажуть' (Втор. 32:7). Тому то ми, яким повірено служіння слова, повсякчасно мусимо бути готові, щоб з великодушністю і переконанням, обучувати в досконалості душі: одним спільно засвідчити, перед цілою громадою в церкві, про Господні заповіді, іншим приватно пояснюючи, і даючи відповіді тим, які бажають ставити питання, що стосуються віри й правди Євангелії Господа нашого Ісуса Христа, як також життя досконалого, щоб так з них могла вийти досконала Божя людина (порівняй 2 Тим. 3:17). Ви з вашого боку, не повинні нічого занедбувати, але крім тих речей, про які спільно навчаєтеся в церкві, теж приватно запитувати про те, що корисне і догідне, щоб так увесь час вашого життя ви провели на шуканні того, що взнесліше, і на досліджуванні того, що корисніше.

Отже, коли на те зібрав нас Бог, щоб ми на цьому місці, далеко від гамору юрби, могли зазнати бодай трохи незаколоженого спокою, не займаймося чимсь іншим, ані не посвячуємо решти часу для відпочинку тіла, але переведем решту ночі на роздумуванні й чуванні, щоб сповилось сказане через блаженного Давида: 'Щасливий той, хто вдень і вночі роздумує про Господній закон' (Пс. 1:2).

Так нехай же кожний із нас піддає спільному досліджуванню те, чого йому, як думає, до знання потрібне. Бо при старанній праці багатьох легше можна викрити те, що виглядає трудне або укрите, бо Господь без сумніву, не відмовить ласки знайти тим, що шукають. Як нашим обов'язком є проповідувати, і 'горе мені, коли б я не звіщав Євангелії' (1 Кор. 9:16), так і вам грозить неменша небезпека, якщо не будете питати й досліджувати, або не будете заховувати поданої доброї науки з належною ревністю і запопадливістю. Тому сказав Христос: 'Слово, що я говорив, останнього дня воно буде його судити' (Ів. 12:48), а на іншому місці знову каже: 'Слуга, що не знав волі свого господаря і вчинив гідне кари, буде битий мало; а той, що пізнав і зробив проти волі господаря, буде битий тяжко' (Лк. 12:48-47). Тож молимся до милосердного Бога, щоб я бездоганно сповняв службу слова та, щоб воно принесло вам користь. Знавши наперед, що на Христовому суді поставлять вам перед очі ці слова, як сказано: 'Буду картати тебе, і виложу все перед твої очі' (Пс. 50:21), уважайте добре на все, що вам говориться, і намагайтеся безпроволочно

впровадити в життя те, що чуєте, 'бо не знаємо ні дня, ні години, коли Господь прийде' (Мт. 24:42)".

4. Листи святого Василія

У своїх листах Василій тільки двома наворотами згадує про свій Аскетикон. Тому, що з Листа 223 ми вже навели довший уступ¹⁴⁰), подаємо тільки тут з нього короткий уривок, що вимовно свідчить про обставини орального укладу Василієвого Аскетикону. Сам лист датується з року 375, тобто з часу, коли Василій остаточно зірвав із Євстатієм усякі зв'язки. Хоч він адресований до Євстатія, без сумніву був писаний до всіх. Це свого роду "відкритий лист" Василія, що з'ясовує причини приязні Василія з Євстатієм і їх остаточно непорозуміння. Лист 295 наводимо в цілості.

Лист 223. 5: "Спитай себе самого", говорить Василій до Євстатія, "скільки разів ти відвідував мене в монастирі над річкою Іріс, коли то зо мною був (ще) боголюбний брат Григорій (Назіанзький), який провадив те саме життя, що я. Скільки то днів перебули ми в хуторі по той бік річки, де жила моя мати, де ми як приятелі жили разом, день і ніч, розмовляли між собою. . . . Чи ж увесь час не були біля мене твої стенографи, коли я диктував проти ересі (книги **Проти Евномія**)? Чи ж увесь час не були зо мною найдорожчі твої учні? А що ж, коли я відвідував братства, проводячи з ними цілу ніч на молитві, говорячи й слухаючи завжди, без суперечки, про речі, що відносились до Бога?"

Лист 295: "Здається мені, що за Божою поміччю, непотрібно давати вам уже більше ніяких інших заохот, після тих наук, які ми самі особисто до вас виголошували, закликаючи вас вести спільне життя згідно з апостольськими установами. Зрештою, ви все те й прийняли як річ добру, складаючи за це Богові подяку. Тому, що ми не обмежувалися до самих тільки голих слів, але говорили про речі, які ви з користю повинні виконувати, нам, що їх радили на втіху, Христові ж, якого ім'я на нас призвано на славу й честь, рішили ми тепер вислати вам нашого предорогого брата, щоб він (на місці) ствердив, що добре, справив, що не доладне, а що зле, про те нам доповів. Нічого більше я так не бажаю як бачити вас спільно зібраних, щоб ніколи більше вже не чути, що ви любите життя без свідків (життя пустельне), а навпаки, що радше прагнете бути собі навзаєм сторожами ревности і свідками добрих учинків. Якщо

¹⁴⁰) Дивись вгорі Розділ I, число 3.

ви будете поступати в такий спосіб, кожний із вас одержить повну нагороду за себе, і за поступ свого брата. Її ж годиться вам обопільно здобувати так словами, як і ділами, в частих розмовах і заохотах. Понад усе, напоминаємо вас, щоб ви пам'ятали на віру Отців, і не далися звести тими, що стараються вас відтягнути від (духовного) спокою (самоти). Пам'ятайте, що ні ревне життя саме із себе, без світла віри в Бога, не приносить користи, ні, що саме праве визнання (віри), без добрих діл, неспроможне нас поручити Богові. Але потрібно, щоб одне з другим було сполучене, щоб Божа людина була досконала, і нічого не недоставало нашому життю. Бо та віра спасає, що, як каже Апостол, 'діє через любов' (Гал. 5:6)¹⁴¹.

5. Свідectво давніших письменників

Велику вагу мають теж згадки сучасників Василія про його реформаторську монашу діяльність. Наводимо тому свідectва кількох із них. Очевидно треба було б може дати певну інтерпретацію деяких текстів, як наприклад панегіріків чи то Григорія Ніссійського, чи то Григорія Назіянського. Як першорядний проповідник, Григорій Назіянський часто вживає таких риторичних висловів, що їх не слід зараз брати буквально. Однак, на цьому місці обмежуємося до наведення самих уступів Василієвих сучасників, залишаючи на іншу нагоду пояснення їх свідectв¹⁴²).

Святий Григорій Назіянський (329-389). Лист 6, писаний около 361 року. Григорій тількищо повернувся з Понту, де разом з Василієм провів якийсь час на уединенні. Зазначає на початку Григорій, що коли попередні листи були писані жартом, то цей містить поважні речі, його дійсний погляд про велике діло Василія. Бажаючи наче завернути час, у якому йому доводилось жити з Василієм, продовжує Григорій: "Хто дасть мені оті псалмодії і нічні чування та й ті молитовні полети до Бога, чи те майже нематеріальне та безтілесне життя? Хто дасть згоду та душевну сполуку братів, що їх ти убожествив та потягнув у вишини? Хто (дасть) ревнування та заохоту в чесності, яку ми забезпечили писаними правилами та приписами?¹⁴³). Хто (дасть) розважання Божих слів та знайдене в них під проводом Святого Духа світло? Або, щоб на-

¹⁴¹) Дещо відмінний переклад Листа 295 можна прочитати в С. ФЕДИНЯК, *Вибрані Листи святого Василя Великого*, Нью Йорк 1964, сторінки 202-203.

¹⁴²) Твори святого Григорія Назіянського цитуємо за українським перекладом С. ФЕДИНЯК, *Велич святого Василя Великого*, Рим 1951.

¹⁴³) Гр. "гороіс граптоіс каі каносі".



Одне з найпопулярніших зображень св. Василя Великого



Модерна Кесарія (Кайсері, Туреччина), місто, де св. Василій народився, був єпископом і помер. Старе місто лежало у відстані кількох кілометрів у сторону гори Аргей, яку видно на фоні. Фото П. Федюк



Хата й будинки модерної Кесарії. Фото П. Федюк



Неокесарія в Понті, де жила родина св. Василя. Фото П. Федюк



Ріка Іріс з родючою долиною Фанарей, на якій мала свої посілости родина Василя. Фото П. Федюк



Ріка Іріс з горами й лісами Понту; рільництво — це ще й сьогодні найголовніше заняття мешканців Понту. Фото П. Федюк



Автор книжки біля ріки Іріс близько місцевості Аннесі, де св. Василій збудував свій перший монастир



Св. Василій із братом св. Григорієм Ніссійським і сестрою св. Макриною. Образ кисти мистця С. Томасі (1737 р.). Знаходиться над бічним престолом у гроттаферратській монастирській базиліці.



Св. Василій. Каплиця св. Ніля у василіяньській архимандрії гrotта-ферратського монастиря. Образ кисти маляра Доменікіно (1581-1641)



"Св. Василій молиться за народ". Фрагмент великого образу на склепінні в захристії гроттаферратської базиліки кисти Петра Анджелетті (1782 р.)



"Св. Василій — митрополит небесного Єрусалиму". Образ над престолом св. Василя у церкві свв. Сергія й Вакха, в Римі, роботи маляра Ігнатія Чккаріні (1740-1741 рр.)



**Св. Василій Великий. Кисти Сілверія Каппароні, знаходиться в капі-
тульній залі монастиря ОО. Василіян у Гроттаферрата**



Св. Василій Великий. З групи Святительський чин, деталь з мозаїки собору св. Софії в Києві, XI ст.



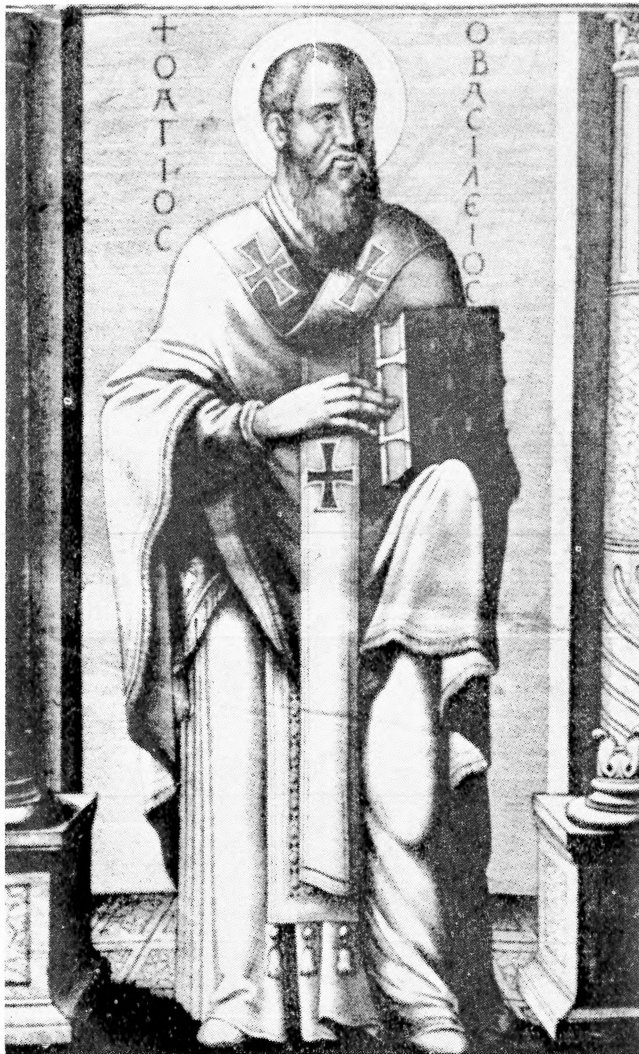
Св. Василій Великий. Мідна накладка на оправу книги з села Шучинка на Київщині, друга половина XI ст.



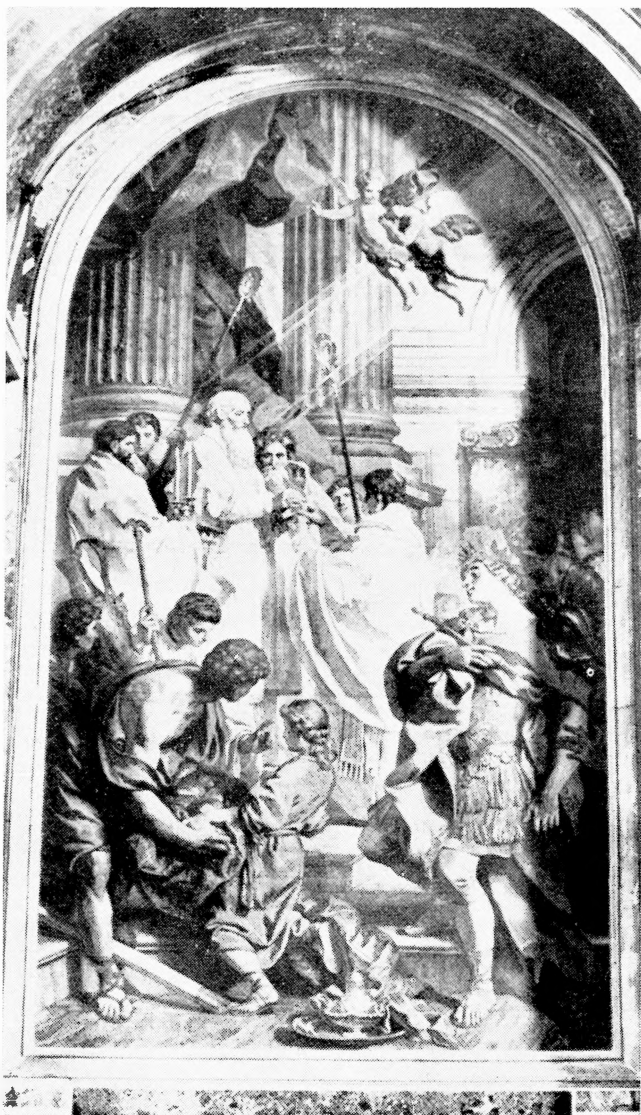
Св. Василій ієрарх ієрархів. Образ кисти Сілверія Каппароні (1882 р.), по правій стороні головного вітваря в гроттаферратській базиліці



Ікона св. Василя Великого. Галицька школа з XV ст. Темпера дошка розміром 101 x 75 см. Історичний музей у Сяноці. Фото Й. Корпаль



Св. Василій митрополит Кесарії. Том 1-ий повного видання творів св. Василія, Париж 1628 р.: "Із старовинного рукопису вельми християнського короля, присвяченого перед 700 роками імператорові Василієві Македонцеві, цю ікону вирив у міді й видав Петро Фрізоніус".



Св. Василій з імператором Валенсом. Мозаїка над престолом св. Василія В. в базиліці св. Петра в Римі, кисти Петра Сублейрас (1745 року). Оригінал знаходиться в храмі св. Марії Ангельської, Рим.



Три Святителі. Мозаїка з XII-го ст. Палатинська каплиця, Палермо, Сицилія

звати менші й легші речі, хто (дасть) щоденні чергові ручні праці, рубання дерева, лупання каменя, висадку щеп і наводнювання?..."

В своєму **Намогилюму слові**, виголошенім у честь Василя, після свого зречення з царгородського престола, дня 1-го січня 381 року, Григорій згадає кількома наворотами про Василюві заслуги у провадженні й розбудові християнського монашества. Числа відсилають до прийнятого поділу його довгого панегирика.

Намогильне слово, 34: Вичисливши перше різні заслуги Василя як пресвітера, Григорій додає: "А далі прокормлювання бідних, опіка над подорожніми, старання про вдів, писані й неписані устави для монахів¹⁴⁴), реформа літургії¹⁴⁵), прикрашування вівтарів та інші речі, якими тільки правдивий Божий чоловік і по-божому працюючий може так спомагати народ"¹⁴⁶).

Говорячи опісля про різні чесноти Василя, під числом 62 тієї самої гомілії, говорить Григорій: "Хто більше від нього цинив невинність, або приписував закони тілові? І то не тільки власним своїм прикладом, але й своїм відповідним старанням про других? Хто збудував обителі для дів? Хто уложив писані правила?¹⁴⁷)... Життя пустельне та життя спільне часто навзаєм себе поборюють, і між собою різняться, хоч жадне не без примішки, ані зовсім добре, ані зовсім зле. Бо одне спокійніше й більш упорядковане, веде до Бога, однак знемагає перецінюванням себе, бо чеснота тут без проби та без порівнювання з іншими. Друге ж (життя спільне) більш чинне та корисне, однак не свобідне від заколоту. Так одне, як і друге він прегарно погодив і поєднав. Він побудував скити та монастирі недалеко від аскетичних громад та гуртожитків. При цьому не відділив їх від себе, наче яким муром, і не розлучив одних від других, але радше поєднав їх разом. Проте не зробив із них щось одне, щоб так ні контемпліяція не була в них без вияву назовні, ні діяльність не була зовсім без контемпліяції. Щоб так, подібно як земля й море, даючи собі навзаєм те, що їм питоме, зміряли до однієї Божої слави"¹⁴⁸).

¹⁴⁴) Гр. "номофесіаі монастон енграфоі те каі аграфоі".

¹⁴⁵) ФЕДИНЯК: "укладання молитов".

¹⁴⁶) С. ФЕДИНЯК, **цитований переклад**, сторінка 42.

¹⁴⁷) Гр. "енграфа діатагмата".

¹⁴⁸) С. ФЕДИНЯК, **цитований переклад**, сторінки 71-73. Місцями однак ми виправили переклад. Про одне можливе пояснення цього уступу й інших подібних свідоцтв Григорія дивись нашу працю цитовану в заввазі 27, Додаток С.

Коли на початку ми натякували на риторичний стиль Григорієвих писань, то це найбільше треба пристосувати до вищенаведено уступу. Не слід у кожному разі брати дослівно всього, що Григорій тут каже, бо він діє з очевидних мотивів. Уже не раз ми згадували про протилежність характерів Василя і Григорія. Коли перший був рішучий, динамічний, тверезий і холодний у своїх осудах, Григорій схилявся більше до життя спокійного, відданого контемпляції та уєдиненню. Тому описуючи у своїм **Слові** динамізм і розмашистість Василя, не може він не сказати кілька слів "про домо суа", щоб оправдати й свої категорії думання і свій контемпляційний спосіб життя. Воно справді дивно, що Григорій стільки говорить про Василієве піклування дівами, про якісь нібито його теорії на цю тему, коли Василій у своїх автентичних творах майже ні слова про це не каже. Немає сумніву, що Василій цинив дівственний стан і сам до нього належав, але з уваги на переборщені потягнення і ентузіязм Євстатіян, він здержувався більше про цю тему говорити. Натомість його жонатий брат і пізніший єпископ Нісси, Григорій, напише окрему працю **Про дівство**, інколи перехвалюючи його, мабуть тому, що сам ніколи не зазнав усіх трудностей, які Василій як целібс відчував.

Руфін Аквілетанський (345-411), монах італійський, був за товариша багатій і побожній вдові Меланії, яка 374 року вибралася у довшу подорож на Схід, щоб там запізнатися на місці з різними родами монашого життя. Мешкав десь від 378 року в монастирі, положенім на Оливній горі, в Палестині. 397 року він повернувся до Італії. З грецької мови Руфін поперекладав багато творів Євсевія Кесарійського, Василя Великого (між іншим, його **Малий Аскетикон**) і Григорія Назіянського, не згадуючи про переклади контроверсійних творів Орігена¹⁴⁹). Немає сумніву, що Руфінові більш подобався "мрійливий" Григорій Назіянський, ніж "розмашистий" Василій. Це легко пізнати з його власних слів, коли описує життя обидвох. Він завжди добачує щось більше в Григорія, ніж у Василя¹⁵⁰). Можливо, що свої відомості про обидвох каппадокійців Руфін брав від якогось бувшого учня Василя, наприклад Евагрія Понтійського, який не дуже добрі спомини виніс із часу свого побуту у Василієвих монастирях, де самозрозуміло мало місця було присвячено побожним контемпляціям, а найбільше уваги приділялось активному життю.

Про Василя як пресвітера Руфін зазначає: "Василій переходив міста й села Понту, освідомлюючи своїми словами і нау-

¹⁴⁹) Порівняй його **Історія Церкви**, II. 9.

¹⁵⁰) Там само, XI. 9.

ками оспалі душі мешканців тих околиць, які мало були зацікавлені будучими справами. В той спосіб він потрапив усунути те недбалство й байдужість, що від довшого часу були там закоренились. Своїми поученнями він приневолив людей покидати журбу про марні дочасні справи, він зібрав їх у одне, побудував монастирі, навчив займатися псалмодіями, піснями й молитвами, піклуватися вбогими й давати їм гідні помешкання і все потрібне до життя; він установив дів і зробив, щоб невинне та чисте життя було всіма люблене. Василій потрапив так у короткому часі змінити вигляд цілої провінції, що на місце сухої і неврожайної землі постало врожайне поле й життерадісний виноградник¹⁵¹).

На Заході Руфін був особливо відомий із свого перекладу латинською мовою **Обширніших і Коротших питань та відповідей** Василя. Про сам його переклад цього твору буде мова нижче. Тут подаємо український переклад Руфінового вступу до його латинської версії Василієвих уставів. Свого перекладу Руфін довершив на прохання Урсея, абата монастиря, положеного в околиці званій Пінетум, тобто сосник, на що сам він у передмові натякає¹⁵²).

"Вступ Руфіна, Аквилетанського пресвітера, до перекладу **Монаших уставів** святого Василя Великого, зладженого для абата Урсея. Повернувшись, найдорожчий брате Урсеє, зо Сходу, і здавна бажаючи знайомого товариства братів, дуже радо поступив я до твого монастиря, положеного на вузькому й піскуватому просмиківі землі, якого тільки обмивають лінії й нерішучі хвилі моря. Тільки де-не-де якась сосна з віддалі зраджує укриті місця, що з неї беруть вони відому свою назву Пінетум (Сосник). Але найбільшу радість нам спричинило те, що ти старанно став випитувати нас, не про місця чи багатства Сходу, як дехто любить це робити, але зразу став питати нас як живуть там Божі слуги, які чесноти прикрашують їх душі, яких установ вони тримаються по своїх монастирях. Боячись, щоб тобі не сказати, не кажу вже щось менше гідного від того, що там діється, але навіть що повинно діятися, приніс я і показав тобі **Монаші устави** святого Василя, єпископа Каппадокії, чоловіка визначного в вірі, в ділах і святості, який відповідаючи на питання братів, установив наче святі закони. (Пізнавши й) подивляючи стислість його висловів і понять, ти висловив гаряче бажання, щоб я їх переклав латинською мовою, запевняючи мене, що коли ці святі й духовні устави цього святого й

¹⁵¹) Там само.

¹⁵²) Наш переклад зроблений на основі латинського оригіналу, виданого в ЛП 103, 485-486.

духовного чоловіка розповсюдяться по всіх монастирях Заходу, то мені також припаде якась ласка чи нагорода з їх заслуг і молитов. Я старався виконати моє завдання як міг. Залишається, отже, щоб ти і ті всі, що будуть їх читати й жити згідно з цими уставами, в своїй праці й молитвах не забували про мене. До тебе очевидно буде теж належати розіслати по інших монастирях відписи (мого перекладу), щоб в той спосіб усі монастирі жили за тими самими, а не інакшими уставами, що монастирі каппадокійські”.

Святий Єронім Стридонський (342-420), у своїй праці **Про славних людей**, глава 116, написаний у 392 році, поміщує коротку згадку про святого Василя Великого: “Василій, єпископ каппадокійської Кесарії, яка передше називалась Мзака, написав знамениті твори **Проти Евномія**, твір **Про Святого Духа**, дев’ять **Гомілій на Гексамерон**, **Аскетикон**, і інші коротші праці”.

Іван Кассіян (360-435), згадує Василієвий **Аскетикон** як одну з причин, щоб не писати власних уставів. На вступі до свого твору **Установи** він дослівно пише: “До цього всього слід іще додати, що на цю тему написало книжки чимало славних і визначних своїм життям, наукою і знанням людей. Маю на увазі святого Василя, Єроніма та інших. Перший із них, відповідаючи на різні спірні питання братів відносно деяких установ, зробив це не тільки в спосіб красномовний, але також, potwierджуючи свої слова численними свідоцтвами святого **Письма**”.

Свідоцтво церковного історика п’ятого сторіччя, Созомена, ми навели вище¹⁵³). Полишаючи інших менше важливих авторів, переходимо до Фотія, що жив у дев’ятому сторіччі.

Фотій (820-891), учений бібліотекар-архівіст, пізніший константинопільський патріарх, полишив нам у своєму творі **Бібліотека** першу своєрідну рецензію Василієвих аскетичних творів. Він подає різні завваги щодо стилю і кола читачів, для яких Василій пише. У **Кодексі** 191, Фотій майже дослівно цитує останню частину Василієвої передмови до **Нарису Аскетикни**, яку ми повністю навели вище. З цієї причини наводимо на цьому місці тільки його слова з **Кодексу** 144: “Ми прочитали теж аскетичні писання (гр. “та аскетіка”) або приписи про аскетичне життя святого Василя; кожний, хто буде їх триматися у своєму житті, немає сумніву, що той осягне небесне царство”. В **Кодексі** 191 ще тільки зазначає, що всіх **Обширніших відповідей** у його рукописі було 55, а **Коротших** 313. Сам

¹⁵³) Дивись Розділ I, число 2.

цей поділ як виходить зі схолюнів є штучний, доданий пізніше в різних часах різними переписувачами й читачами творів Василія¹⁵⁴).

Слід зауважити наприкінці, що майже ніхто з давніших письменників не називає Василієвих питань і відповідей монашескими правилами, а тільки уставом або аскетиконом. Тільки в часах цесаря Юстиніана, коли то майже всі давніші твори розглядаю під юридичним аспектом, сам цесар, а теж і переписувачі-копіїсти Василієвих аскетичних писань, почнуть їм надавати анахронічну й невласливу назву ширші й вужчі правила¹⁵⁵).

¹⁵⁴) Порівняй схолюни 4, 6 і 7, дивись вгорі, число 1.

¹⁵⁵) Більше про це дивись вгорі, заввага 115.

РОЗДІЛ ІІІ.

ІСТОРИЧНИЙ РОЗВИТОК ВАСИЛІЄВОГО АСКЕТИКОНУ

1. Обставини постання Аскетикону

Наведені нами в попередній частині свідоцтва, дозволяють тепер відтворити приблизну історію постання Аскетикону Василія, а теж і його аскетичних творів узагалі. Саме на основі тих віродостойних джерел, постараємося на цьому місці, подати короткий перебіг подій, що зумовили появу безсмертних Василієвих писань на тему християнської досконалости, і через які він вписав золотими буквами своє ім'я в історію і еволюцію християнського монашества. Аскетичні твори Василія протягом сторіч були предметом особливішого зацікавлення людей різних поглядів і станів, і такі популярні, що до наших часів дійшли розписані у більш, ніж у 150-ти рукописах.

Повернувшись отже, приблизно 357 року, зі своєї студійної подорожі на Полудне, Василій зразу удався до Понту, де замешкав у своїй родинній віллі Аннесі, започатковуючи отак своє боговгодне аскетичне життя. Василій мав усі дані, щоб скоро перетворитися в найчільнішу постать монашого руху: з дитинства він був добре ознайомлений, завдяки своїй бабуні Макрині й своїм християнським батькам, із усіма найголовнішими правдами християнської віри; добре визнавався на св. Письмі, завчивши багато його частин напам'ять, а тепер докладно був поінформований про різні роди монашого життя в Церкві. Але поруч цих християнських знань, Василій посідав теж клясичну освіту й культуру. Щойно недавно він був покінчив з відзначенням високі науки в Атенах, щобільше пробував навіть сам спочатку провадити катедрою реторики в Неокесарії. Отже щодо освіти й інтелектуального вироблення Василієві міг позавидувати кожний. Він був, можемо сказати, повнозначно і людиною (гуманістом), і християнином. Міг він спокійно віддатися в руки Божого Провидіння, щоб за його поміччю, могли виконати на землі оту шляхетну місію, яку йому Бог призначив сповнити, тобто надати християнському монашеству його дефінітивну форму, зробити з нього вже не мар-

гінесовий додаток християнського життя, але включити його повністю в систему найбільш автентичних християнських вартостей; зробити з отого довільного досі руху, полишеного часто приватній ініціативі більш чи менш компетентних осіб, могутню церковну організацію, своєрідну філософію життя, до якої могли б належати не тільки "необтесані простаки", але також люди шляхетського роду й високої культури.

Григорій Назіянський, сподвижник Василія в монашому житті, а теж церковний історик Руфін, полишили нам у своїх письмах згадку про перші реформаторські заходи Василія, зроблені ним з наміром якнайкраще відповісти своєму високому званню, до якого Бог його призначав. Очевидно не могло Василієві на початку бракувати різних труднощостей при виконванні такого відповідального завдання. У своєму Листі 223 сам Василій відкриває нам одну таку пекучу проблему, яка на самому початку виринула перед ним. З якнайбільшою відвертістю і ширістю зазначає Василій, що йому самому, поки стати провідником і реформатором інших, було потрібно на дорозі євангельського життя досвідченого провідника, особи, яка з певністю навчила б його ставити перші кроки на шляху до християнської досконалости. Немає сумніву, що Григорій Назіянський, помимо своєї найкращої волі, не міг Василієві служити до такого завдання, по-перше — був мало що старший від Василія; по-друге — Григорієві з природи бракувало прикмет властивих для провідника. Не думаємо, щоб Євстатій до спільноти якого Василій пристав, міг надто багато часу присвячувати духовному вишколові Василія, тим більше, що в той час він був покликаний сповняти обов'язки єпископа в Севастії. Без сумніву, що Василій з Євстатієвого досвіду й знання багато скористає, залишаючись з ним у дружніх зносинах навіть уже як єпископ. Але цього Василієві не могло вистачити.

При певній нагоді, Василій порадить одній жінці, яка скаржилась, що не могла з ним побачитись у часі якогось з'їзду, щоб вона взяла і прочитала собі св. Письмо, бо там з певністю знайде все те, що потребує знати¹⁵⁶). Така порада мусіла очевидно впливати із власного Василієвого досвіду, коли то він теж мусів відчувати брак постійного духовного проводу. Св. Письмо зі своєї природи спроможне людині дати розв'язку на всі її задушевні питання, бо воно Богонадхнене не тільки в тому значенні, що Бог давав своє світло і свою ласку одним лише священнописьменникам, але також у тому сенсі воно вважається за Богонадхнене, що ще тепер Святий Дух спомагає і просвічує тих, які з добрим наміром його читають і розва-

¹⁵⁶) Дивись Лист 283.

жають. Цю думку Василій собі засвоїв з Орігена, найбільшого бібліста християнської старовини. Певний доказ на це маємо з того, що напочатку свого уединення Василій спільно з Григорієм студіювали якраз твори Орігена. Чого вони шукали в письмах цього чи не найбільшого християнського генія? Нічого іншого, як методи пояснення св. Письма. Василій сам хотів із св. Письма зробити свій дороговказ, він пильно вчитувався в нього, поручав його іншим¹⁵⁷⁾, але, на жаль, не все гаразд у ньому розумів. З деякими запитаними стосовно значення деяких місць св. Письма, він звертається в тому часі до Аполінарія Лаодикійського¹⁵⁸⁾. Однак його найбільшим бажанням було самому посісти ключ, який відкрив би йому дорогу до всіх таємниць священних книг. Саме, щоб задовольнити цю прогалину, Василій укладає разом з Григорієм **Філокалію**, — збірку вибраних уступів із творів Орігена, в яких найбільше порушуються питання герменевтики. Ціль цієї збірки стає тим більше очевидна, коли взяти до уваги, що майже безпосередньо після того, обидва други беруться до укладання іншої збірки, зложеної виключно з уступів святого Письма. Немає сумніву, що Василій, завчивши від Орігена методи пояснення св. Письма, забирається теж до складення своєї рідної біблійної хрестоматії, яка мала служити йому за несхибний дороговказ на шляху до досконалости. Цій збірці Василій пізніше надасть багатозначущу назву — **Моральні правила**. Назва тим особлива, що між усіма аскетичними творами Василія, тільки його **Етика** затримає виключно титул "горі", **Правила**. Цим без сумніву, Василій хотів зазначити, що тільки Бог може людину в'язати своїми законами, тільки Він одинокоправдивий дороговказ для всіх тих, які бажають до Нього у своєму житті уподібнитися.

Треба зазначити, однак, що **Моральні правила** по своїй суті, охоплюють ширше коло слухачів і читачів. Виглядає, що Василій не хотів затримати цю збірку тільки для себе. Аджеж довкола нього, багато інших відчувало той самий брак певного духовного проводу, що й він. Були це люди переважно добре наставлені, щирі, відверті, але без ясних понять найбільш елементарних правд духовного життя. Належали сюди, як ми це бачили в попередньому розділі, особливо Євстатіяни і Мессаліяни. Одні й другі були фальшиво переконані про місце й значення в аскетичному житті св. Письма. Звідси, вони були схильні більш вірити химерним просвіченням свого кволого розуму, ніж світлим поученням Христа і його Апостолів. Далі, вони помилково думали, що між християнами існує категорія людей

¹⁵⁷⁾ Порівняй **Лист 2**.

¹⁵⁸⁾ Дивись **Лист 363**.

досконалих з покликання, і людей, які ніколи не можуть претендувати такими стати. Ручну працю і повне заховування Божих заповідей, Євстатіяни і Мессаліяни підсували на другорядний плян, звільняючи себе з обов'язку працювати й у цілості зберігати всі Божі закони. Саме тому, а особливо з уваги на те, що Євстатіяни намагалися своїми поглядами впливати на простих людей, спричиняючи між ними замішання, Василій уважав за відповідне й кінцеве включити до своєї біблійної збірки також ті приписи, які обіймають і стосуються найрізномірніших категорій людей. Він хотів усіх, навіть єпископів і пресвітерів, так би мовити, зрівняти, звести до одного спільного знаменника: обов'язку беззастережно скрізь і завжди слухати Божого голосу, об'явленого людям у св. Письмі. Безперечно, що з хвилиною такого революційного Василієвого кроку, новий дух мусів вступити в Євстатіянську спільноту, дух, якого бажали бачити в них Отці Гангрійського синоду, дух справжньої євангельської простоти. Можемо ще додати, що завдяки своєму починові, та дякуючи авторитетові св. Письма, Василій потрапив відразу, з місця, опанувати свою спільноту, стаючись в її очах, наче новим Мойсеєм, який не хоче її в'язати своїми законами, але законами подиктованими самим премудрим Богом.

Але Василій, хоч як високо цінував св. Письмо, роблячи з нього одинокую норму свого власного життя і життя своєї спільноти, його геніяльний і прозорливий ум мусів зауважити, що все таки саме св. Письмо як таке не вистачає. Не тому, що воно неповне чи недосконале, але тому, що зі своєї природи Боже Слово не призначається на те, щоб присипляти людську ініціативу, а навпаки, щоб побуджувати людський розум до нових взнесліших починів. Божі Слова, наче зерна, насіння, які мають послужити людині до назрівання великих діл у її земному існуванні. Тому, коли аскетична спільнота наче самочинно відкрила в особі Василія свого нового провідника, зрозумів Василій, що він повинен їй дати ще щось більше, повинен поставити до її спільного користування свій власний багатий досвід. Небезпеки в цьому не могло бути, щоб спільнота, тримаючись Василієвого проводу, колись збочила, бо сам Василій був наче перетворений, перероджений цілковито на біблійних основах. Він уже не був Василієм людиною, яка покладається на свій кволий осуд, але Василієм, якого Святий Дух вибрав і взяв у своє посідання, зробивши його "оком" і "голосом Божим" у спільноті, харизматичному Христовому Тілі. Свідомий цієї учительської харизми¹⁵⁹), міг Василій сміливо при нагоді

¹⁵⁹) Дивись вище передмова до **Малого Аскетикону**.

відвідин своїх аскетичних громад відповідати на всі запити своїх аскетів, а навіть попросту змушувати їх ставити йому питання¹⁶⁰). Коли досі Василій волів радше мовчати, то тепер він заохочував себе говорити, пригадуючи собі на слова святого Павла, "Горе мені, коли не буду звіщати Євангелії"¹⁶¹). Він став уважати своїм істотним обов'язком учити, служити своїм знанням і досвідом тим, які цього потребували. В такому насвітленні легко зрозуміти як постали аскетичні твори Василія, зокрема його **Аскетикон**. Василій не потребував сидати за столик, ані брати до рук пера, щоб укладати те, що пізніше, слушно чи неслучно, було названо його "монашим уставом". А втім йому, завжди зайнятому активною працею, до цього було ніколи. Василій самото мав час, щоб об'їжджати свої спільноти з наміром познайомитися зі справжнім станом своїх аскетичних заведень. Приїхавши до якогось місця, спочатку говорив він до своїх аскетів у церкві, спільно з іншими людьми¹⁶²). Опісля, коли люди розходилися по своїх домах, Василій збирав свою "братію", і по-батьківськи з нею проводив на молитві й навчанні, майже решту дня чи ночі. Аскети при тій нагоді ставили йому різні питання, зв'язані зі спільним їх життям і тими обов'язками, які в спільноті виконували. Василій зі свого боку, на всі поставлені запити, відповідав можливо найкоротше і найясніше. На початку, часто в таких родинних відвідинах товаришив йому, його вчитель і друг, Євстатій Севастійський¹⁶³). Не бракувало очевидно при таких нагодах, стенографів, які, можемо сказати, в тих часах сповняли функцію наших сьогоднішніх, модерних "реджістраторів". Стенографи мали за завдання точно списувати, будьто поставлені аскетами питання, будьто відповіді, дані Василієм, чи в окремих випадках, його довші науки. З таких принагідних гутірок і зустрічей зчасом стала творитись певна збірка. Вона в собі не мала нічого штучного, абстрактного, а була самото вірним відображенням конкретних проблем, що заісновували нормально по окремих Василієвих монаших громадах. Василій не тільки, що не противився роботі стенографів, але ще просив у них, щоб дали йому принаймні одну копію з того, що вони потрапили записати. Міг він отак, завдяки цьому, мати щось у руках, із чого впрост прочитав би, коли б евентуально повторилися

¹⁶⁰) Там само.

¹⁶¹) Порівняй передмови до **Нарису Аскетики** й до **Малого Аскетикону**.

¹⁶²) На нашу думку, гомілії **На Псалми** були якраз виголошені Василієм, і до своїх аскетів, і до народу.

¹⁶³) Дивись **Лист 223. 5**.

ті самі запити. Але цей запис, мав теж Василієві служити до того, щоб опісля приватно доповнити деякі місця, обоснувати свої відповіді влучними висказами св. Письма чи навіть старовинних поганських мислителів¹⁶⁴). Годі також заперечити факт, щоб між аскетами не було когось, хто сам визнавався б на куншті скоропису. Самозрозуміла річ, що такі люди могли собі робити приватні записи, щоб пізніше з них користати. Можливо, що часами доходило до того, що ці особи використовували ті свої приватні нотатки на те, щоб не послухати місцевого наставника, мовляв, він інакше вчить від Василія, їх спільного духовного провідника й батька. Все це, без сумніву, мусіло викликати негодування і замішання по окремих спільнотах. Мабуть, з цього приводу аскети стали одного дня просити Василія, щоб він сам опублікував свої записки. Тоді ніхто не зможе надуживати його авторитету, бо його науки стануть усім однаково доступні. Це примусило Василія ще раз переглянути текст своїх промов і відповідей, виправити стиль і мову, і попередити цілу збірку окремими вступами. Отже можна догадуватися, що около 365 р., Василій уперше опублікував свій **Аскетикон**. Годі точно знати котрій саме спільноті він вислав примірники цього наче першого офіційного видання свого **Аскетикону**. В кожному разі, десь біля 368 р., Василій був змушений написати одній спільноті окремого листа, що, певне, не знала його **Аскетикону**, бо той лист¹⁶⁵) своїм змістом являється немовби "резюме" **Малого Аскетикону**. Про обставини написання того листа сам Василій на початку каже: "...уважаю кінечним сьогодні пригадати вам коротко тільки ті речі, стосовно яких між вами постали сумніви й суперечки". Він навіть не наводить у цілості слів св. Письма, полишаючи цю роботу тим, які завчали й пояснювали св. Письмо. З причин, про які буде мова далше, можемо сказати, що ця перша офіційна редакція Василієвого **Аскетикону** не мала ні надто широкого застосування, ані розповсюдження.

Ставши в році 370 єпископом Кесарії, Василій залишився надалі в тісних зв'язках зі своїми аскетичними спільнотами. Він і тоді не занедбував час-від-часу їх відвідувати. Але дедалі, в наслідок недуги й великої праці, яку йому як єпископові доводилось виконувати, Василій рідше став навідуватися до своїх аскетів. Тим більше, що їх число значно з року на рік зростало. Звідси зайшла потреба висилати уповноважених відпоручників, які мали від його імені полагоджувати евентуальні спори, і на-

¹⁶⁴) Порівняй, для прикладу, **Обширнішу відповідь 2**.

¹⁶⁵) В **ГП 32** він стоїть під числом 22.

ново привертати між них лад і карність¹⁶⁶). Але 375/376 року не вистачило те, що Василій був вислав якогось свого відпоручника до одного монастиря. Його аскети були до тієї міри збаламучені й замішані кампанією Євстатія Севастійського, який приписував Василієві блуди Аполінарія та інші схиблені погляди, що якась їх частина стала попросту домагатися від Василія писемного визнання віри. В той спосіб вони хотіли бути певні, яких саме переконань тримається їх головний наставник. Хоч як зайнятий і прибитий важкою недугою, Василій не отягається ні на хвилину, щоб задовольнити прохання своїх учнів. Він висилає їм окремого листа, в якому, хоч стримано, проте недвозначно, стає по стороні оборонців Нікейського віровизнання¹⁶⁷). При цій нагоді він висилає їм теж повну збірку своїх аскетичних творів, які за останніх десять років він мав нагоду значно виправити й доповнити. Свою збірку Василій назвав **Нарис Аскетики**. Вона поміщувала наступні писання: **Моральні правила**, з двома вступами, бесідами **Про суд і Про віру**; **Великий Аскетикон**, тобто значно доповнені **Обширніші й Коротші питання-відповіді**, з окремими передмовами.

Після таких загальних уваг, перейдемо тепер до подрібного обговорення кожного з цих творів. Не маємо претенсії сказати останнього слова в цих заділкуватих справах. Тільки хочемо на основі чужих і власних дослідів бодай частинно їх насвітлити, свідомі того, що тільки зрозумівши як слід **для чого і в яких обставинах** Василій писав, можна буде належно зрозуміти Василієву думку і змірити засяг його багатогранної діяльності. Тримаючись хронологічного порядку появи Василієвих аскетичних писань, почнемо від сумаричного насвітлення стадій формування його **Аскетикону**; опісля переглянемо його **Моральні правила**, обидві передмови, **Про суд і Про віру**. Накінці подамо наші кінцеві висновки стосовно етапів Василієвої аскетичної реформи.

2. Дві редакції Василієвого Аскетикону

Мусимо прийняти за певне, що **Аскетикон** Василія перейшов принаймні дві більші редакції. Крім зовнішніх свідоцтв¹⁶⁸) за цим промовляє сама внутрішня побудова Василієвого **Аскетикону**. Своєю структурою **Аскетикон** нагадує кате-

¹⁶⁶) Наприклад **Лист 226**. І згадує про висилку "дорогого брата нашого й співробітника в Євангелії, Мелетія пресвітера". Дивись також **Лист 295**.

¹⁶⁷) Цей лист той самий, що бесіда **Про віру**.

¹⁶⁸) Дивись вгорі наведені документи в Розділі II.

хитичні підручники, в яких на кожне питання подана коротша або довша відповідь. Самі питання, хоч, може, й не завжди походять з часів Василія, проте носять на собі подекуди дуже сильне місцеве забарвлення, відображуючи досить вірно конкретне середовище, в якому постали. При іншій нагоді, ми сподіваємося ще раз повернутися до цієї переважливої справи, щоб документально виказати ідеологічне зумовлення багатьох розділів **Аскетикону** Василія (нпр. про послух), і тим самим їх контингентне застосування сьогодні. На цьому місці, наскільки вузькі рамці нашої розвідки дозволяють, хочемо одиноким вказати на ступневе зростання Василієвого **Аскетикону**, про що так вимовно засвідчують особливо згадані схоліони.

Василій, що мав від самого початку своєї діяльності на меті провести реформу монашества, щоб на його основі описля зреформувати вселенську Церкву, у відносно короткому часі набрав такого авторитету й поваги серед своїх товаришів у монаших подвигах, що це дозволило йому повністю перебрати провід більшості Євстагіянських спільнот. Василій був від Євстагія Севастійського багато рішучіший і ясніший у своїх поглядах. Він був, так би мовити, чоловіком зробленим з однієї брили, у твердженнях і переконаннях якого не було ні двозначних слів, ані будь-якої компромісовості. До досягнення своєї наперед означеної мети Василій прямував простою дорогою. Отже ще як пресвітер Василій зчаста об'їжджав свої аскетичні спільноти. З аскетами він мав контакт найперше в церкві. Описля збирав їх іще окремо, щоб кожному з них дати нагоду поглибити своє знання стосовно партикулярних квестій. Самі науки Василія до аскетів були в формі діалогу-розмови. Перечитуючи сьогодні його **Обширніші питання-відповіді**, мається враження, що деякі з них це конференції Василія, звернені до цілої спільноти. Міг без сумніву хтось такі науки спровокувати своїм питанням. Але Василій у них намагається відповідати більш загальною, а з другого боку, докладніше, ніж деінде. **Короткі відповіді** містять у собі більш партикулярні, персональні квестії. Могли це бути питання поставлені приватно кимсь, після вислухання Василієвого обширнішого викладу. В кожному разі, в своїх **Коротких відповідях**, Василій обмежується до найістотніших справ, не запускаючись у якісь глибші міркування. Як слушно зауважує Морісон: **Коротші відповіді** Василія мало чим різняться від питань-відповідей, які сьогодні зав'язуються між читачами і дирекцією журналу¹⁶⁹).

Всі питання, які сьогодні знаходяться в **Аскетиконі**, самозрозуміла річ не були поставлені за одним разом, ані в одному

¹⁶⁹) F. MORISON, *Saint Basil and His Rule*, Oxford 1912, p. 20.

тільки місці. Вони поволі назбирувались у міру того, як Василій відвідував свої спільноти. Бувало, що таких питань інколи ставлено більше, або менше. Як би не було, Василій возив завжди із собою одну копію, один примірник, у якому його стенографи занотували всі його відповіді дані на питання аскетів. Цей приватний запис служив Василієві до того, щоб бачити, які нові проблеми з ходом часу виникали, а які постійно повторялись. Ці, що найчастіше повторялись як нпр. спосіб спільного життя, потреба любити понад усе Бога й ближнього, порядок у спільноті, і інші, заслуговували на довше й інколи докладніше обговорення та вияснення¹⁷⁰). Інші знову менше важливі, принагідні, вистачило збути кількома словами¹⁷¹). В такому насвітленні стає очевидним, що Василієвий **Аскетикон** стало збільшувався і поповнявся новими елементами. У висліді вийшли дві більші редакції однієї і тієї самої, сказати б, книжки. Перше "видання" Василій був спосібний оприлюднити ще в часі свого пресвітерства: це був так званий **Малий Аскетикон**; друге більш поширене видання появилось у часі його єпископства: це був так званий **Великий Аскетикон**¹⁷²).

3. Малий Аскетикон

Зідентифікувати сьогодні другу редакцію Василієвого **Аскетикону** не трудно. Найменшого сумніву не може бути, що нею є оті загальнознані **Обширніші питання-відповіді**, відомі сьогодні більше під невластивою назвою **Ширші й Вужчі правила**. Важче проте визначити ідентичність першої рецензії, тобто **Малого Аскетикону**. Звичайно так буває, що коли появиться другий наклад якоїсь книжки, тоді перший у швидкому часі відходить у забуття, робиться неактуальним. Ця сама доля мусіла стрінуги менший Василієвий **Аскетикон**. З хвилиною, коли він як єпископ оприлюднив побільшене видання свого **Аскетикону**, то перше автоматично стало тратити значення і право громадянства між його аскетичними громадами. Одинокий спосіб, у який міг би був зберегтися його **Малий Аскетикон**, був би тоді, якби хто його був заніс до такого монастиря, до якого скоро не мав би дійти **Великий Аскетикон**. Могли б це тільки зробити "мандрівні" монахи, що їх у часах Василія не бракувало, які любили переходити з місця на місце. Вибираючись у таку довшу подорож, могли б вони були занести поза Каппадокію і Понт теж перше видання Василієвого **Аскетикону**, особ-

¹⁷⁰) Дивись **Обширніші відповіді** 7, 2, 3, і так далі.

¹⁷¹) Дивись **Короткі відповіді**.

¹⁷²) Дивись Розділ II, I схолион 2.

ливо якби були вийшли зі свого монастиря ще перед появою **Великого Аскетикону**. Але чи так у дійсності сталося? Виглядає, що так.

Донедавна між ученими панувало переконання, що Руфін, перекладаючи латинською мовою Василієвий **Аскетикон**, поробив у ньому багато власновільних скорочень. У дійсності його переклад подає всього 203 **питань і відповідей** супроти 368 грецького оригіналу, і то не розрізняючи **Обширніших питань** від **Коротших**. Крім того, текст багатьох **Питань** у Руфіна набагато коротший від того, що знаходиться у грецьких оригіналах. Учені думали, що Руфін, беручи до уваги надто локальний характер деяких квестій, був вирішив їх або скоротити, або зовсім вилити. Це припущення патрологів виглядало потверджувати факт, що Руфін перекладаючи латинською мовою **Історію Церкви** Євсевія Кесарійського, в подібний спосіб був стягнув дві книги в одну. Але вже 1925 р. Ф. Лаун, студіюючи рукописну спадщину аскетичних творів Василя, став сумніватися у правдивість такого загального переконання, і став висувати здогад, що Руфін у своєму перекладі ніяких скорочень не робив, а тільки мав у своїх руках якусь коротшу рецензію Василієвого **Аскетикону**, яка в грецькому оригіналі до нас не дійшла¹⁷³). Останньо о. Грібомонт подібно присвячуючись рукописним дослідям Василієвих аскетичних писань, міг повністю ствердити правильність Лаунової гіпотези¹⁷⁴). Крім того, Грібомонт віднайшов ще п'ять інших сирійських рукописів, які точно подають той самий короткий текст **Аскетикону**, що Руфін. Отже не могло бути сумніву, що подібно як сирійський перекладач, так само Руфін мав у своїх руках коротшу рецензію Василієвого твору. На жаль, той первісний текст не дійшов до нас у грецькому оригіналі. Його ми тільки маємо у вищеназваних перекладах. На думку Грібомонта, Руфін одержав свою копію **Малого Аскетикону** від Евагрія Понтійського, з яким добре знався¹⁷⁵). Був би цим чином Евагрій, бувший учень Василя, тим "мандрівним" монахом, що для історії прислужився, зберігаючи від цілковитої затрати першу редакцію Василієвого **Аскетикону**. Погляд Лауна і Грібомонта щодо ідентифікації Руфінового й сирійського перекладів із Василієвим **Малим Аскетиконом**, сьогодні загально прийнятий між усіма вченими патрологами. А втім, немає причини їх твердження від-

¹⁷³) F. LAUN, "Die beiden Regeln des Basilius, ihre Echtheit und ihre Entstehung", *Zeitschrift fuer Kirchengeschichte* 44 (1925), 1-61.

¹⁷⁴) Дивись часто цитовану монографію JEAN GRIBOMONT, *Histoire du texte des Ascétiques de saint Basile*, Louvain 1953.

¹⁷⁵) **Цитований твір**, сторінка 261.

кидати, бо свою теорію вони будували на солідних основах, як це легко можна переконатися, прочитавши їхні праці.

Від себе, однак, ми хотіли б додати одне уточнення стосовно особи, яка доставила Руфінові копію **Малого Аскетикону**. На наш погляд, краще від Евагрія Понтійського таку роботу могли б виконати два вірні Василієві учні, Палладій і Інокентій Італієць, які в 370-их роках жили на Оливній горі, куди 378 року прийшов жити Руфін. Про перебування Палладія і Інокентія в Палестині свідчать два Василієві листи¹⁷⁶). Без сумніву, що там могло жити багато більше Василієвих аскетів, і то з ранішого часу¹⁷⁷). Але чому ми хотіли б виключити Евагрія від цієї справи? По-перше відомо, що Евагрій покинув Василія тому, що не годився з його надто динамічною концепцією духовного життя. З природи Евагрій був схильний більше до життя контемплятивного, ніж до життя активного. Василій зі свого боку мало місця приділяв у своїх монастирях життю чисто містичному, вважаючи його малокорисним для розв'язання пекучих проблем дня. В часах Василія Церква потребувала діяльної апостольської праці, щоб могли встоятись проти нападів воскрешаючого поганства, аріян і інших ересей, а теж, щоб могли оправдати ті надії, які на неї покладали візантійські цісарі. Але Евагрій, подібно як Григорій Назіянзький чи то не бачили, чи то не чулись у силах посвятитися такій місії. Звідси Евагрій, після короткого побуту в одному з Василієвих монастирів у Понті, вирішив шукати за іншою "школою" духовного життя. Виглядає мало правдоподібним, щоб він, покидаючи з таких саме причин Василія, брав із собою копію першої редакції його **Аскетикону**.

По-друге, виглядає, що Евагрій взагалі не був зацікавлений Василієвими аскетичними писаннями, бо у своїх творах на них майже ніколи не покликається. Одинокий раз, оскільки нам відомо, він мав би зацитувати якийсь текст Василія, який, однак, не знаходиться в жадному із відомих нам його творів¹⁷⁸). Отже, з цих причин, на наш погляд, краще казати, що Руфін одержав свій примірник **Малого Аскетикону** від двох вірних Василієвих аскетів, Палладія і Інокентія Італійця, які перебували на Оливній горі в тому самому часі, що Руфін. Наша гіпотеза краще виявляє теж відомий факт, що Василієві аскетичні ідеї із са-

¹⁷⁶) Лист 258 і 259.

¹⁷⁷) Таку супозицію потверджували б догматичні спори про особу Ісуса Христа, про які згадують вищеназвані листи.

¹⁷⁸) Дивись про ту цитату у СОКРАТ, *Історія Церкви*, IV. 23: ГП 67, 520.

мого початку були закоренились у Сирії¹⁷⁹⁾ і Палестині, і то куди краще, ніж наприклад у Візантії, де допіру зі святим Теодором Студитом, у восьмому сторіччі, вони наберуть певного значення і популярності.

Але лишається ще одна трудність до розв'язання: якщо правда, що Руфіновий переклад являє собою первісний текст Василієвого Аскетикону, як пояснити тоді те, що в ньому **Коротша відповідь 220** покликається на **Обширнішу відповідь 33**, яка тільки існує у **Великому Аскетиконі**? Ні Лаун¹⁸⁰⁾, ні Грібомонт¹⁸¹⁾ цієї трудности задовільно розв'язати не могли. Але ця трудність, на наш погляд, зменшується, коли взяти до уваги те, що говорять схоліони 4, 5 і 6 про неоднакове розставлення Василієвих **Питань-відповідей** у багатьох давніших антиохійсько-сирійських рукописах. Беручи до уваги особливо те, що каже схоліон 6, легко припустити, що вже в оригінальному тексті **Малого Аскетикону**, який Руфін дістав до своїх рук, була зайшла така аномалія. Як вірний перекладач, Руфін не хотів нічого міняти, тільки старався вірно передати те, що стояло в його тексті. Саме ця обставина ще більше потверджує факт, що Руфін ніяких маніпуляцій у своєму перекладі не робив і мусів мати якийсь коротший текст Василієвого Аскетикону, якого грецький оригінал до наших днів не доховався.

4. Великий Аскетикон

Про **Великий Аскетикон** Василія мало що лишається сказати. Він сьогодні належить до найбільш поширених і найбільш знаних творів кесарійського єпископа, і є доступний у різних модерних, назагал добрих виданнях і перекладах¹⁸²⁾. На цьому місці ми хочемо тільки подати український переклад п'яťох досі неопублікованих автентичних **Коротших питань-відповідей**¹⁸³⁾. В Додатку, при кінці цієї праці, ми зробимо

¹⁷⁹⁾ Дивись п'ять рукописів сирійського перекладу **Малого Аскетикону**

¹⁸⁰⁾ Цитована стаття, сторінка 54.

¹⁸¹⁾ Цитована праця, сторінка 253-254.

¹⁸²⁾ Дивись **ГП 31, 889-1305**. Український переклад, А. ШЕПТИЦЬКИЙ, **Аскетичні твори святого Василя Великого**, Жовква 1929, сторінки 139-369. Про переклади іншими мовами дивись у підручниках Патрології, наприклад, І. Квастена, або Б. Алтанера.

¹⁸³⁾ Текст і список рукописів, у яких знаходяться **Коротші відповіді 314-318** в **Ж. ГРИБОМОНТ**, цитована праця, сторінки 180-186. Наш український переклад зроблений на основі Грібомонтового видання. Про автентичність цих питань-відповідей дивись **там само**, сторінки 186-192. Цих п'ять питань, мабуть, тому в деяких рукописах немає,

порівняння між **Великим і Малим Аскетиконом**, щоб читач міг краще побачити, в яких саме місцях Василій у другому виданні свого **Аскетикону** доповнив свою науку стосовно організації своїх аскетичних спільнот. Немає сумніву, що **Великий Аскетикон** із вставленням **Обширніших відповідей** 24-55 представляє Василюву спільноту більш оформлену з "юридичного" боку, ніж це є в **Малому Аскетиконі**. Крім того, перша рецензія Василювського **Аскетикону** виявляє багато менш розроблену науку про аскетичне життя в порівнянні з другим виданням тих самих питань-відповідей.

Коротша відповідь 314. Питання: Чи годиться або чи вільно християнинові вживати лікарств?

Відповідь: Святе й богонадхнене Письмо розповідає, що бувши король Езекія хворим, почув від Бога такі слова, сказані через пророка: "Візьми фігової мазі й намастися" (2 Цар. 20:7). Знов про царя Асу каже, що він стягнув на себе Божий гнів за те, що у своїй недужі покликав лікарів (пор. 2 Хрон. 16:12). Звідси можна бачити, що не кожна недуга тіла походить з однієї і тієї самої причини, але що Бог з різних причин допускає або зсилає їх (на людей), відповідно до обставин.

Або це буде на те, щоб виявити праведність праведного, як у випадку Йова, до якого, від імени Бога, сказано наче на оправдання і пояснення того, що на нього спали спокуси: "Хіба ти думаєш, що для чого іншого я маю з тобою до діла, як не на те, щоб ти виявився праведним?" (Йов 40:3). Або це буде для того, щоб праведник, зносячи терпеливо досвіди, міг собі заслужити на потіху в другому житті, як Лазар, про якого мовив Авраам: "Він прийняв лихе за життя, тому тепер тут тишитесь" (Лк. 16:25).

Або це буде знов, щоб той, який живе у гріхах, скриваючи їх перед іншими, міг через недугу бути напіннений, як говорить Апостол: "Бо хто їсть і п'є негідно, той суд собі їсть і п'є. Через те поміж вами багато недужих і хворих, і багато-хто заснули" (I Кор. 11:29-30). Або, щоб ставши покараний, міг він повернутися: "Бо ми засуджені від Господа караємося, щоб нас не засуджено зі світом" (I Кор. 11:30). Бо про тих, що так бувають покарані, нічого з того не користавши, здивований їх закам'янілістю у злому, кличе пророк: "Уразив ти їх, але їм не болить; понищив ти їх, та вони відмовились узяти поуку з того" (Єрем. 5:3).

що вони являються дублетами наступних литань: 314 відповідає **Обширнішій відповіді** 55, 315 — **КВ** 299, 316 — **КВ** 34 і **ОВ** 28, 317 — **КВ** 116, 199, і 206, 318 виразно посилається на **КВ** 1.

В інших знов випадках, недуги тіла стаються знаками, що виявляють злобу гріха самому грішникові, бо він часто цього несвідомий тому, що не застановляється над собою, ані не відчуває свого власного зла, як це було з тим паралітиком, до якого Господь у Євангелії каже: "Ось видужав ти. Не гріши ж уже більше, щоб тобі не сталось чого гіршого" (Ів. 5:14).

Нерідко в недугах об'являється Божа доброта й сила, і Бог буває прославлений, як це сталось у випадку сліпородженого, про якого на запит: "Хто згрішив: чи він сам, чи батьки його, що сліпим він родився?", Господь відказав: "Не згрішив ані він, ні батьки його, але, щоб з'явилися діла Божі на ньому" (Ів. 9:2-3). Подібно інколи спадають слабості на тіло, щоб була доведена неміч людини, і щоб показала могутність Божа, як це було у випадку самого Апостола, що каже: "А щоб через пребагато об'явлень я не величався, то дано мені в тіло колючку, — висланника сатани, щоб бив мене в обличчя" (2 Кор. 12:7).

Коли, отже, на кого спаде недуга з однієї з вищеназваних причин, і коли він уживає ліку немовби на те, щоб уникнути Божого суду, такий стягає на себе Божий гнів. Інакше, коли для душі буде видаватися потрібним, щоб під час дбання про тіло, навчити її приймати від Господа поучення як вилікуватися зі своїх власних немочей, щось як хворий робить, коли приймає послуги лікаря, тоді на мою думку дозволено дбати й про своє хворе тіло, щоб з того вийшов теж пожиток для здоров'я душі. Тим же, що з цього не користають, докоряє Господь: "Чи немає бальзаму в Гілеаді? Чи ж немає там лікаря? Чому нема вилікування для доньки мого народу?" (Єрем. 8:22). Недбальство про більші справи стає більш очевидним, коли порівняти з ним велике старання про менше важні речі. Бо через малі речі Господь часто показує вартість більших речей. Інколи він навіть послуговується гіршими речами, як наприклад, коли говорить про обов'язок завжди молитися¹⁸⁴).

¹⁸⁴) Виглядає, що останніми словами Василій натякає на притчу про несправедливого суддю, дивись Лк. 18: 1-8. В деяких рукописах **Коротша відповідь** 314 впрост посилається на **Обширнішу відповідь** 55, до якої вона без сумніву дуже подібна. На цьому місці деякі рукописи відсилаються також до **ОВ** 54 і 48. Щодо самої Василієвої науки про вживання лікарств, треба зазначити, що вона дуже поміркована й зрівноважена, коли порівняти її з цілковито негативним ставленням до лікарської штучки, наприклад Мессаліян, дивись 48 **Гомілія** Псевдо-Макарія, **ГП** 35, 809. Деякі Отці тому не довіряли лікарям, що вони вважали їх працю тісно пов'язану з чарами й зачаруваннями, яких виклинає святе Письмо, дивись Василієву гомілію **На Псалом** 45. 2; **ГП** 29, 417.

Коротша відповідь 315. Питання: Яка різниця між пустою славою, а пустотою?

Відповідь: На мою думку, пуста слава полягає в тому, коли, хто шукає слави в пустих речах; знов же пустота лежить у тому, коли якимось пожиточне й похвальне діло виконується з наміром приписати славу не Богові, а собі самому, хоч Господь каже: "Нехай ваше світло світитися перед людьми, щоб вони, бачивши ваші добрі діла, прославляли Отця, що на небі" (Мт. 5:16). Подібно Апостол наказує: "Чи їсте, чи п'єте, чи іншого що робите, робіть усе на славу Божу" (2 Кор. 10:31).

Коротша відповідь 316. Питання: Вживаючи яких засобів, можна отих речей устерегтися?

Відповідь: Коли, хто буде сильно пересвідчений про велич тих речей, які (в будучності) нам приобіцяні, як каже Апостол: "Бо терпіння теперішнього часу, не гідні тієї слави, що має в нас об'явитися" (Рим. 8:18); і знову, "те, що видиме минається; невидиме ж — вічне" (2 Кор. 4:18)¹⁸⁵).

Коротша відповідь 317. Питання: Які межі послуху?

Відповідь: Смерть, бо Апостол про Господа нашого Ісуса Христа говорить, що "він став послушним аж до смерти" (Фил. 2:3). Тому хоч би ця заповідь, що провадить до Богопочитання, видавалась трудною, навіть як би грозила смерть, треба радше мерти для її збереження ніж, щоб жити через її переступлення зо страху перед смертю, згідно зо свідомством самого Апостола (який про Епафродита каже): "Він був наразився на небезпеку життя, щоб доповнити ваш нестаток служіння для мене" (Фил. 2:30).

Коротша відповідь 318. Питання: Чи треба мати й читати богонадхнене Письмо?

Відповідь: Це питання те саме, що перше¹⁸⁶).

5. Моральні правила

Наш короткий огляд аскетичних писань Василія кінчимо так званою **Етикою** або **Моральними правилами**.

¹⁸⁵) Судячи з відповіді, **КВ** 316 краще стояла б після **КВ** 314. Знову місце **КВ** 315 найкраще було б після **КВ** 299. Це ще один доказ про випадковість і певну арбітрарність загального розставлення **Василієвих Питань-відповідей**. Дивись схоліон 3.

¹⁸⁶) Порівняй **КВ** 1.

В Листі 6 і Намогильному слові Григорій Назіанзький згадує, як ми бачили, "про писані й неписані правила", що їх він помагає Василієві укладати під час свого побуту в Аннесі¹⁸⁷). Грібомонт думає, що Григорій має тут на увазі не **Малий Аскетикон** Василія, але його **Моральні правила**¹⁸⁸). Останньо, другий вєнедиктинець, Л. Лебе, повертаючись до думки Тіймонта, став висувати здогад, згідно з яким Василій написав би свої **Моральні правила**, не в часі свого прєсвітерства, але коли вже був єпископом¹⁸⁹). Як головний аргумент отець Лебе подає, що не будши в 360-тих роках ще навіть прєсвітером, Василій не міг теж братися кодифікувати поведінки єпископів і прєсвітерів як це він робить у 70-му **Моральному правилі**.

На наш погляд, як більшість Василієвих гомілій¹⁹⁰), так теж його **Моральні правила** й обидва **Аскетикони** це твори, які він писав і доповнював на протязі довшого часу¹⁹¹). Ідучи за тим, що сам Василій натякує у своїй передмові до **Нарису Аскетики**¹⁹²), його **Моральні правила** у своїй теперішній формі являють збірку-злиття принаймні трьох біблійних антологій, які кружляли окремо: 1) про те, що в святому Письмі наказане й заборонене (МП 1-69); 2) про обов'язки окремих християн: єпископів, прєсвітерів, дияконів, жонатих, дів, вдів, дітей, урядовців і невільників (МП 70-79); 3) про синтезу християнського життя (МП 80). Останній розділ найдовший являє собою дозрілу богословську науку Василія про християнське аскетичне життя, змістом дуже подібну до тієї, що знаходиться в п'ятнадцятій главі твору **Про Святого Духа**, написанім у 372-375 роках. Його, отже, Василій мусів написати приблизно в тому самому часі. Частина про обов'язки окремих християн (МП 70-79) походить правдоподібно з початку Василієвого єпископства, 370-371 років¹⁹³). Щодо перших 69 **Моральних правил**, то годі точно сказати, коли вони були написані. В кожному разі пізніша, ніж раніша дата, є більш вказана з уваги на незаперечний факт, що Василій під кінець свого життя що-

¹⁸⁷) Дивись вгорі, Розділ II, число 5.

¹⁸⁸) Дивись його **працю цитовану** вище, заввага 174.

¹⁸⁹) LEON LEBE, "Saint Basile et ses Règles Morales", *Revue Bénédictine* 75 (1965) 193-200.

¹⁹⁰) Дивись вгорі, Розділ II, Вступні завваги. Про генезу й уклад Василієвих гомілій найкраща праця це JEAN BERNARDI, *La prédication des Pères cappadociens. Le prédicateur et son auditoire*, Paris 1968.

¹⁹¹) Дивись попередня заввага.

¹⁹²) Дивись вище, Розділ II, число 2.

¹⁹³) Порівняй **Листи** 53-54, і Григорія **Намогильне слово**, 41.

раз то більше став повертатися до біблійного змісту й стилю¹⁹⁴).

Після цих вступних критичних зауважень, приступаємо тепер до обговорення самого змісту й місця, яке у Василієвій аскетичній реформі займають його **Моральні правила**.

Моральні правила складаються із вісімдесяти правил (гр. "горої"), поділених на багато менших розділів¹⁹⁵). У цій збірці Василій наводить около 1.500 уступів святого Письма, виключно з Нового Заповіту. На вступі¹⁹⁶) він сам зазначає, що не міг із браку часу перейти також старозаповітніх книг. За Грібомонтом¹⁹⁷), подаємо тут скільки разів цитується кожна новозаповітня книга¹⁹⁸). Святий Матей, 406:310; Святий Марко, 30:30; Святий Лука, 206:184; Святий Іван, 155:106; Діяння апостолів, 115:107; 1 Коринтян, 124:120; 2 Коринтян, 61-48; Римлян, 101:88; 1 Солунян, 56:44; 2 Солунян, 7:7; Єфесян, 56-53; Галатів, 28:24; Филипян, 44:32; Колоссян, 25:24; 1 Тимотея, 61:50; 2 Тимотея, 38:30; Тита, 27:19; Євреїв, 5:5. Ми не могли перевірити точности цього переліку. Але разом він дає: 1542 цитат загальних, і 1281 чистих. В **Аскетиконах** цитування святого Письма стоїть ось так: В **Малому Аскетиконі** 480 цитат загальних, 379 чистих; у **Великому**, 1049 загальних, 639 чистих. Для доповнення, слід зазначити, що в загальному Василій цитує у своїх творах приблизно 859 разів Старий Заповіт, і 2086 разів Новий Заповіт; отже в усьому він уживає около 3000 цитат Святого Письма. Ці цифри важливі для зазначення біблійного характеру Василієвої літературної творчости. Цей біблізм Василія виходить іще більш на яв, коли врахувати ще натяки, які він у своїх творах так часто робить на слова й події, записані у святому Письмі.

Моральні правила попереджають дві передмови, одна на тему згоди в Церкві¹⁹⁹) під наголовком **Про Божий суд**, друга дає виклад **Про віру**.

¹⁹⁴) Цивись **Лист 223** цитований вгорі, Розділ I, число 3, і гомілії на **Гексамерон** датовані тепер 378 року, а не 364, як передше.

¹⁹⁵) Наприклад **МП** має 37 підподілів.

¹⁹⁶) Бесіда **Про віру**, 6.

¹⁹⁷) JEAN GRIBOMONT, "Les Règles Morales de saint Basile et le Nouveau Testament", **Studia Patristica**, Berlin 1957, II, 416-426.

¹⁹⁸) Перше число вказує на кількість загальну, тобто з врахуванням усіх повторених цитат, друге на кількість чисту, тобто з виключенням повторно-цитованих місць.

¹⁹⁹) В деяких рукописах передмова **Про суд** носить назву **Лист про згоду**.

У бесіді **Про суд** міститься кілька біографічних даних про самого Василя. Автор видно перед незнаною публікою представляє себе своїм читачам, зазначаючи своє християнське виховання. Він теж згадує про свої часті подорожі й про свої враження з тодішнього стану Церков. Коли вдома він зазнав тільки згоду й любов, по всіх Церквах, які він відвідав, спостеріг брак подвійної згоди між християнами: вертикальної, тобто християн з Богом, і горизонтальної, тобто християн між самими собою. Щонайгірше, він зауважив, що самі церковні провідники замість проповідувати й світити прикладом згоди, були спричинниками найбільших заколотів і схизм у Церкві, Христовому Тілі. Причину всього цього лиха автор добачає в байдужості, а то й у ворожому ставленні християн і їх провідників до Христової науки й Божих заповідей. Він особливо гостро виступає проти "модного" розрізнення між більшими й меншими Божими заповідями, начебто християни були тільки зобов'язані заховувати важніші закони, занедбуючи ті, що в їх очах є менше важні. Василій тут заторкує справу, яка надасть його аскетичним поглядам певний ригоризм, співзвучний більше з філософією стоїків, ніж наукою святого Письма. Стоїки вчили, що немає розрізнення між більшими й меншими гріхами, навпаки, всі гріхи й прогріхи однаково тяжкі. Переконаний, що такий також погляд святого Письма, Василій старається в бесіді **Про суд** навести всі слова й приклади зі святого Письма, які сприяють такому ригоризмові.

В останньому параграфі **Про суд** заповідається наступна бесіда, **Про віру**. Але перехід від другої до третьої особи такий наглий, що деякі вчені стали висувати погляд, що бесіда **Про віру** в своїй теперішній формі не походить від Василя. На думку Грібомонта тільки останній її параграф мав би бути написаний Васиєм як вступ до його **Моральних правил**²⁰⁰). П'ять перших параграфів мали б становити окремий лист написаний Васиєм, щоб втихомирити побоювання деяких більш консервативних монахів, які після його розриву з Євстагієм Севастійським сумнівалися в його правовірність. На нашу думку, ціла передмова **Про віру** була написана в один час Васиєм, але не в 360-тих роках, а тільки біля 375/376 років, тобто після **Листа 226**. Саме в цьому листі Василій, дізнавшись про неспокої і заколоти між деякими своїми аскетами, обіщує вислати до них свого "співслужителя Мелетія" на те, щоб запевнив їх про Василієву правовірність. Здається, що такі запевнення Василя

²⁰⁰) Цей погляд наскрізь повторений у його писаннях, дивись, між іншим, його вступ до **ГП 31**, перевиданий у Бельгії 1959/1961 роках.

не вистачали деяким монахам, тоді він на їх "домагання"²⁰¹), склав писемне визнання віри²⁰²).

6. Розвиток аскетичного життя у святого Василія

Огляд трьох найважливіших документів, у яких описується монаша реформа Василія, дозволяє нам відкрити принаймні три етапи, через які перейшла його концепція аскетичного життя в Церкві.

Малий Аскетикон представляє Василієву спільноту ще як щось одне з місцевою Церквою. Монахи нарівні з іншими християнами слухають у церкві наук свого душпастиря. Але, коли інші християни повертаються додому на нічний спочинок, Василієві ближчі послідовники залишаються, щоб від нього засягнути поради й кращого зрозуміння деяких християнських обов'язків. Буде це, може, сумнів про докладне значення деяких слів і висказів святого Письма прочитаних у церкві, або незнання що таке любов, покора, гнів, задрість тощо. Ця спільнота "братів" не має ще, однак, якоїсь юридичної форми чи організації. Наставником²⁰³) є ще сам Василій, але не як настоятель у стислому того слова значенні, але як вірний сторож і тлумач святого Письма, як служитель Божого слова, що в спільноті, харизматичному Христовому Тілі, виконує функцію "ока". Святе Письмо лишається далі, і очевидно завжди залишиться, головною нормою всього християнського життя. Аскетів Василій не називає іншим іменем як "братами", "християнами", яких не тільки якась "професія", але вже саме Хрищення зобов'язує нарівні з іншими християнами змагати до до-

²⁰¹) Порівняй вислів "епітагма" вжитий на початку передмови **Про віру**.

²⁰²) Василієвий "приватний" символ віри, який знаходиться в передмові **Про віру** тактовно уникає Нікейського терміну "гомозуїс", якого деякі консервативні кола відкидали як небіблійного. Таку опозицію до Нікейського символу віри можна було особливо подібати між учнями й аскетами Євстатія Севастійського. Тому, що **Лист 138**, з 373 року, згадує про бажання деяких Євстатіян залишитися при Василієві, в Додатку А нашої праці цитованій у заввазі 27, ми ставимо композицію **Моральних правил** і їх передмов між 373 і 376 роками.

²⁰³) Дослівно Василій себе вважав за "наставника" (гр. "проестос"), а не "настоятеля" (гр. "гігемон"). Про докладне розрізнення цих термінів і понять порівняй нашу студію, PAUL J. FEDWICK "The Function of the 'Proestos' in the Earliest Christian 'Koinonia'", *Recherches de théologie ancienne et médiévale* (1976).

сконалости в любові до Бога й до ближнього. Немає сумніву, що Василій хоче реформувати Церкву на основі своїх "монастирських" спільнот, "братств". Його учні мають бути в кожній "парафії" отією сіллю, тією євангельською закваскою, що має переробити найперше місцеву Церкву, щоб згодом перемінити цілу вселенську Церкву в досконале Тіло Христове.

Великий Аскетикон засвідчує вже про повільне, і в той же час, невимоложно конечне відрізнєння, що, так би мовити, починає заходити між аскетами-монахами, а рештою християн. Ця різниця очевидно не береться з наміру приписувати собі чи монополізувати якісь привілеї, або дані практики, які з другого боку не мали б обов'язувати інших людей. Вона постає самочинно, спонтанно, з того, що так звані аскети беруть на себе обов'язок жити повністю життям християнським, без уваги на будь-які труднощі. Вони стають немовби професіоналістами, що беруть серйозно всі вимоги християнського життя. Однак, вживаючи такого порівняння, ми не повинні думати, що Василій у своїй системі дозволяв іншим робити собі з євангельських наук річ довільну, немовби "гобі". Навпаки, він завжди звертатися буде до всіх християн із заохотою практикувати Євангелію Христову в цілості, без штучного розрізнення між законами й приписами, заповідями й радами, більшими й меншими гріхами. Але тому, однак, що основна й радикальна переміна християнської спільноти запрограмована Василієм не була справою, що мала статися зночі на день, але була завданням розрахованим на довший протяг часу, потрібно йому було, щоб хтось у Церкві в особливіший спосіб, не виключаючи при тім інших, засвоював і практикував євангельсько-аскетичне життя, щоб опісля передати його іншим, так званим, "потребуючим-вбогим братам"²⁰⁴). Тому цій спільноті християн, яка залишиться йому беззастережно вірною, Василій надасть часом окремої форми й організації. На яв вийде отак найперше особа наставника (гр. "проестос"), людини з крови й кости. Цей

²⁰⁴) Саме покликання (гр. "клиціс", "харизма") до аскетично-монашого життя Василій так розуміє: Існують у християнстві дві найголовніші заповіді, любові до Бога й любові до ближнього. Людина, що прийняла Хрищення, щоб заховати любов до Бога, змушена покинути світ, тобто товариство злих людей, які самі не живуть згідно з Божими заповідями і іншим не дозволяють згідно з ними поступати. Однак не може християнин як такий обмежуватися до самої пасивної втечі від світу. З любові до ближнього він повинен шукати способу, щоб якомось той світ до Бога навести. Тому аскет після кількарічної заправи, старається знову на світ повернутися, щоб через свій апостолят, словами й прикладом, могти назад привести до Бога своїх заблуканих братів.

наставник або провідник не буде від повірених своїй опіці братів домагатися послуху для своєї волі й особи, але буде тільки пригадувати всім на рівний для всіх християн обов'язок в усьому беззастережно слухатися Бога і його голосу, об'явленого у святому Письмі через Церкву. Він буде таким способом за посередника й помічника слабшим братам, що не мавши повної харизми розуміти святе Письмо, не вміють самі його застосовувати в практичному житті. Тому наставник у розумінні Василя це не урядовець, але батько, духовний провідник²⁰⁵). Економ буде дбати про матеріальні забезпечення й біжучі потреби спільноти, до нього буде належати завідуння монастирськими добрами. В ніякому разі ці справи не будуть належати до наставника. Уряд чи краще харизма наставника в домі — це немовби уряд душпастиря в сучасній парафії.

Своїй спільноті в стадії формації, сам Василій вияснить зв'язок між молитвою і працею: треба завжди безустанно молитись, пам'ятати весь час на Бога, але при тім не треба занедбувати жадного свого станового обов'язку. Думання про Бога не повинно перешкоджати уважному виконуванню праці, навпаки молитва й праця повинні себе доповняти, а не навзаєм виключати²⁰⁶). Далі у **Великому Аскетиконі** буде мова про багато практичних речей, непередбачених у попередній рецензії того самого твору, як наприклад, про відносини між монахами й монахинями (ОВ 33), про обов'язок триматися одного місця (ОВ 44), вистерігатися за часто ходити на ярмарки (ОВ 40), як ставитися до відвідин кривих (ОВ 32), спосіб вибору наставників (ОВ 43). Тому, що Василюва спільнота має служити головною мірою до оновлення місцевої Церкви, не хоче Василій, щоб в одному місці було більше, ніж один домів (ОВ 35). Окремі доми не повинні в жадному випадку ворогувати між собою, але чутися одним таїнственным Христовим Тілом. Христос це головний осередок усіх людських змагань і прагнень, тому все на землі повинно служити до Його почитання і прославлювання. З різних мистецтв, як наприклад, лікарства — аскети можуть користати, бо це винахід поблагословлений Богом, а не чари чи забобон; однак не слід їм сліпо вірити, бо остання надія і поміч приходить від Бога (ОВ 55). Про що найбільше аскети повинні дбати — це про спільність духа й

²⁰⁵) Порівняй глибокі й влучні завваги на цю тему АНДРІЯ ШЕПТИЦЬКОГО, **Правила для монахів святого отця нашого Василя Великого**, Жовква 1911, сторінки 18-20.

²⁰⁶) Дивись знаменитий виклад теми молитва й праця в Східній духовості вкдючно з Василієм у IRENEE HAUSHERR, "La prière continuel du chrétien", **Sainteté et vie dans le monde**, Rome: Herder, 1965, II, 111-166.

про обоюсторонню любов (ОВ 7 і 3). Життя людини без любови на землі є безцільне й порожнє, бо людина це створіння, яке з природи шукає спільности й доповнення в інших (ОВ 7)²⁰⁷. Ніхто в Церкві не посідає всіх харизм, тому одна харизма повинна доповнятися іншими, щоб у цей спосіб із суми поодиноких частин, які творять Церкву, могла вийти об'явлена цілість Христового життя на землі.

Моральні правила представляють Василієву спільноту мало чим відмінну від місцевої Церкви. Через свої **Моральні правила** Василій звертається до всіх християн, без вийнятку й різниці: мирян, аскетів, єпископів, пресвітерів, дияконів, вояків, панів, слуг, дів і осіб подружених. Всім він пригадує на важливий і відповідальний обов'язок змагати співмірно зі своїми харизмами "до повноти віку Христового" (МП 80). Найвища мета християнського життя — це цілковите уподібнення із Христом. Ніякий правдивий учень Христової Євангелії не сміє робити різниці між більше й менше важними заповідями, щоб одні заховувати, а з других себе звільняти, бо всі заповіді однаково потрібні християнинові до спасіння. Признає, однак, Василій, що в Церкві, харизматичному Христовому Тілі, існують різні харизми й дарування Святого Духа, що кожний відповідно до даних собі сил повинен робити те, що Бог від нього вимагає, і нічого більше від інших не жадати, ніж те, щоб жили згідно зі своїм покликанням (МП 60).

Ми дуже коротко й побіжно з'ясували окремі стадії, через які в своїй еволюції переходила Василієва система аскетичного життя. В основному вона осталась незмінна: Існує на землі тільки один вибраний Божий народ, зложений з різних народів і суспільних класів²⁰⁸). На цьому Божому народі, відкупленому найдорожчою кров'ю Христа, спочиває однаковий спільний обов'язок змагати через окремі дарування-харизми до повного наслідування і відображення Христа, заховуючи вповні всі, без вийнятку й різниці, Божі заповіді. Усі християни, без різниці, повинні змагати до досконалої любови до Бога й до ближнього. В цьому аскети повинні відзначатись особливо (ОВ 2). Ніхто в Церкві, Христовому Тілі, не сміє уважати себе за вищого від іншого, всяке розрізнювання на досконалих і недосконалих християн не повинно мати місця між учнями Христа. Перед Богом ми всі рівні. Взаємна пошана між християнами повинна впливати з обоюсторонньої любови, а не з якогось зовнішнього страху чи наказу.

²⁰⁷) Відповіді 3 і 7, а теж 1-2, хоч уже в **Малому Аскетиконі**, значно побільшені й доповнені у **Великому**.

²⁰⁸) Дивись **Лист 161. I**, і гомілії **На Псалми** проаналізовані в нашій праці, цитованій у заввазі 27.

РОЗДІЛ ІV.

ХАРАКТЕРИСТИЧНІ РИСИ ВАСИЛІЄВОЇ АСКЕЗИ

Щоб зміряти засяг Василієвої аскетично-монашої реформи, ми візьмемо під окрему розвагу наступні поняття: його поняття уряду (влади) і послуху та його думки про стосунки монашества до місцевої Церкви. Розроблення цих тем ми розглянемо у відношенні до двох Василієвих попередників на полі монашого життя, тобто Пахомія Єгипетського й Євстатія Севастійського. Порівняльна метода вкаже нам на новість Василієвої концепції і на його вклад до розбудови монашо-аскетичного богослов'я в Церкві.

1. Поняття настоятельства й послуху в Пахомія та Василія

Так Грібомонт, як і Аманд²⁰⁹) майже зовсім виключили Пахомія з-поміж тих джерел, з яких Василій черпав дані для своєї обробки богослов'я аскетичного життя. Однак обидва названі автори робили це більше тому, що вони не знали або не були певними, які твори Пахомій написав, а які були приписані йому його учнями й першими життєписцями. Останньо М. М. ван Молле піддав основній критиці всю Пахоміянську літературу і заключив, що Пахомієві слід приписати тільки твір **Настанови й думки**²¹⁰). Опісля цей самий автор порівняв Пахомієві й Василієві (з **Малого Аскетикону**) думки про владу і послух. На цьому місці ми коротко переповімо його аналізу й висновки.

²⁰⁹) J. GRIBOMONT, "Obéissance et Evangile selon saint Basile", *La vie spirituelle, Supplément* 21 (1952) 191-215; Id., "Saint Basile", *Théologie de la vie monastique*, Ligugé 1961, pp. 99-113; EMMANUEL (DAVID) AMAND DE MENDIETA, *L'ascèse monastique de saint Basile*, Maredsous 1949; Id., "Le système cénobitique basilien comparé au système cénobitique pachomien", *Revue de l'histoire des religions* 152 (1957) 31-80.

²¹⁰) M. M. VAN MOLLE, "Vie commune et obéissance d'après les institutions premières de Pachome et Basile", *La vie spirituelle, Supplément* 23 (1970) 196-225. Дивись також його попередні студії, там само, 21 (1968) 108-127; 394-424.

Як ми вище згадали, Василюві **Аскетикони** не складаються із правил, але з Василювих відповідей на питання його аскетів. Пахомієва збірка носить більш юридичний характер і в більшості займається питаннями щодо спокут за провини. Однак у обидвох випадках мова йде про "братів", не "монахів". Так Пахомій, як і Василій головний натиск кладуть на потребу вияснення становища того, хто провинився. Такий обов'язок спочиває на всіх, без винятку: кожний є обов'язаний звертати увагу другому, коли той провиниться.

Василій, однак, більш, ніж Пахомій, намагається обґрунтувати свої відповіді цитатами й прикладами зі св. Письма²¹¹). Він також приділяє більшу увагу мовчанці (**В 40**), роблячи з душевного скупчення однією з головних причин існування своєї спільноти²¹²).

Повертаючись до теми послуху, знову треба зазначити певну подібність між Пахомієвим і Василювим поняттями. Від своїх учнів Пахомій не домагається абсолютного послуху; він вимагає, щоб вони тільки радо виконували всі обов'язки спільного життя. Якщо вклад праці перевищує чийсь сили, він має право звернути на це увагу того, хто наказує. В жадному випадку приказ не вважається голосом Божим.

Також для Василю послух є співвідносний до загального життя у спільноті. Послух не є абсолютним; загальне добро є критерієм того, що повинно бути зроблене або занехане. Брати повинні шукати того, що приносить користь іншим (**В 12; КВ 1**). Вони повинні служити один одному в обопільному послуші і взаємності (**В 64-65; КВ 115-116**). З любови до Христа, вони віддали себе на службу інших (**В 106; КВ 146**). Кожний аскет є членом тіла-спільноти і він не повинен занедбувати праці, яка приносить користь загалові (**В 107; КВ 147**). Звідси він не повинен робити нічого для власної уподоби, але в усьому керуватись думкою більшості (**В 176; КВ 123**).

В усьому цьому Пахомій і Василій годяться. Василій тільки докладніше пояснює і потверджує св. Письмом те, на що Пахомій тільки натякує. Але виходячи з такої спільної основи, думка Василю набере зовсім іншого напрямку²¹³).

На відміну від Пахомія, Василій (а) засуджує всяку сваволю; (б) абсолютизує послух.

Під сваволею Василій розуміє все те, що не впливає з волі або наказу другого. Навіть якесь добре діло, виконане

²¹¹) Дивись наприклад **Відповідь 16 в Малому Аскетиконі**.

²¹²) Дивись передмова до **Малого Аскетикону** вгорі, Розділ II, число 3.

²¹³) **ВАН МОЛЛЕ, цитована стаття, сторінка 208.**

понад наказ другого, він вважає непослухом (В 68). Він абсолютно засуджує власну волю (В 81 і 181; КВ 96 і 137). Хоч він старається оправдати це св. Письмом, то така наука є очевидно небіблійна. Мабуть, тут він є під впливом енкратистів, про яких була мова вищеподана²¹⁴).

Послух для Василія стається чимсь святим, абсолютним. Навіть той, кому повірено ховання вовни, повинен так поступати, начебто йому був повірений Божий скарб (В 132; КВ 153). Звідси кожний повинен приймати накази, наче поживу, з Божої волі (В 84; КВ 166). Непослухом прогрішується навіть той, хто хоче змінити зі своєї волі своє ремесло (В 67; КВ 117), бо кожний хто змінює зайняття, дає нагоду до суперечності (В 68; КВ 118). На думку Василія, суперечність і негодування становлять достатню причину, щоб когось виключити зі спільноти або, щоб його позбавити праці (В 71; КВ 118).

Воно важко прознати, наскільки ці думки походять від Василія, а наскільки тут робота пізніших переписувачів тексту його творів. Рукописна критика доказує, що при переписуванні творів Василія, чи то самі переписувачі, чи то настоятелі, на яких замовлення ті відписи були роблені, місцями змінювали читання тексту, щоб його пристосувати до віддзеркалення своїх поглядів²¹⁵). Доктрина, що голос настоятеля — це голос Божий, у пізніших віках, починаючи з четвертим сторіччям, перетворилась у своєрідну догму монашого життя. На її potwierдження два тексти були особливо цитовані: Лука 10:16, "Хто вас слухає, мене слухає...", і Матей 18:18, "Що тільки зв'яжете...". Однак за таке "натягнення" слів Ісуса Христа, що відносилися до зовсім іншого контексту і обставин, ні святе Письмо, ні Василій не є причетні²¹⁶). Пише ван Молле: "Василій добре розумів, що щоденний порядок життя не є передбачений ні святим Письмом, ні (Святим) Духом, і, що він сам у собі байдужий. Саме тут має місце обопільний послух, який

²¹⁴) Дивись Вступний розділ.

²¹⁵) Один такий приклад поданий у ВАН МОЛЛЕ, цитована стаття, сторінка 209; більше в ГРИБОМОНТ, цитований твір, у заввазі 174, сторінки 235-236.

²¹⁶) Тільки раз Василій над-уживає святе Письмо для своїх особистих цілей у В 70: КВ 38. В більшості, як зазначає ВАН МОЛЛЕ, цитована стаття, сторінка 221, заввага 44, Василій навіть не вживає, а тільки слухає святе Письмо. Не так справа мається в іншій аскетичній літературі. Деякі автори інколи "натягають", а то й "перекручують" вискази святого Письма для підтвердження власного виробу засад духовного життя. Модерна наукова критика, оперта на здоровій аналізі й поясненні святого Письма, намагається відчистити надійне поле аскетички з усього такого хабазу.

особливо полягає у згляді на других: 'Все є дозволене, але не все є корисне. ...Нехай ніхто не шукає своєї користи, але те, що корисне для других' (1 Кор. 10:23-24; в **В 12**). Василій наводить ще багато більше цитат у тому самому значенні, 'Якщо хтось тебе змушує іти милою, іди дві' (Мт. 5:41; в **В 12**). Воно не важно, хто є цей 'хтось'. Не цим журиться той, хто любить: 'Любов'ю Духа служить один одному' (Гал. 5:13; в **В 64**; в **В 13** див. Ефесян 5:21). Василій часто посилається на приклад Христа; він часто також наводить тексти з Євангелії св. Івана, де говориться про відносини Христа до свого Отця. Хоч Василій не пояснює цих текстів Івана, то зіставлення Ів. 6:38 з Мт. 5:41 (**В 12**), і Мк. 10:45 з Гал. 5:13 (**В 64**), зовсім не випадкове: любов, що повинна спонукувати братів слухати один одного, повинна віддзеркалювати зв'язок Сина з Отцем. Послух 'аж до смерти', якого Василій домагається, ідучи за Фил. 2, 8, це передусім обопільна підлеглість у любові. Жадний із тих текстів не оправдує послуху для **настоятеля**, який стояв би на місці Бога. Авторитет береться із конкретного порядку суспільства, а не з Божого об'явлення. Господь прийшов, щоб об'явити нам любов; дисципліну ми повинні знайти самі"²¹⁷).

Переходячи до поняття уряду (влади) в монашому житті, треба зазначити, що за Пахомієвого життя увесь уряд спочиває у його руках. У своїх **Настановах** Пахомій ні про що так не дбає, як про те, щоб його авторитет був якнайменше слідний. У Василія справа мається трохи інакше з уваги на відмінну атмосферу, яка панує по його спільнотах. Аскети, яких Василій у своїх частих поїздках відвідує, в більшості належить до Євстатіянських і Мессаліянських середовищ. Відповідаючи на їх запити, Василій до певної міри дає відчутти свій авторитет. Від кожного він нерідко жадає безусловного підчинення. Часами він навіть не дозволяє їм рішати про те, що корисне чи шкідливе для них. Але його мотивацією і наміром не є настільки бажання збудити пошану для свого авторитету чи для авторитету інших наставників, наскільки жага розбудити в них довір'я до тих, які поставлені дбати про їх добро (**В 92**; **КВ 132**).

Кінцеві підсумки

Порівнявши Василія з Пахомієм відносно розуміння послуху й авторитету в монашій спільноті, що треба заключити? Знав чи не знав Василій Пахомія і його літературну спадщину, включаючи й апокрифічні писання Єгипетського лідера?

Тільки в одному випадку треба було б думати про залежність Василія від Пахомія, а саме, якщо б Пахомій був дійсно

²¹⁷) Цитована стаття, сторінка 220.

основником спільного, кіновіяльного життя. Але ця теза сьогодні науково відкинена²¹⁸). Тому-то всі подібності й наближення між установами обидвох подвижників монашого життя треба віднести до загального поширення ідеалу евангельської любови по тодішніх місцевих Церквах²¹⁹). Ні Пахомій, ні Василій не творили нічого нового. Вони тільки відповідали на дані потреби: Пахомій — менш обтесаних єгипетських феллахів (селян, землеробів), — Василій — більш освічених прихильників Євстатіян і Мессаліанізму.

В порівнянні з Пахомієм вклад Василія є набагато значніший. Василій не тільки включається в уже існуючий монашо-аскетичний рух, він не тільки його одобрює і переймає, але й в його ряди теж вносить новий дух. Цей дух — це дух взаємного довір'я, любови й співпраці. Василій більш, ніж Пахомій чи Євстатій, хоче, щоб його аскети були зав'язком віднови християнського життя у місцевій Церкві; свої спільноти, які він називає "братствами", будує на взір ерусалимської громади, де все було спільне, де "у великому числі вірних було одне серце й одна душа" (Діяння 4:32), де "ніхто не шукав своєї волі, але всі разом в одному Святому Дусі шукали тільки волі одного Господа Ісуса Христа, який сказав, 'Я зійшов з неба не на те, щоб творити мою волю, але волю того, хто мене послав' "²²⁰). Вклад Василія в розбудову спільного монашо-аскетичного життя особливо відзначається біблійною і церковною орієнтацією, про що буде мова далі.

2. Василій і св. Письмо

а) *Св. Письмо — одиноке правило Василієвої спільноти.*

Заки ми приступимо до докладнішого обговорення внутрішньої побудови Василієвої спільноти — її соціальної та апостольської орієнтації — ми мусимо вирішити про місце, яке в ній займає св. Письмо.

Пахомій у більшості **вживає** св. Письмо, тобто він цитував його на потвердження своїх думок; так само поступить пізніше більшість монаших законодавців і духовних письменників. Для Василія, однак, св. Письмо не є вичитуванням його власних думок; воно в нього посідає нормативну й закономірну функцію. У своїх творах Василій скрізь намагається якнайбільше **приноровитися** до св. Письма, в повному етимологічному значенні цього слова "приноровитися", тобто він так намага-

²¹⁸) Дивись вгорі, Вступний розділ, зокрема цитовану там студію А. ВЕЙЄ, також ВАН МОЛЛЕ, цитована стаття, сторінки 217-218.

²¹⁹) Там само.

²²⁰) Ів. 6: 38; Про суд, 4; ГП 31, 660С.

ється **вслухуватися** у св. Письмо, щоб воно йому, а не він йому диктував норми поведінки. Таку працю "приноровлення" ми найбільше бачимо в його творі **Етика**, яка складається з 1500 цитат св. Письма, взятих з Нового Заповіту. Цей твір Василій називає **Моральними правилами** і призначає його для вжитку всіх людей без винятку: катехуменів, християн, єпископів, урядників, жонатих, безженних, вояків, вдів, батьків і дітей.

У Василієвому розумінні й відношенні до св. Письма нам треба розрізнити три фази: 1) Час його дитинства й молодечого віку на лоні його родини. В першій передмові до своїх **Моральних правил**, у бесіді **Про суд**, Василій так описує цей свій перший контакт зі св. Письмом: "Дякуючи доброті й чоловіколюбству доброго Бога, за ласкою Господа нашого Ісуса Христа й за діянням Св. Духа я був збережений від блудного передання (традиції) поган, і зі самого початку, від дитинства був вихований християнськими батьками, від яких я змалку навчився св. Письма, через яке я дійшов до пізнання правди"²²¹). Слід зазначити, що для перших християн, які розмовляли по-грецьки, св. Письмо служило не тільки за дороговказ на шляху до правди, але воно також повнило функцію букваря і підручника до завчення грецької мови. З Василієвої бесіди **До юнаків** можна догадатися, що така практика водилась по більшості тогочасних шкіл²²²).

2) Період Василієвого "навернення". Завчені вдома правди віри, так від своїх батьків, як і від бабуні Макрини Старшої, Василій зберіг глибоко записані у своєму юначому серці. Перебуваючи в поганському оточенні на студіях в Атенах, обидва Каппадокійці — Василій і його друг Григорій Назіанзький — знали тільки "дві дороги: до церкви й до школи". Однак їм ніколи було читати чи студіювати св. Письмо, тим більше, що їх програма студій, ведена майже виключно поганськими вчителями, передбачала тільки студіювання творів грецьких клясиків: Платона, Арістотеля, і інших філософів та письменників. Повернувшись додому з Атен, Василій навіть сам "якийсь час догоджав світові", викладаючи в Кесарії реторику, правдоподібно виключно базовану на аналізі грецьких поганських ораторів. Однак такий стан мав тривати недовго. У своєму **Листі 223** Василій оповідає, що з цього, немовби "глибокого сну" закоханости в клясиках, "у мудрості проклятої Богом", його пробудило світло євангельської правди. У простій мові св. Письма, яку поганські вчені часто брали на кпини, Василій став відкривати глибокі правди: правди про себе, про свій стан

²²¹) **Про суд**, I: ГП 31, 653.

²²²) Дивись також **ОВ** 15.

душевного засліплення і моральної зіпсованости; правди про те, що йому було слід робити: "Якщо хочеш бути досконалим, іди й продай своє майно, роздай його вбогим, і йди увслід за мною"²²³). Навернувшись чи радше "повернувшись знову" до дороги, на яку навели його батьки, Василій став інтенсивно вглиблюватись у дух св. Письма, до такої міри, що під кінець свого життя він міг, наче парафразуючи св. Павла, сказати: "Живу вже не я, ані не та світська мудрість, якої по школах я завчився, але живе в мені дух і мова св. Письма"²²⁴).

3) Третій період Василієвого розуміння і відношення до св. Письма розтягається від його "навернення", приблизно 357 р., до його смерті, 1 січня 379 р. Цей період ми назвали б періодом "критичної зрілости". У цьому часі, Василій щораз то більше зрозуміє, що св. Письмо **саме**, тобто відділене від живого організму Церкви, є мертвою буквою. Тому, що на цей час припадає більшість Василієвої аскетичної реформи, якою ми тут ближче зацікавлені, ми розглянемо його у відношенні до Василієвого розуміння проводу й настоятельства в аскетичній спільноті.

Цьому підрозділові ми дали наголовок "Св. Письмо — одиноке правило Василієвої спільноти". Між вченими василіологами недавно вив'язалась дискусія на тему Василієвого бібліцизму. Тут ми коротко порівнюємо й доповнимо погляди двох учених, Жана Грібомонта й Томи Шпідліка.

б) "Послух і євангелія у св. Василя"

Під таким наголовком опублікував 1952 р. свою обширнішу студію над Василієвим **Малим Аскетиконом** бельгійський венедиктинець, о. Жан Грібомонт²²⁵). У ній автор піддав основний аналізі тему заховання всіх заповідей, вроджений нахил людини любити Бога й других, зовнішні обставини життя аскетів, внутрішню побудову аскетичної спільноти, про які Василій говорить у початкових розділах свого **Малого Аскетикону**. На основі Василієвих текстів автор намагається доказати, що в першій редакції Василієвого **Аскетикону** не було нічого передбаченого відносно вибору настоятелів, дисципліни й ієрархії. У своїй початковій фазі, організація Василієвої спільноти спочивала не стільки на юридичних приписах, скільки на персональних зв'язках між поодинокими членами. Навіть коли пізніше (в часі постановня **Великого Аскетикону**) життя між братами на-

²²³) Мт. 19: 21 цитовані в **Листі 223. 2.**

²²⁴) Дивись про це наприклад його **Гексамерон.**

²²⁵) **Статя цитована в заввазі 209.**

брало більш формального характеру, авторитет і послух виводився більш від свобідного вияву поодиноких харизм, ніж від утотожнення волі настоятеля з волею Божою. Грібомонт заключив, що одинокою функцією настоятеля, якого Василій називає провідником (гр. "проестос") було виконувати ролю "пророчого" розпізнавання того, що кожному випаддало робити або уникати, а теж пояснювати, однак не втілювати, Божу волю. Настоятель тим способом радше, ніж повнити функцію адміністратора як це пізніше сталося, виконував у спільноті обов'язки батька й духовного провідника.

Єзуїт, о. Тома Шпідлік, професор східньої духовности на Римському Орієнтальному Інституті, у своїй праці **Софіологія св. Василія**, виданій 1961 р., постарався докладніше уточнити саме оту "пророчу" ролю настоятеля у Василіянській спільноті²²⁶). Св. Письмо для Василія безперечно відіграло центральну роллю: св. Письмо Василій не тільки часто цитує, але так його стиль, як і мову він часто ставить собі заприклад до наслідування. Він також боронить його літературну й історичну вартість, доказує його видатність на основі шляхетського (царського) походження деяких його авторів — Соломона, Мойсея, Давида. В одній із своїх аскетичних відповідей, якої текст зберігся незмінним у обидвох редакціях **Аскетикону**, Василій усім християнам забороняє, чи то говорити, чи то думати поза засягом свідoctва св. Письма (**КВ 1**). Однак, "хотіти приписувати (св. Письму) ролю одинокого правдивого настоятеля в монастирі, це допускати, що кожний із братів є спроможний його розуміти й пристосовувати до окремих обставин, чи то сам, чи з допомогою своїх співбратів, зібраних для товариської дискусії"²²⁷). Така тенденція, на думку Шпідліка, проявлялася між деякими монашескими групами Малої Азії в часах Василія, а пізніше вона була заступлена на Сході, зокрема лаврівськими монахами. Для ілюстрації Шпідлік наводить цитату з **Уставу** московського монаха Ніля Сорського, з кінця XV-го сторіччя, де Ніль поручає тим, що починають монаше життя **самим** шукати в св. Письмі волі Божої²²⁸).

Немає сумніву, що такого індивідуалізму, який часто стикався з цілковитою духовною анархією, зокрема в пізнішому візантійському й московському монашестві, годі приписувати Василієві, хоч би так рано, як у часах постановня його **Малого Аскетикону**, першій половині 360-их років. Василій був люди-

²²⁶) THOMAS SPIDLİK, *La sophiologie de saint Basile*, Rome 1961, pp. 168 ff.

²²⁷) Там же, сторінка 168.

²²⁸) Там само; дивись також сторінка 174.

ною порядку. У своїх творах він раз-у-раз залюбки посилається на слова св. Павла, "Нехай усе діється пристойно й у порядку"²²⁹). Більше того, зі своєю реформою аскетичного життя він виступив проти свавілля Мессаліян, які цілковито відкидали людський провід у духовному житті й часто любили відкликатись до приватних об'явлень та просвічень Святого Духа²³⁰). Протидіючи таким і подібним тенденціям, Василій висуне на перший план потребу послуху, зокрема послуху для всіх, без вийнятку, Божим заповідям. У своїй спільноті як харизматичному Христовому тілі, він розрізнить, зокрема дві харизми — харизму читання і пояснювання Божого слова, і харизму слухання (КВ 235). Харизму "пророчого" розпізнавання та інтерпретації він ідентифікує з харизмою провідників²³¹). Ця функція, хоч з природи переходова, буде сповнятися тільки тими, в яких інші "розпізнають" приявність харизми слова²³²).

Але повертаючись до теми "послуху й св. Письма", нам треба точно визначити причини, із-за яких Василій уважав, що саме св. Письмо, без людського провідника, є невистачальним, а навіть небезпечним у шуканні за Богом. Тут ми тільки покличемося на чотири місця із творів Василія, яких вищезгадані автори у своїй дискусії не взяли до уваги. Найперше, описуючи своє "навернення", Василій виразно зазначає, що читання евангелій тільки, немовби пробудило його зо сну²³³). Як лише це сталось, Василій не відходить на пустелю, але стає шукати за якимсь "досвідченим" товаришом. Він навіть молиться до Бога, щоб йому був даний людський провід²³⁴). Відгомін такого самого наставлення ми подибуємо в його Листі 23, писаному до одного досвідченого настоятеля-провідника, до якого він відсилає якогось кандидата до аскетичного життя. Також його **Обширніша відповідь** 7-ма, після засудження еремітизму, виразно говорить, що саме св. Письмо не тільки, що не вистачає, але, може навіть нанести шкоду тому, хто без помічі й проводу іншого забирається сам його читати або пристосовувати до себе. Та вже найвиразніше про співвідношення між св. Письмом і людським проводом Василій говорить у своєму творі **Про Св. Духа**. Його противники, правдоподібно Євстатіани, закинули йому, що у своїй літургії Василій вживає небіблій-

²²⁹) Коринтян 14: 40 цитований у **ОВ 24**.

²³⁰) Звідси бралась назва "просвічених", яку деякі з них собі давали.

²³¹) Дивись зокрема **Лист 204. 5**.

²³²) Дивись особливо **ОВ 42**.

²³³) **Лист 223. 2**.

²³⁴) **Лист 223. 2**.

ного способу прославлювання Св. Духа. Замість казати "Слава Отцеві, і Синові, і Св. Духові", Василій вживав форми "Слава Отцеві, і Синові, і з Св. Духом". Такої форми очевидно не було у св. Письмі, а тільки в традиціях деяких Церков, за якими ішов Василій. При нагоді такого протиставлення св. Письма й Традиції, Василій вияснює їх обопільне співвідношення і взаємність. Св. Письмо й Традиція не тільки, що себе не виключають, як його псевдо-біблійні противники думали, але вони себе навзаєм доповнюють. Без церковної традиції про Богонадхнений характер і канонічність св. Письма, саме св. Письмо не мало б ніякої вартости. Тільки завдяки "людській" Церкві ми знаємо про "божественне" походження свв. Книг²³⁵).

Тільки проти такого загального історичного й богословського тла ми можемо визначити місце св. Письма у Василіянській спільноті. Василій уважає св. Письмо власністю цілої Церкви. Жадна приватна особа не може претендувати на його виключне посідання. Хоч св. Письмо є власністю всієї Церкви, не всі можуть його розуміти й пояснювати, але тільки ті, що від Св. Духа посідають цю харизму. У Василіянській спільноті цю харизму посідає настоятель-провідник не силою свого уряду, начебто кожний, хто зістає назначений настоятелем, одержував тим самим харизму слова й пояснювання св. Письма, але в тому значенні, що однією з умовин стати настоятелем є перше мати ту харизму від Св. Духа. Як 42 **Обширніша відповідь** показує, вибір і назначення Василіянського настоятеля-провідника відбувався через **признання** (гр. "енкрісіс") з боку інших, що дана особа дійсно посідала той дар — харизму слова й інтерперетації від Св. Духа. Василій хотів тим способом уникнути арбітрарности, щоб ніхто сам від себе не шукав уряду настоятельства, але, щоб цей уряд був даний тільки тому, в кого спільнота, зокрема її більш досвідчені члени (старші; гр. "пресвітери"), признають, що він дійсно від Св. Духа посідає дану харизму. Ми краще це зрозуміємо, коли ближче приглянемося Василієвому поняттю аскетичної спільноти як харизматичному Христовому тілу.

3. Василієва аскетична спільнота й харизми

Згадка про харизми й харизматичну структуру християнської спільноти досить часто виступає у творах Василія. Ми

²³⁵) **Про Святого Духа**, 66: **ГП** 32, 188 наступні. Дивись дуже влучний коментар цього уступу в GEORGE FLOROVSKY, "The Function of Tradition in the Early Church", **Bible, Church, Tradition: The View of an Eastern Christian**, Belmont, Mass.: Nordland, 1972, I, pp. 73-92; Basil, pp. 85-89.

мусимо тепер докладніше приглянутись значенню цих термінів, тим більше, що слово "харизма" сьогодні досить часто вживається у невластивому значенні — чогось тільки чудесного, небувалого — блуду, що вже був відомий у перших віках християнства. Тому, що св. Павло є перший, хто це слово увів у християнську літературу, ми мусимо почати від нього.

Хоч дійсність означена словом "харизма" була відома іншим Новозаповітнім письменникам, св. Павло був першим, хто цьому поняттю надав точне богословське значення. Підставове значення, яке криється за словом харизма, є висказане в листі до Римлян 6:23: "А харизма Божа це життя вічне у Христі Ісусі Господі нашому". "Інші харизми існують тільки завдяки цій харизмі, з якою вони пов'язані, і вони існують тільки там, де дар вічного життя об'являється в есхатологічно заснованому царстві Христа"²³⁶).

На нашу думку, ключовий текст для зрозуміння Павлового поняття харизми це Коринтян 13:13, де по-грецьки Павло вживає вислову **гі коінонія ту гагіу Пневматос**. Як звучить цей текст, він може бути перекладений двома однаково можливими способами: через родовий відмінок — "причастя **Святого Духа**", або він також може бути поставлений у давальному, "причастя у **Святому Дусі**"²³⁷). Саме це є харизма: це причастя або участь (**коінонія**) так у об'єктивному, як і в суб'єктивному значенні. Іншими словами це **товариство Св. Духа**, створене Св. Духом, а також це **товариство**, тобто причастя у **Св. Дусі**.

Харизма найперше вказує на подію нашої участі в есхатологічних багатствах, вислужених і получених із смертю і воскресінням Ісуса Христа. В цьому останньому значенні Павло також уживає висказу **енергема-дійство**, що товаришить об'явленню-**фанеросіс** Св. Духа (1 Кор. 12:4-7). По-друге, харизма це наша участь, причастя в долі, зокрема терпіннях і трудах, інших. Св. Павло тут утотожнює харизму із службою (гр. "діяконія"), яку християни віддають своїм спів-братам (1 Кор. 12:4 нн.). Термін, який замикає всі вищезгадані аспекти харизми й якого Павло вживає часто, це "клесіс" — покликання — Божий голос, яким Бог через Ісуса Христа у Святому Дусі кличе кожную людину поєдинче до участі-причастя у своєму Божому

²³⁶) ERNST KAESEMANN, "Ministry and Community in the New Testament", *Essays on New Testament Themes*, London: SCM Press, 1964, p. 64. Чимало для цього розділу ми взяли з нашої праці, цитованої у завазі 27.

²³⁷) Ці можливості є обговорені в L. S. THORNTON, *The Common Life in the Body of Christ*, London: Dacre, 1963, pp. 66 ff.

житті й до повсякчасної служби ближнім (Рим. 11:29; 1 Кор. 7:7, 17 нн.).

Харизма в основному це койнонія через Св. Духа й у Св. Дусі. Через харизму воскреслий Христос кличе кожду людину служити Його справі, тобто розбудові Його царства на землі, через службу для інших. Коринтяни, до яких Павло пише, помилково думали, що Христові можна служити тільки через роблення надзвичайних учинків, таких як говорити мовами, робити чуда, або молитися у захваті. Тому, що навіть Антихрист може чинити котренебудь із названих діл (Мт. 24:24; Мк. 13:22, і 2 Сол. 2:9), Павло відповідає їм, що спроможність чинити такі небувалі речі не є ніяким доказом або показником участі в Божому житті. Навпаки, часте сповнювання таких звичайних і непоказних учинків, як доглядання хворих або служіння убогим **може** бути харизмою Св. Духа, **якщо** їм товаришить віра у воскреслого Христа-Господа, і намір будувати його спільноту, Церкву (1 Кор. 12). Іншими словами, правдивим критерієм харизми це спосіб, у який, у Христі й для Христа, природні обставини є перемінені новим послухом для воскреслого Господа. Мій попередній стан життя стається харизмою у хвилині, коли через хрищення Св. Дух перетворює мене і бере мене у своє посідання. Відтоді надалі ніщо не є чисто світським, секулярним або нечистим для мене як християнина, а все стається святим і чистим, якщо тільки я вживаю його для проголошування царської гідности Христа і для будування Його Церкви²³⁸). В наслідок такого богословського думання Павло миг говорити про подружжя, дівство, вдовиний стан, невіленьництво, свободність, і інші речі, як харизми, тобто способи Божого покликання і служби для ближніх²³⁹). Завважає Кеземанн: "Харизма це не тільки відрізняюча черта вибраних одиниць, але й те, що є спільне всім тим, що взивають на себе Господнє ім'я, або, вживаючи фразеології первісної християнської традиції, яку знаходимо в Діяннях 2:17 нн., це доказ того, що Божий Дух був вилятий на кожне тіло"²⁴⁰). Підсумовуючи Павлову науку про харизми, той самий автор пише: "Павлове навчання про харизми становить доказ, найперше про те, що він в основному не розрізняв різниць між оправданням (очищенням від гріха) і освяченням та не розумів оправдання в значенні тільки деклярації. Далі, Павло тісно пов'язує оправдання через віру з хрищенням; звідси воно неможливо вбивати клина в його євангелію, відділюючи юридичний від сакраментального

²³⁸) Дивись Кеземанн, цитована стаття, сторінка 72.

³²⁹) Для біблійних цитат дивись там само, сторінка 69.

²⁴⁰) Цитована стаття, сторінки 73-74.

підходу. Вкінці, Павло вважає, що віра була дійсно встановлена новим послухом. Наука про харизму є для нього конкретним висловом науки про новий послух тому, що вона є тим самим наукою про оправдання грішника. Бог дає життя тому, що було мертво; наступом своєї ласки він закладає своє царство там, де перед тим диявол і диявольські сили посідали владу. Саме тому харизми є завжди вичислені в протиставленні до переліку блудів²⁴¹).

Тому, що Василій уживає слова харизма теж у інших контекстах, нам треба ще додати кілька слів про Павлове застосування цього терміну до опису "соціальних" стосунків між християнами як членами Церкви, Христового тіла. Найперше, у своїй науці про харизми, Павло відкидає поняття будь-якої рівноправності егалітаризму в Церкві. "Бог не повторяє себе у своїх чинах, ані безрозбірно не продукує своєї ласки. Так у сотворенні, як і у відкупленні, Божа щедрість поступає з розбірливістю. Рівність для Павла не є принципом церковного порядку"²⁴²). З цієї саме то причини ми часто подибуємо в Павла вислів, "Кожний відповідно до своїх сил" (Рим. 12:3; 1 Кор. 3:5; 11:18; 12:7). Згідно зі св. Павлом, "у спільноті знаходяться так сильні, як і слабкі члени, шляхетні й бідні, мудрі й дурні, виховані й невиховані. Ніхто, згідно з 1 Коринтян 12:21, не може сказати своєму братові, 'Не потребую тебе'. Над усіма ними стоїть вирок 'як уподобав собі' або 'як йому подобалось' (1 Кор. 11:18). Цим зазначений суверенітет Божої ласки і могутности, яка є і щедрою і визволяючою, і яка кладе кінець почуттям журби і заздрости, обдаровуючи кожну людину поєдинче"²⁴³).

Другий вираз, якого Павло часто вживає, говорячи про харизми, це "Один для одного" (1 Кор. 12:23).

Третій висказ призначений для здушення сваволі, знаходиться в Римлян 12:10, Филип'ян 2:3, 1 Петра 5:5, а зокрема в Єфесян 5:21. Він звучить: 'Підчиняйтеся один одному у страхі Христа'²⁴⁴). Покірна підлеглість ближньому в любові і чинення йому услуг без бажання верховодити над ним — це правдиво християнський спосіб свідоцтва влади того, "хто не вважав за здобич свою рівність із Богом, але спорожнив себе самого, приймаючи вигляд слуги... І будши в людській подобі, він впокорив себе самого, стаючись послухним аж до смерти, і то смерти на хресті". (Фил. 2:6-8).

²⁴¹) Цитована стаття, сторінка 75.

²⁴²) Там само, сторінка 76.

²⁴³) Там само.

²⁴⁴) Там само, сторінки 77-78.

Якщо в пізніших сторіччях Павлова наука про харизми знала змін, набираючи особливо значення чогось чудесного, небувалого, а також минулого, тобто такого, що сталось колись на початку християнства і вже не повторяється у сучасному²⁴⁵), з Василієм ми бачимо віднову Павлового поняття. Читаючи св. Павла, Василій не накидає йому своїх понять, а намагається розуміти його якнайбільше зближено. Так у гомілії **Уважай на себе** Василій подібно як Павло між харизмами ставить усі природні зайняття: "У великім домі Церкви є не тільки різні посудини золоті й срібні, дерев'яні й глиняні, але також усякого роду ремесла. Дім Божий, тобто Церква, має ловців, мандрівників, архітектів, будівничих, рільників, пастухів, силачів, вояків"²⁴⁶). Більшість цих зайнять вчислена як харизми в **Моральних правилах** 70-79, які слідує після МП 60, в якому накреслене поняття харизми.

Щобільше, ідучи правдоподібно за **Наукою Апостолів** 1, 5, Василій розширяє Павлове розуміння харизми, включаючи в нього також усі земні добра. За Василієм, не тільки причастя в духовних дарах витворює єдність у тілі Христовому, але також спільність у посіданні матеріальних дібр є могутнім засобом до будування християнської спільноти²⁴⁷).

Після цих вступних уваг перейдемо тепер до докладнішого обговорення Василієвого поняття харизми. Хоч ніде в його творах ми не знаходимо, так би мовити, технічної дефініції слова, немає сумніву, що Василій присвоїв собі два Павлові критерії для розпізнавання їх автентичності, тобто чи вони починаються для проголошення владництва Христа і для розбудови його Церкви. Визнання владництва Христа не конче, однак, покривається з догматичними формами. Його Василій розуміє більш як **"гносiс ту Теу"**, тобто беззастережне заховання всіх Божих заповідей без вийнятку²⁴⁸). Для Василія такий настрій це найпевніший доказ, що харизма походить від Бога, а не від злого духа. Друга форма цього мотиву полягає в цілковитому відреченні власної волі через повне підчинення авторитетові св. Письма. **"Коріться один одному"**, — це Павлове motto дуже часто стрічається в обидвох редакціях Василієвого **Аскетикону**.

⁴²⁵) Докладніше ця тема обговорена в нашій студії, цитованій у заввазі 203.

²⁴⁶) **Уважай на себе**, 4.

²⁴⁷) **Про заздрість**, 5; **Лист** 236. 7.

²⁴⁸) **МП** 7; **На Маманта**, 4.

Висказ "будування Церкви" як критерій, щоб випробувати і розпізнавати духів, також досить часто стрічається у творах Василя²⁴⁹). Часами так, як і в Павла, він набирає форми шукання "спільного добра", або "того, що є корисне не для мене, а для інших"²⁵⁰).

Ми вище згадали, що під рубрикою харизми Василій розуміє також усі природні услуги. Здається, ніде це краще не є представлене як у його **Моральних правилах**. Кожний життєвий стан і будь-яке зайняття є відповідними засобами, щоб у власному тілі носити й проголошувати "смерть Христову". Очевидно, щоб це могло статися, людина мусить "скинути з себе старого чоловіка" і в хрищенні "стати тією самою правдивою річчю, з якої вона відродилась"²⁵¹). Свое докладніше обговорення поодиноких харизм Василій попереджає сумаричним описом природи харизми: "Тому, що харизми Св. Духа є різні, і ніхто один не може дістати їх усіх, ані усі ту саму харизму, кожний повинен із скромністю і вдячністю бути вдоволеним тією харизмою, що її дістав; всі ж повинні бути між собою з'єднані й злагоджені в любові Христа, як члени в тілі так, щоб той, хто нижчий у харизмах у порівнянні з вищими не тратив духа, а вищий, щоб нижчим не гордував. Бо ті, що є поділені й у спорах, заслуговують на загладу". В цьому правилі сильно наголошений принцип нерівності з одного боку, а з другого — об'єднуючий характер діяльності Св. Духа: в Церкві харизми, в той сам час, є джерелами єдності й різnorodності. Вони є основою християнської єдності, есхатологічного миру й глибокої любові, бо вони походять з одного й того самого Св. Духа, який їх роздає. Але з другого боку харизми вказують на різноманітність і різнобарвність обручниці Христової²⁵²). Цю єдність у різnorodності, і цю різnorodність у єдності, Василій пояснює приявністю Св. Духа в членах Церкви: "Щодо розподілу харизм Св. Дух є немовби цілість у частинах. Бо ми всі 'є навзаєм собі членами, маючи різні харизми згідно з даною нам ласкою' (Рим. 12:5, 6). Тому 'не може око сказати руці: не потребує тебе, ані голова ногам: ви мені непотрібні' (1 Кор. 12:21), але в одному Дусі всі ми разом, одні одних обопільно спомагаючи харизмами, становимо (доповняємо) тіло Христове. 'Бо Бог розставив члени в тілі кожного за своєю вподобою' (1 Кор. 12:18). 'А члени', зі свого боку, 'дбають однаково один про одного' (1 Кор. 12:25), згідно з

²⁴⁹) Для прикладу дивись **Гексамерон**.

²⁵⁰) **ОВ 7**; дивись також **Лист 135. І**.

²⁵¹) Порівняй **МП 19-20**.

²⁵²) Гомілія **На Псалом 44.9**.

духовним причастям їх вродженої симпатії. Тому 'коли один член терпить, усі терплять; а коли один член у славі, радіють із ним усі члени' (1 Кор. 12:26). І як частини в цілості, так кожний із нас у Дусі, 'всі бо ми християни в одному тілі, щоб бути в одному Дусі' " (1 Кор. 12:13)²⁵³). З причини такої антитичної природи харизм, при їх уживанні треба застосовувати поміркованість і здержливість²⁵⁴).

На підставі самого читання творів Василія важко взнати, наскільки він у своїх спільнотах допускав уживання харизматичного порядку. Немає сумніву, що з докладнішої аналізи його творів можна буде доказати, що міністеріяльна структура його братств була радше свобідна, гнучка і відкрита, дозволяючи багато більше для вияву харизм, ніж це досі допускалось. 114 **Коротша відповідь** дає найкращий приклад цього: ми повинні слухатись наказів кожного, чиї накази є згідні зі св. Письмом, ставляючи їх нарівні авторитету Божої волі. Бо кожний, хто безкорисливо посвятив себе своїм братам, щоб служити їм "у любові Христа" (КВ 146), може через свої індивідуальні харизми причинятися до розбудови тіла Христового, якщо тільки він не робить цього свавільно, але зголошує свої услуги у відповідь на потреби інших.

²⁵³) Про Святого Духа, 61, ГП 32,181.

²⁵⁴) МП 60.

РОЗДІЛ V:

ВАСИЛІЄВА СПІЛЬНОТА ЯК ХАРИЗМАТИЧНЕ ХРИСТОВЕ ТІЛО

У своїх листах св. Павло описує тільки християнську громаду, тобто Церкву, як харизматичне Христове тіло. В Церкві Павло добачує і різnorodність, і єдність, або краще: різnorodність у єдності і єдність у різnorodності. Як це вище ми бачили, так само робить Василій. Для нього Церква одна і численна (много) в наслідок різnorodної і тієї самої дії одного і того самого Духа в громаді вірних. Тому, що Василій шукав загальної віднови християнського життя у тодішній Церкві — в четвертому сторіччі — своє поняття Церкви як харизматичного Христового тіла, запозиченого від Павла, він розтягнув на свою аскетичну громаду. Його особливе становище вияснюється тим, що Василій шукав загальної християнської віднови **через** свої аскетичні спільноти, тобто він хотів, щоб його аскетичні громади були початком і прикладом оновлення загального християнського життя у тодішній Церкві. Звідси Василій не конче розрізняв різницю між загально християнським життям і життям аскетичним. Один і другий спосіб життя коренився для нього і впливав із тайни св. Хрищення. Одне й друге життя мало за ціль об'єднувати християн довкола заховування всіх Божих заповідей без винятку через суцільну й беззастережну любов до Бога й до ближнього. Тим способом Василієва аскетична громада мала представити й втілювати ідеал вселенської Церкви, побудований на прикладі першої ерусалимської громади. Його аскетична громада була Церквою в зародку, в мініатюрі.

Ми знаємо, що Василій поставив за головний принцип своєї концепції аскетичного життя, по-перше — цілковите відкинення еретимізму, а по-друге — гаряче припоручення ідеалу спільного, кіновіяльного життя²⁵⁵). Критикуючи еремітизм, Василій найбільше йому закидає брак місця на вправу в харизмах,

²⁵⁵) Дивись **ОБ 7** з поясненням Е. АМАНД ДЕ МЕНДІСТА, праця цитована у заввазі 209, сторінка 119 і наступні.

і то в подвійному значенні: харизми, як спільного уживання — причастя, койнонії — так у матеріяльних, як і в духовних добрах. Ереміт був позбавлений можливості задосить заспокоювати свої матеріяльні потреби: він був членом відірваним від організму живого тіла так загально-людської, як і християнської спільноти. Далі, еремітизм позбавляв його можливості практикувати любов до ближнього, одержувати братню пересторогу за провини, заховувати всі Божі заповіді без винятку, а вже найбільше його спосіб самотнього життя унеможлилював йому ділитися своїми харизмами з іншими, а й теж йому самому користати з харизм інших. Говорить Василій у своїй 7-ій **Обширнішій відповіді**: "Тому, що ми всі нашим покликанням (до християнства), були покликані до однієї надії (пор. Єф. 4.4), ми є одне тіло, нашою головою є Христос, а ми всі навзаєм собі членами (пор. 1 Кор. 12:13, 27). Однак, якщо ми не намагаємось у згоді творити у св. Дусі одне тіло, а навпаки, кожний із нас старається вибирати собі життя на самоті, не стараючись для владости Божої, щоб служити загальному добру інших, але, щоб тільки догоджати своєму себелюбству, як тоді, живучи роз'єднані й відокремлено, зможемо ми зберегти, з одного боку, взаємний зв'язок між членами, а з другого, службу й послух для Христа, нашого голови? Крім того, якщо нас буде ділити спосіб життя, ми не будемо спроможні з тим, хто у славі, тішитися, ані тому, хто терпить, співчувати (див. 1 Кор. 12:26) тому, що ми не будемо мати нагоди пізнати положення нашого ближнього. Далі, тому, що ніхто один із нас неспроможний мати всіх духовних харизм загалом, бо кожному Дух дається 'згідно з мірою віри' (Рим. 12:6), тільки в спільному житті харизма кожного зокрема стається загальною власністю всіх. 'Бо одному дається слово премудрости, другому слово знання, іншому віра, іншому пророцтво, іншому харизми уздоровлення', і т. д. (1 Кор. 12:8-10); але кожний, хто їх дістає, більше ніж для себе, дістає їх для інших. Звідси у спільному житті дійство й сила Св. Духа, що дається одному з конечности переходить на інших. Хто, отже, живе цілковито відокремлений від людської спільноти, може, має одну харизму. Але тому, що її він закопує сам у собі, через невживання він робить її безкорисною; а яка в цьому небезпека знаєте ви всі, що читаєте евангеліє (пор. Мт. 25:24-30). Навпаки, в спільному житті кожний, з одного боку, вживає свою харизму, і її, уділяючи іншим, помножує, а з другого боку, він збирає овочі з чужих харизм немовби із своїх власних"²⁵⁶).

²⁵³) **ОВ 7. 2: ГП 31, 929** наступні. Ми не могли вживати перекладу Митрополита А. Шептицького тому, що в багатьох випадках цей пе-

Попри свою критику еремітичного способу життя, у своїй 7-ій **Обширнішій відповіді** Василій плете похвалу спільного життя. Його біблійні й філософічні аргументи, Аманд де Мендіета зводить до наступних точок²⁵⁷):

1) У спільному житті всі навзаєм себе спомагають і кожний причиняється до задосить заспокоєння матеріальних потреб своїх співбратів. Завдяки розподілові праці, кожний дістає те, що йому потрібно.

2) На відміну анахорета-пустельника, аскет, що живе у спільноті, має повсякчасно нагоду практикувати братню любов, оту найголовнішу Христову заповідь.

3) Аскет, що провадить спільне життя, знаходить поміч і провід у свого духовного провідника, який може його напаминати і картати із суворістю і милосердям.

4) Живучи в "братстві", воно багато легше захвати всі заповіді Христові; зовсім інакше справа мається з анахоретом, який не може ні нагодувати голодного, ані зодягти нагого.

5) Всі християни творять одне тіло, якого Христос є головою, і якого вони є собі членами навзаєм. Кожний, хто хоче здійснити ідеал євангельського життя, мусить вибрати такий спосіб життя, в якому він зможе жити в тісній злуці з іншими через близькі відносини і обопільні прислуги. Тільки так він зможе тішитися з тими, що радіють, і сумувати з тими, що плачуть.

6) Однією з найбільш характеристичних рис християнської харизми це те, що кожний, хто її дістає більш, ніж для свого добра, дістає її для добра й користи інших. Таке поняття можливе до здійснення тільки в аскетичній спільноті; харизма, зокрема харизма любови, стається зовсім без сили й значення в способі життя, що уникає товариства інших.

7) У спільному житті багато легше плекати Боже життя в собі, а також легше уникнути затій диявола, дякуючи пересто-

реклад не згідний із оригіналом, порівняй для прикладу наш вищенаведений переклад з його пера — **Аскетичні твори святого Василя Великого**, сторінка 158 і наступні. На жаль, переклад Шептицького є дослівно переписаний, без жадних виправлень, у майже всіх українських працях про Василя Великого, які появилися в нашому сторіччі. Це саме треба сказати про переклад частини праці Аманд де Мендіета, що появилася в **Логос** 22 (1971) 19-26, 140-150, де переклад Шептицького не робить жадного сенсу з поясненнями Аманд, який супонує вірніший переклад Василієвої **ОВ** 7.

²⁵⁷) **Цитована праця**, сторінка 126 і наступні. Наш переклад є більш парафрастичний з деякими відхиленнями від думки Аманд.

рогам братів. У ньому теж легше повстати з упадків; чимало заохоти для добрих додають запевнення більш досвідчених.

8) У спільноті аскет відчуває менше спокус до самоуподобання. На відміну від пустельника він має більше нагод пізнати себе самого, оцінити свої сили й слабості.

9) З самої соєї природи спільне життя дає багато більше нагод до заховування всіх Божих заповідей без вийнятку, особливо до вправи й практикування покорі, лагідности, терпеливості, любові і себезречення.

Як ми згадали вгорі, Василієва аскетична спільнота не мала за ціль відірватися від місцевої Церкви, але її завданням було позістатися на лоні тієї Церкви, щоб з нутра її цілковито переродити на основі євангельських законів. Звідси Василій міг застосовувати до своєї аскетичної спільноти Павлове поняття про Церкву як харизматичне Христове тіло.

Як Церква і Василієва кіновія є товариством, койнонією, зібраним Святим Духом, де люди всякого віку, національності і суспільної класи, які досі були через звичаї відчужені одні від одних, знаходяться об'єднані в тій самій любові до Бога, до Христа і до своїх ближніх²⁵⁸). Хрищення є початком не тільки християнсько-церковного, але теж монашо-аскетичного життя²⁵⁹). Василій сам після свого Хрищення ділиться **надвишкою** свого майна з убогими²⁶⁰); він не "зрікається" його, ані не вимагає від інших, щоб вони "відрікалися" своїх багатств і посілостей, але тільки, щоб вони його **посвячували**, тобто ставили його до спільного користування інших²⁶¹). Саме це є його поняття аскетичного убозтва: не відречення приватної власности, але її віддача для спільного користування загалу, тобто потребуючих. Як ми вище бачили, природні добра це харизми Божі, тобто Божі дари дані більше, ніж для приватного вжитку, для добра загалу²⁶²). Вони не сміють бути "закопані" для

²⁵⁸) Гомілія **На Псалом 48**. I. ГП 29, 433, **Вступ до ОВ**: ГП 31, 889 наступні; **Вступ до КВ**: там само, 1080.

²⁵⁹) **Про Святого Духа**, 26: ГП 32, 113; **ОВ 8**. I: ГП 31, 936.

²⁶⁰) **Лист 223**, 2: ГП 32, 824. Важне слово "надвишок" знаходиться в **МП 31**. I: ГП 31, 749.

²⁶¹) **ОВ 9**. I: ГП 31, 941; **КВ 85**: там само. 1144. Дискусія нашої теми в W. K. L. CLARKE, **Saint Basil the Great. A Study in Monasticism**, Cambridge: University Press, 1913, pp. 81 ff., назавгал добра, однак, з вилішенням анахроністичного "відречення", яке самому авторові справляє тільки труднощі. Про Василієве розуміння "вбожества" дивись у нашому тексті, нижче.

²⁶²) Дивись вгорі цитату із **ОВ 7**. Також, **Про заздрість**, 5: ГП 31, 381 наступні; **Проти багачів**, 7: там само, 276.

себелюбного вживання (ОВ 7), але віддані для місцевої Церкви, щоб під зарядом церковних провідників могли служити потребам усіх, а не тільки вибраних одиниць²⁶³). Саме тут Василій звертається до ідеалу першої ерусалимської громади, "де все було спільне" (Діяння 2:44), "де у великому числі вірних було одне серце й одна душа" (Діяння 4:32), де слово "мое-твое" ніколи не вживалось²⁶⁴). Цей ідеал духовного побратимства, а навіть матеріального "комунізму"²⁶⁵), Василій хоче бачити здійсненим, найперше у своїй аскетичній спільноті — зародку місцевої Церкви, — а потім у кожній місцевій Церкві, харизматичному Христовому Тілі²⁶⁶). Тут ми наведемо кілька уступів з його творів, які говорять, по-перше — про всесторонню спільність усієї приватної власності²⁶⁷), а по-друге — про духовну одність у Христі всіх членів аскетичної спільноти.

1. Всестороння спільність усіх приватних посілостей

Василієве наголошування соціального характеру матеріальних багатств ще не робить його соціалістом або комуністом у нашому модерному значенні²⁶⁸). Василій не тільки, що не засуджував або толерував принаймні як менше зло приватну власність, але він сам посідав великі добра та позитивно вихваляв як важливий здобуток людського генія (гр. "логос") увесь ма-

²⁶³) КВ 187: ГП 31, 1208.

²⁶⁴) КВ 85: ГП 31, 1144; ОВ 32. I: там само, 996.

²⁶⁵) Дивись Е. АМАНД ДЕ МЕНДІСТА, *цитована праця*, сторінка 129, наступні. Василій, однак, ніколи не був на ділі проти посідання приватної власності, він тільки хотів, щоб заможніші християни ділились надвишком своїх дібр з убогими й бідними. Дивись також наступну заввагу й заввагу 268.

²⁶⁶) ОВ 35. 1-3: ГП 31, 1004, наступні.

²⁶⁷) Ми воліємо говорити про "всесторонню спільність усієї приватної власності", ніж про так зване "вбожество", яке навіть в українській мові є двозначним словом. Як таке, матеріальне убозтво ніколи не існувало по монастирях, або в Церкві. Кожна людська інституція, хоч би як духовна, потребує матеріальних засобів до піддержування і поширювання своїх ідеалів. Аскети, що вступають до монастиря, тільки "посвячують", тобто в ім'я Боже ставлять до загального користування свої приватні посілості, замість уживати їх для себелюбних цілей.

²⁶⁸) S. GIET, *Les idées et l'action sociales de saint Basile*, Paris: Gabalda, 1941, pp. 96 ff.; T. ŠPIDLIK, *La sophiologie*, pp. 91 ff. Однак, про Василієвий "відкритий комунізм", і "червоні маніфести" говорить у своїй останній праці J. GRIBOMONT, "Un aristocrate révolutionnaire, évêque et moine, s. Basile", *Augustinarum* 17 (197) 179-191.

теріяльний поступ людства²⁶⁹). Природні багатства, однак, не є "нами", тобто вони не творять складової частини нашої людської істоти, ані вони не є "наші", тобто не є чимсь з природи нам властивим; вони є тільки речами "довкола нас"²⁷⁰).

Із своєї природи багатства чи матеріяльні речі не є злі, але як створіння Божі вони є харизмами — Божими дарами, призначеними більш, ніж для користи власної, для добра якнайбільшого загалу²⁷¹). Тому, що вони можуть бути не тільки "вжиті", але й "над-ужиті", філософічно їх можна зачислити до категорії речей байдужих, індивідуальних, користь або добро яких багато буде залежати від волі й наміру того, хто ними користується²⁷²). Саме до свободної волі людини є скеровані всі Василієві поради щодо доброго та відповідного вживання матеріяльних багатств.

Аскет, що бажає суцільно себе віддати Церкві, харизматичному Христовому тілу, не повинен затримувати своїх посілостей для свого чисто приватного й виключного вжитку. "Це противиться свідоцтву, зложеному про перших вірних у Апостольських Діяннях (4:32), де написано: 'І ні один з тих, що посідали, називав щось своїм'. Тому, хто називає щось своїм, той відчувається від Церкви Божої, і від любови Христа, який навчив словом і ділом душу свою класти за друзів (Ів. 15:13), не кажучи зовнішні речі"²⁷³). Звідси, вступаючи до спільноти, аскет повинен **посвятити** свої посілості Церкві, тобто повинен поставити їх для загального користування всіх, особливо тих, що самі неспроможні зарадити своїм матеріяльним потребам. Саме для таких потребуючих Василій, після свого Хрищення, посвятив свої маєтки. Опісля в часі голоду й посухи він віддав своїм бідним ближнім не тільки свої матеріяльні посілості, купуючи їм харчі й одягу, але також себе самого, посвячуючи їхній службі свій час і здоров'я. Його Василіяда — комплекс будинків і харитативних заведень для вжитку "не-маючих", — яку він збудував на своїх власних посілостях біля Кесарії, це найкращий доказ Василієвого розуміння соціальної природи й ролі дочасних багатств. Ще одна тільки цитата з його першої гомілії проти багатчів, нехай послужить нам для повного з'ясування його думки: "Питає скупар: кого ж я кривджу, коли ховаю те, що моє? Але ж скажи мені", відповідає Василій, "що

²⁶⁹) **Уважай на себе**, 6: ГП 31, 212-213.

²⁷⁰) **Уважай на себе**, 3: ГП 31, 204. Ця термінологія є запозичена від стоїків.

²⁷¹) **КВ 92**: ГП 31, 1145; **Про заздрість**, 5: ГП 31, 381, наступні.

²⁷²) **Лист 236**. 7: ГП 32, 884, наступні.

²⁷³) **КВ 85**: ГП 31, 1144.

є твоє? Звідкіля ти приніс його на світ, звідкіля дістав? Воно так, якби хто прийшов перший до театру й, зайнявши місце, не впускав опісля тих, що приходять пізніше, уважаючи за своє те, що належить до всіх. Так само поступають багаті. Добра, які є спільні, вони присвоюють собі тому тільки, що вони їх загарбали перші. Коли б кожний брав стільки, скільки йому потрібно на заспокоєння його потреби, а надвишку лишав тим, що потребують, тоді не було б ні багатих, ні бідних²⁷⁴).

Переносючи заряд матеріяльних дібр з приватної ініціативи до колективного розпорядження, Василій мав на меті перетворити свої аскетичні спільноти, а з тим усі місцеві Церкви, в осередки добродійної і соціальної акції. "Тільки завдяки цій колективній власності міг він зорганізувати працю у своїй спільноті. В руках його аскетів ми бачимо знаряддя, без якого вони не могли б успішно сповнити свого завдання і якого вони вживають як дібр відданих і посвячених Богові (КВ 143). У нутрі його монастирів постають дійсні варстати, проквітає промисловість, яка часами вимагає довщих поїздок для закупна сирівців і продажу вироблених предметів (ОВ 39), вкінці розвиваються важливі гостинні заведення. Все це вимагало — і було зумовлене — конечністю великих засобів і винахідливості. Отак багатства, небезпечні для одиниці, знаходились на услугах суспільства: Василій заохочує всіх причинятися своєю працею для загального добра і заповоги бідних²⁷⁵).

2. Духовна одність у Христі всіх членів аскетичної спільноти

Василій народився в часах, коли Христова Церква переживала тяжку кризу ідентичности. Після першого Вселенського Собору, який відбувся в Нікеї 325 р., в Церкві замість наміченої єдності постали чи не найбільші догматичні поділи: вперше в історії християни поділились проти християн, щобільше, як Василій пише, вперше в історії християни стали переслідувати християн. У Листі 257, писаному до аскетів, яких переслідували Аріяни, Василій зауважує: "Наших батьків теж переслідували, але ті, що служили ідолам. Їхне майно також грабили, доми руйнували, їх же самих проганяли, однак це робили ті, що явно виповіли війну за Христове ім'я. Ті ж напасники, що тепер появились, ненавидять нас так само, ніяк не менше від отих. Тільки ці для замилення багатьом людям очей свідчаються Христовим ім'ям, щоб переслідувані не мали потіхи

²⁷⁴) Проти багатих, 1: ГП 31, 276.

²⁷⁵) С. ГІЄ, цитована праця, сторінка 206.

навіть із визнання віри²⁷⁶). Роздор між християнами в четвертому сторіччі був такий великий, що Василій раз-у-раз береться його описувати в найживіших образах, взятих зокрема з військово-морської війни. У творі **Про Св. Духа** він детально описує, найперше, стратегію й тактику морських боїв (ч. 76), опісля переносить цей опис до сучасного стану Церкви (чч. 77-79). Він заключає, що жадна буря чи то бій на морі не може своєю нагальністю і жорстокістю порівнятися із тим розбиттям і помішаністю, що існують у Церквах. "Ми живемо в часах, коли повалення Церков видається неминучим. ...Загалом, стан Церкви (якщо я можу вжити цього простого порівняння, хоч декому він може видаватися за низьким) схожий до старого плаща, який легко дається далі роздирати, але якого важко привернути до первісної сили"²⁷⁷).

У своїй передмові **Про Божий суд** Василій відверто признається, що такий церковний нелад, поділеність (схизма), а то й безправ'я глибоко його діткнули²⁷⁸). Однак, хоч діткнений до живого, він ніколи не сумнівався в те, що треба було робити. У часі свого єпископства Василій чотирма наворотами звертається до західніх Церков за допомогою. Хоч тут теж заведений у своїх надіях зволіканням і нерішучістю римського єпископа Дамаса, Василій до смерти остається вірним тій вірі, що її він одідичив від своїх батьків. Залишаючи на боці подрібне обговорення цих його "унійних" заходів, тут ми присвяtimo увагу його старанням відтворити по своїх аскетичних спільнотах ідеал духовної одности, любови і згоди, що в його плянах мав послужити за перший крок до загального відновлення духа Христового миру й любови по всіх християнських Церквах. Виходячи із заложення, що його спільнота це Церква в мініятурі, повне харизматичне Христове тіло, для її членів Василій шукав: 1) Повної злуки в собі й з особою Христа; 2) він учив, що вони є членами Христа, а Христос їх одинокою

²⁷⁶) Лист 257. 1; ФЕДИНЯК, **Листи**, сторінки 188-189. Тут Василій має на увазі Аріяна і інших еретиків, які хоч перечили божество Ісуса Христа, все таки вважали себе за християн, бо Христос для них був "найвищим Божим створінням".

²⁷⁷) Лист 113: ГП 32, 525. Інші описи про тодішнє сумне положення деяких східніх Церков, крім твору **Про Святого Духа**: ГП 32, 209, наступні, можна знайти в багатьох Василієвих листах, дивись **Листи** 90, 92, 243, 263.

²⁷⁸) ГП 31, 653, наступні. Обширніше про Василієве розуміння Церкви й про його "унійні" заходи дивись Розділ IV нашої праці цитованої у заввазі 27.

Головою; 3) що їх кіновія-монастир це тіло Христове; 4) що життя в кіновії є піддержуване харизмами Св. Духа, який є Духом Христовим.

3. Христос центром усього аскетичного подвигу

Коли більшість пізніших засновників монаших і чернечих чинів напоминали своїх членів до вірності для себе, і заохочували їх до льояльності для правил, які вони для них уклали, своїх аскетів Василій напоминає і заохочує до одного: до вірної і льояльної служби та любови до Христа, їх божественного Голови й Учителя.

Для Василя Христос є всім. Найперше проти Арія і інших еретиків, які заперечували або сумнівалися, що Христос це Син Божий, Одноістотний (гр. "гомооузіос") з Отцем і Друга Особа Пресвятої Трійці, Василій доказує Христову рівність у всьому з Отцем, його Боже походження і Божу природу²⁷⁹). Правда про Божу й людську природу Христа це найістотніша правда християнської релігії. Пояснюючи слова св. Павла, який говорить, що "через Нього", тобто через Христа він одержав "ласку й апостольство" (Рим 1:5), а також, що через Христа "ми маємо доступ" до Бога (Рим 5:2), Василій говорить про подвійний аспект Христового посередництва. З одного боку, Христос це Божий посередник перед нами, а з другого — Він це наш посередник перед Богом²⁸⁰).

Як Божий представник перед нами Христос "робить усе. Він пасе; він просвічує; він живить; він гоїть; він провадить; він підносить; він кличе до буття те, що не було; він підтримує те, що є. Отак усі добрі речі, які походять від Бога, сходять на нас 'через Сина'²⁸¹)" Як наш посередник перед Богом Христос дає нам доступ до Бога; він це міст, що єднає людство з божеством. Його Воплоченням ми були покликані з упадку й відчужености через гріх до тісної єдности й причастя з Богом. "Це є причина для Христового перебування в тілі, прикладу його життя описаного в евангеліях, терпіння, хреста, гробу, і воскресіння, щоб людина, яка зістає спасенна через наслідування Христа, відзискала давнє усиновлення"²⁸²).

Своїх аскетів, як і всіх християн загалом, Василій заохочує до наслідування Христа. На його думку це наслідування

²⁷⁹) Більше на тему Василювої христології дивись його друга книга **Проти Евномія** в ГП 29.

²⁸⁰) **Про Святого Духа**, 17: ГП 32, 96, наступні.

²⁸¹) **Там само**, 19: 101.

²⁸²) **Там же**, 35: 128, наступні.

має бути всестороннє, тобто має обіймати не тільки приклад Христової лагідности, покори, але також саму його смерть. "Як же ми стаємось подібними до нього в смерті? Тим, що ми були поховані з ним у хрищенні. Який тоді ж є спосіб поховання? І яка користь з цього наслідування? Перш за все потрібно, щоб тяглість старого життя була перетята. А це, за Господніми словами, ніхто інакше не може осягнути як тільки через нове народження (Ів. 3:3); бо відродження, як саме поняття доказує, це початок другого життя. А, щоб могли почати друге життя, перш треба закінчити перше... Як же ж ми осягаємо схід до пекла? Наслідуючи, через Хрищення, поховання Христа. Бо тіла тих, що христяться є наче поховані в воді. Хрищення, отже, символічно представляє відкладення тілесних учинків"²⁸³). З цього уступу й інших місць Василієвих творів немає сумніву, що він поєднував прийняття Хрищення з прийняттям аскетичного життя. Аскети тільки пізніше будуть додавати до професії та обітів Хрищення окремі монаші обіти. Хоч такий розвиток не можна уважати збоченням, все таки треба признати, що він частинно причинився до відсунення Хрищення на дальший плян у поясненні й розумінні аскетичного життя. В такому поясненні не Хрищення, а монаша професія є початком аскетично-монашного життя. Василій, однак, уважає Хрищення джерелом і основою всього Божого життя в людині.

Хрищення осягає нашу єдність із Христом, нами самими, і іншими. Гріх це не тільки відчуження від Бога, але відчуження від себе самого, і від інших. Аскет, що через Хрищення відрікся гріха, відрікається також товариства злих людей. З другого боку він пристає до товариства "однодумців", тобто тих, що так як він, покинули товариство злих людей, творячи нову спільноту. Єдність у Христі це єдність з усіма тими, що його люблять і йому служать. В своїх аскетичних творах Василій недвозначно підкреслює зв'язок між любов'ю до Бога й до ближнього. В одному місці він говорить: Христос "так із усіх боків пов'язав ці дві заповіді (любви до Бога й до ближнього), що добре діло, яке ми вчинимо ближньому, він переймає його на себе: 'Я був голодний, а ви дали мені їсти' (Мт. 25-35), а вкінці каже: 'Щонебудь ви вчинили одному з цих найменших моїх братів, ви мені це вчинили' (Мт. 25:40). В той спосіб через першу заповідь (любви до Бога) можна виконати другу (любви до ближнього), знов через другу можна повернутися до першої. Хто любить Господа, той любить ближнього, бо каже Господь: 'Хто любить мене, той заховає моє слово' (Ів. 14:22); а на другому місці: 'Це моє слово, щоб

²⁸³) Там само, 35: 129.

ви любили один одного як я вас полюбив' (Ів. 15:12). І навпаки, хто любить ближнього, той тим самим любить Бога, що приймає ту любов, наче звернену до нього²⁸⁴).

Ми можемо сказати, що в своєму Аскетиконі Василій виводить початки любови до Бога й до ближнього не тільки з хрищення, але й зі самої внутрішньої структури людини. Говорячи про любов до Бога, він каже: "Любови до Бога нікого не треба вчити, подібно як нікого не потрібно вчити тішитися світлом чи бажати життя. Вже сама природа вчить нас любити батьків і тих, що нас виховують і дають нам їсти. Так само чи радше у вищій мірі, ні від кого ми не навчаємося любити Бога, бо вже з природи знаходиться в нас немовби духовне насіння (гр. "логос сперматікос"), якась немовби сила, нахил та хист до любови. ...Ми не тільки маємо наказ любити Бога, але вже з природи одержуємо вроджену силу до любови так, що кожний без зовнішнього наставлення, сам від себе вчиться любови"²⁸⁵). Майже це саме Василій повторяє стосовно нашої природної снаги й схильности любити ближнього: "І хто ж не знає, що людина це істота товариська і суспільна (соціяльна), а не дике якесь і самітне створіння? Немає такої речі, що більше нам відповідала б з природи як життя спільне і обопільна поміч та любов до людей"²⁸⁶).

4. Аскети це члени Христові, а кіновія-монастир це тіло Христове

Імення, яке найчастіше Василій дає своїм аскетам, це "досконалі християни", або попросту "християни". Цим без сумніву він хотів зазначити їх беззастережну й повну приналежність до Христа і до Його Церкви. Як ми вище згадали, спосіб через який його аскети зіставали прийняті до спільноти, було Хрищення. Василій не вірив у чисто формалістичне прийняття св. Тайн. У Хрищенні, зложеному з води й слів признання Св. Духа, для нього крилась глибока символіка. Як це він пояснює у творі **Про Св. Духа**, вода це символ нашої смерти для грішного минулого, а Дух це завдаток вічного життя в наших душах. "Вода представляє образ смерти, приймаючи тіло немовби до гробу; а Дух, уділенням життєдайної сили, визволяє нас від смерти гріха і відновляє в наших душах життя, що його ми мали спочатку"²⁸⁷). На питання, "яке є внутрішнє значення

²⁸⁴) ОВ 3. 1-2: ГП 31, 917.

²⁸⁵) ОВ 2. 1: ГП 31, 908, наступні.

²⁸⁶) ОВ 3. 1: ГП 31, 917.

²⁸⁷) Про Святого Духа, 35: ГП 32, 129.

(логос) або сила Хрищення", Василій відповідає, "щоб той, хто христиться, змінився в думках, словах і вчинках, і, щоб даною силою, стався тією самою річчю, з якої він народився"²⁸⁸).

Другий засіб, яким його аскети зазначували свою приналежність до Христа й до Його тіла, Церкви, було часте приймання св. Причастя. "Причащатися кожного дня та бути учасником св. Тіла й Крови Христа — гарна річ і дуже корисна. Він же сам виразно каже: 'Хто їсть моє тіло й п'є мою кров, має життя вічне' (Ів. 6:54). Хто ж сумнівається, що мати безперервну участь у житті є щось інше, ніж жити життям повним? Ми причащаємося кожного тижня чотири рази: в неділю, в середу, у п'ятницю і в суботу; в інші ж дні, як випаде в них пам'ять якого мученика"²⁸⁹). Василієві аскети звичайно приймали св. Причастя у місцевій Церкві (КВ 310); там теж вони слухали наук свого місцевого єпископа і разом із іншими вірними брали участь у церковних богослуженнях²⁹⁰).

Ціллю приймання св. Причастя це злука з покірним і послухним Христом (МП 21, 3; КВ 172). Аскет, якого завданням є викорінення власної волі, позабуття грішного минулого, стала молитва, і пам'ять про Бога, знаходить в інтимній злуці й причасті зі своїм божественним Учителем найкращий засіб для осягнення повної євангельської досконалості. У Причасті Христос не тільки стається його Вчителем, але теж Товаришем у життєвій мандрівці.

Всю свою науку про християн-аскетів як членів харизматичного Христового тіла, Василій збирає у своєму 80-му **Моральному правилі**²⁹¹).

"Якими св. Письмо хоче, щоб були християни? Як учні Христові, в усьому пристосовані до того тільки, що вони бачать у ньому, бо чують від нього. Як вівці Христові, слухаючи голосу тільки свого Пастиря і йдучи за ним. Як галузки Христові, закорінені в ньому і родячи овочі в ньому, роблячи й заховуючи все, що належить до нього й є гідне його. Як члени Христові, досконалі, чи то в суцільному захованні заповідей Господніх, чи то в харизмах Св. Духа відповідно до гідности голови, що нею є Христос. Як обручниця Христова, заховуючи чистоту і, ходячи тільки в тих речах, що подобаються Обручникові. Як Божі храми, святі, чисті, і сповнені тільки тим, що належить до почитання Бога. Як жертва Божа, без хиби або

²⁸⁸) МП 20. 2: ГП 31, 736.

²⁸⁹) Лист 93, ФЕДИНЯК, Листи, сторінки 132-133.

²⁹⁰) Вступ до Малого Аскетикону: ЛП 103, 483.

²⁹¹) ГП 31, 860, наступні.

вади, зберігаючи цілість (здоров'я) Божого життя в кожному членові й кожній частині. Як діти Божі, створені на образ Божий, згідно з мірою ласкаво уділеною людям. Як світло в світі, щоб так вони самі були несприймливі зла, і, щоб ті, які наближаються до них зістали просвічені знанням правди, і, щоб ці, або стали тим, що вони повинні бути, або виявились тим, що вони є. Як сіль у світі, щоб ті, які пристають до них обновились у душі до нетлінності. Як слово життя, умиртвленням у сьогочасному, запевняючи собі надію правдивого життя.

...Що є властиве для християнина? Віра, яка діє через любов. Що є властиве вірі? Непохитне переконання про правду надхненних слів, яке не могло б захитати ніяке розумування оперте, чи то на природній конечності, чи то під сповидом побожності. Що є властиве для того, хто вірить? Держатись такого переконання силою і повагою сказаного, не насмілюючись, чи то щось відкидати, чи додавати. Бо коли, як каже Апостол, 'що не є з віри, є гріхом' (Рим. 14:23), віра ж зі слухання, а слухання через Боже слово (Рим 10:17), тоді все, що є поза св. Письмом, не будши з віри, є гріхом.

Що є властиве для любови до Бога? Заховувати його заповіді з наміром віддати йому славу. Що є властиве для любови до ближнього? Не шукати того, що своє, але добра того, кого любить, для користи так душі, як і тіла.

Що є властиве для християнина? Бути зродженим наново з води й Духа. Що є властиве для того, хто народився з води? Як Христос раз помер для гріха, щоб так він був мертвий і неподатливий для гріха, як написано, 'Всі ми, що в Христа Ісуса христилися, в його смерть христилися. Ми спів-поховані з ним через Хрищення на смерть, знаючи, що старий наш чоловік став спів-розп'ятий з ним, щоб знищилось тіло гріха, щоб нам гріхові більш не служити' (Рим. 6:3-6).

Що є властиве для того, хто народився з Духа? Щоб він був, згідно з даною собі мірою, тією річчю, з якої він народився, як написано, 'Що народжується від тіла — тіло, а що народжується від Духа — дух' (Ів. 3:6). Що є властиве для того, хто народився знову? Відкласти старого чоловіка з його ділами й похотями, і зодягтись у нового чоловіка, що відновлюється до пізнання, відповідно до образу свого Творця (Кол. 3:9-10), як написано, 'Всі ви, що в Христа христилися, в Христа одягнулися' (Гал. 3:27).

Що є властиве для християнина? Очиститися в крові Христа від усякої скверни душі й тіла, довершувати освячення в Божому страсі й у Христовій любові (2 Кор. 7:1), і не мати плями або зморшки, або нічого подібного, але бути святим і без вади (Єф. 6:27), і так їсти тіло Христове й пити його

кров, 'Бо хто недостойно їсть і п'є той суд собі їсть і п'є' (1 Кор. 11:29). Що є властиве для тих, що їдять хліб і п'ють чашу Господню? Зберігати постійну пам'ять про того, хто вмер за нас і знову воскрес. Що є властиве для тих, що зберігають таку пам'ять? Не жити більше для себе, але для того, хто вмер за них і воскрес знову.

Що є властиве для християнина? Своєю праведністю в усьому перевищити книжників і фарисеїв, згідно з мірою Христового навчання в євангеліях. Що є властиве для християнина? Любити один одного так, як Христос полюбив нас. Що є властиве для християнина? Бачити завжди Господа перед собою. Що є властиве для християнина? Чувати кожного дня й кожної години, і в тій досконалості, яка подобається Богові, бути готовим, знаючи що Господь прийде у несподівану годину".

5. Життя у Св. Дусі: Василієва спільнота й харизми

Ведені бажанням працювати над своїм спасінням і освяченням, пустельники звичайно покидали світ людських зв'язків і стосунків, і шукали за пустелею як за ідеальним місцем для свого покликання²⁹²). Говорячи на ту саму тему, у своєму творі **Про Св. Духа**, Василій пропонує те, що він називає "парадоксальним" твердженням: місцем християнського освячення і культу не є жадний географічний простір, але сам Св. Дух, який є місцем-простором (**хора**) всіх тих, що працюють над своїм освяченням і спасінням²⁹³). Покинення пристрасного життя і набуття спокою повинні служити саме для цього, щоб наблизити, а то й впровадити душу до того місця-простору, що називається Св. Духом. "Дух не входить у інтимний зв'язок і близькість (гр. "oikeiōsis") з душею через простірне наближення... Таке наближення відбувається через покинення пристрасностей, які, ступнево находячи на душу в наслідок її приязні з тілом, відчужують її від близької приязні з Богом"²⁹⁴).

Хрищення це засіб, яким кожний християнин впроваджується до життя у Св. Дусі²⁹⁵). Через цю тайну християнин не тільки вмирає для гріха й ховає себе з Христом, але він також одержує силу, щоб стати "тією самою річчю", з якої він по-

²⁹²) В цій частині нашої праці ми багато користуємося з Розділу I нашої студії цитованої у заввазі 27.

²⁹³) **Про Святого Духа**, 62: ГП 32, 181.

²⁹⁴) **Там же**, 23: 109.

²⁹⁵) **Там само**, 61: 181, МП 80. 22 цитоване вгорі.

новно народився, тобто він дстає від Св. Духа силу, щоб стати подібним до Бога. "Сяючи над тими, що очистилися від усякої скверни, Св. Дух робить їх духовними (гр. "пневматікоі") через причастя (гр. "койнонія") із собою. Подібно як промінь сонця, падаючи на ясні й прозорі тіла, робить їх блискучими і спосібними видавати свіже світло від себе самих, так само душі, в яких замешкує Дух, освічені Духом, самі стаються духовними, і спосібними розливати на інших свою ласку. Звідси береться знання будучих речей, розуміння тайн, бачення того, що укрите, роздача харизм, небесне громадянство, місце з ангельськими хорами, радість безконечна, перебування в Бозі, подібність з Богом, а щонайбільше, саме перетворення в Бога (гр. "Теон генестай")²⁹⁶).

В наслідок цього перебування Св. Духа в кожному членові Христового тіла, Василій називає Церкву місцем "причастя (гр. "койнонія") Святого Духа й у Святому Дусі²⁹⁷). Так у церкві як і в монастирі-кіновії християни діляться (причащаються) між собою своїми матеріальними й духовними добрими, і обопільно спомагають себе виміною прислуг²⁹⁸). Всією цією працею керує Св. Дух. Кожного члена спільноти він наділяє харизмами, що є потрібними для добра і збереження соціального тіла. Кожний аскет, як зрештою кожний християнин, посідає якусь харизму. Ніхто сам не може мати всіх харизм, але спільнота як така посідає всі харизми. Тоді як пустельник ховає свою харизму для себе самого, аскет-кіновіт, пристаючи до спільноти, згідно з природою харизми²⁹⁹), робить її загальною власністю всіх. Взаємін він стається учасником харизм інших. "Бо ми всі є навзаєм собі членами, маючи різні харизми згідно з даною нам ласкою. Тому не може око руці сказати: не потребую тебе, ані голова ногам: ви мені непотрібні, але в одному Дусі всі ми разом, одні одних обопільно спомагаючи харизмами, доповняємо тіло Христове³⁰⁰).

Як з одного боку Василій виразно вчить, що члени його спільноти є особами обдареними харизмами й дарами Св. Духа, так з другого — він не менш рішуче настоює, що його спільнота-кіновія це органічно пов'язана одиниця, де все повинно відбуватися "пристойно й у порядку" (ОВ 24). На питання "чи треба в братстві слухати того, що кожний каже", Василій відповідає: "Відповідь на це питання є ускладнена

²⁹⁶) Про Святого Духа, 23: ГП 32, 109.

²⁹⁷) Лист 90. 1: ГП 32, 473.

²⁹⁸) Дивись вище Розділ IV, число 3.

²⁹⁹) Там само.

³⁰⁰) Там само.

великою трудністю. Найперше питання зраджує не порядок, коли згадує про речі сказані кожним, бо Апостол говорить: 'Нехай пророки говорять по двох або трьох, інші ж нехай розсуджують' (1 Кор. 14-29). І той самий автор, розділюючи харизми, визначив рангу кожного з бесідників. ...І своїм прикладом членів тіла він показує, що місце того, що говорить, є визначене³⁰¹). Василій потім пояснює структуру спільнотичності, зазначаючи, що вона в основному складається з тих, яким була повірена харизма провідництва-настоятельства, і тих, яких повинністю є слухати³⁰²). Докладніше ця ієрархічна структура Василієвої кіновії є пояснена в 24-ій **Обширній відповіді**³⁰³). Знову тут Василій покликається на Павлове поняття спільноти як органічного тіла, в якому "той, кому повірено дбати про всіх, є обдарений здатністю ока, щоб він одобрював те, що було зроблене, і передбачував і плянував те, що повинно бути зроблене; де знов іншому дана здатність вуха, або руки, щоб слухав і виконував чого треба; і так по черзі кожний".

Як Аманд де Мандієта слушно зауважує, у своїх творах Василій ніколи не говорить про надзвичайні харизми, про об'явлення або говорення мовами глоссолалію, за винятком, коли він цитує такі місця св. Письма як 1. Коринтян 12:8-10³⁰⁴). Навіть говорячи про вживання медицини й лікарської штуки, **Обширніша відповідь** 55, Василій не згадує про харизму оздоровлення. Воно немає сумніву, що у Василія кожна харизма лучиться з виконанням якогось обов'язку в спільноті. Критерієм і показником їх автентичності не є роблення надзвичайних речей, але збереження Божих заповідей, зокрема любови до ближнього (МП 7; ОВ 3).

Пов'язуючи в такий спосіб харизматичне життя у св. Дусі із впорядкованим життям у спільноті, через свою аскетичну реформу Василій доконав найкращу синтезу на перший погляд античних елементів — харизматичного й інституціонального, природного й надприродного, Божого й людського, вимог любови до Бога, молитви, контемплії, з вимогами любови до ближнього та праці в конкретному житті.

³⁰¹) КВ 303: ГП 31, 1296, наступні.

³⁰²) Там само. Дивись також КВ 235.

³⁰³) ГП 31, 981, наступні.

³⁰⁴) Цитована праця, сторінка 142. Дивись там само опис харизми настоятеля-провідника.

ЗАКІНЧЕННЯ:

ДОЛЯ ВАСИЛІЄВОГО ІДЕАЛУ АСКЕТИЧНОГО ЖИТТЯ НА СХОДІ

Свій ідеал аскетичного життя Василій побудував на біблійних і філософічних основах. Він відкинув як нелюдський і нехристиянський еремітичний ідеал, уважаючи його противним законам і нахилам людської природи, і неможливим до погодження з наукою св. Письма про любов і харизми Св. Духа. Василій хотів, щоб його кіновії були зародками нового, оновленого християнського життя в місцевій Церкві. Звідси він старався, щоб його аскети не тільки жили повним християнським життям, але й також брали активну участь у соціальному житті Церкви, віддаючись зокрема душпастирській, виховній і добродійній праці.

За час свого життя Василій був сам найвищим органом правління своїх аскетичних спільнот, розкинутих по Каппадокії, Понті, Пафлагонії, і правдоподібно Малій Вірменії. Коли він помер 1-го січня 379 р., виглядає, що його брат Петро, пізніший єпископ Севастії, перебрав провід над аскетичними спільнотами. Із свідoctва паломників п'ятого сторіччя, які приїжджали до Кесарії, щоб на власні очі побачити місця, де жив і працював Василій, а також, щоб набути копії рукописів його творів, ми довідуємося про велику пошану, в якій пам'ять Василія була збережена. Історики Василієвого монашества звичайно запитують себе, яка доля стрінула його концепцію аскетичного життя? Чи, і який вплив мав Василій на дальший розвиток монашого життя в Церкві, так на Сході, як і на Заході?

Залишаючи на боці питання впливу Василія на розвиток західного монашества, де як відомо він заімпонував завдяки зокрема св. Венедиктові, тут ми коротко накреслимо історію його впливу чи радше долі його аскетичного ідеалу у візантійській і слов'янсько-українській Церквах. Наш історичний огляд ми поділимо на чотири періоди: 1) Палестинський період, характеризований синтезом св. Доротея з Гази між Василієвим і Евагрія Понтійського поняттями християнської аскези; 2) Константинопільський період, де реформа св. Теодора Студита займала чільне місце; 3) Атос і Русь-Україна; 4) Модерний період.

1) Авторитет і повага Василя сильно зросла, коли в 381 році зібрався Другий Вселенський Собор у Константинополі, щоб проголосити одноістотність (гр. "гомооузійон") Св. Духа з Отцем і Сином³⁰⁵). Однак, спираючись на свідощві церковного історика Созомена, треба признати, що з одним вийнятком Василієвий аскетичний ідеал мало поширився поза межами Каппадокії і сусідніх провінцій. Цей вийняток становила Палестина, де вже за життя Василя, на горі Оливній жили деякі його аскети³⁰⁶). Через Оливну гору, де якийсь час жив Руфін Аквілетанський, Василієвий аскетичний ідеал (через його **Малій Аскетикон**) замандрував на Захід³⁰⁷). Між славними каппадокійцями, які перебували в Палестині, знаходимо св. Теодосія († 519), св. Саву († 532), і св. Теогніса. Головну тут увагу, однак, звернимо на св. Доротея з Гази, що в шостому сторіччі дав початок небувалій синтезі чи симбіозі між Василієвим аскетичним ідеалом, опертим на активності з цілковитим відкиненням еремітичного способу життя, і Евагрія Понтійського ідеалом контемплятивного життя. Евагрій Понтійський (345-399), хоч це колишній учень Василя, який із-за нахилу й замилювання до контемплятивного життя радше, ніж до активного, що його Василій виключно практикував по своїх кіновіях, він покинув Василя і по довгих мандрах оселився в Єгипті. Коли Василій безумовно відкидав еремітичний ідеал, Евагрій схилився його вивищати, стаючись отак найбільшим ідеологом східного еремітизму й містицизму. На відміну від свого вчителя Варсануфа, який був чистим анальфабетом, Доротей посідав високу культуру. Однією з найцікавіших рис його творів це його намагання подати синтезу між поганськими філософами, грецькими Отцями й єгипетськими монахами. Таку синтезу Доротей теж проводить між Евагрієм і Василієм у спосіб, що його Василій якби ще був живим, не міг би знести. Попри ідеал спільного життя Доротей дозволяє по своїх монастирях спосіб еремітичного життя, започатковуючи отак мирне співжиття між обидвома типами. Починаючи від нього, в Палестині попри кіновії постануть т. зв. Лаври, тобто скупчення еремітичних келій під проводом одного провідника, який називався архимандритом або екзархом, так само як голова кіновіальних аскетів. Щобільше, саму кіновію почато вважати за передсінок

³⁰⁵) На тему Василієвого вкладу й заслуги до Константинопільського Собору, що відбувався в два роки після його смерті, 381 року, дивись HERMANN DOERRIES, *De Spiritu Sancto. Der Beitrag des Basilius zum Abschluss des Trinitarischen Dogmas*, Goettingen: Ruprecht, 1956.

³⁰⁶) Дивись Лист 258. 2.

³⁰⁷) Дивись вище, Розділ II, число 5.

анакоретичної келії. "Переходити з монастиря до келії означало поступати 'із слави в славу'. Одного разу Сава, голова анахоретів, сказав до Теодосія, голови кіновітів, 'Мій владико авве, ти є настоятелем дітей, але я є настоятелем настоятелів, бо кожний один із тих, що підо мною є незалежний і самостійний, і тим самим настоятелем своєї келії' "³⁰⁸).

З Палестини симбіоза кіновіяльного й анахоретичного типу аскетичного життя швидко поширюється по всій Візантії, а потім по слов'янських країнах. Коли критично розглядати цей зворот речей, треба признати, що Доротей причинився до збереження пам'яті про Василія у багатьох монаших спільнотах, але все це відбулося коштом чистоти Василієвого ідеалу, який відтепер надалі зістанеться отриманим з найбільшим своїм антагоністом — пустельним життям. Чимало до цього причиниться шораз до численніша поява апокрифічних писань, підшитих під іменем Василія, в яких обидва ідеали будуть однаково вихвалитися³⁰⁹). Сам Доротей був переконаний, що Василій був автором **Коментаря на Ісаю**, якого він кілька разів цитує як Василієвий.

2) Константинопільський період характеризується двома подіями: кодифікацією Юстиніяна з 529 року і реформи св. Теодора Студита з 789 року. Цісар Юстиніян зробив з кіновіяльного життя одиноким дозволеною формою монашого життя. Він теж навіть раз цитує Василія, але як кожний політик він дозволяв на вийнятки й компроміси: ті, що бажали провадити контемплятивне життя, могли жити в анахоретичних келіях, але всередині кіновії; до того число таких келій повинно було бути обмежене³¹⁰). Проте, як дальша історія візантійського монашества показує, Юстиніянова розрахована заборона ніколи не була серйозно взята; попри осередки кіновіяльного способу життя швидко постали келії самітників, перевищаючи своїм числом і силою попередніх.

Також політичне забарвлення мало на цілі підчинення монахів під юрисдикцію єпископа і впровадження т. зв. ставропігіяльного права, силою якого єпископ зазначував свою владу над монастирем, закопуючи при його оснуванні дерев'яний хрест за головним престолом. В цей спосіб цісар хотів забезпечити повну контролю над монахами, які мусіли підлягати єпископові, а через єпископа самому цісареві. Як пише Кларк: "На зовнішній погляд Василієва кіновіяльна система перемогла, але її дух звітрів. Анахоретичний ідеал сильно вко-

³⁰⁸) В. К. Л. КЛАРК, цитований твір, сторінка 130.

³⁰⁹) Дивись нижче про **Монаші конституції**.

³¹⁰) В. К. Л. КЛАРК, цитований твір, сторінка 132.

ренився по кіновіях, і з уваги на обставини було багато легше й природніше вважати його за вищий спосіб життя³¹¹).

На початку восьмого сторіччя, за патріярха Германа, увелась практика ставропігіяльних монастирів під владою патріярха. Також через розповсюдження ідей Псевдо-Дионісія Ареопагіта монашество нарівні зі священством було підвищене до категорії "таїнства-містерії". Та найважливішою подією, яка сталась у другій половині восьмого сторіччя, була реформа св. Теодора Студита (760-826), настоятеля монастиря, основаного ще в 463 р. екс-консулом Студіусом, у Константинополі. Теодор Студит прийшов на сцену в часах великого конфлікту між Церквою і державою із-за іконоборства. Монашество Теодор перетворив із васалів імператорів у опозиційну силу, в бастион правовір'я, який всупереч жорстоким переслідуванням з боку іконоборських імператорів, перемиг вкінці не тільки через повернення почитань свв. ікон, але також через повернення свободи Церкві від світських впливів. Проводячи свою монашу реформу, Теодор звернувся до ідеалу Василія.

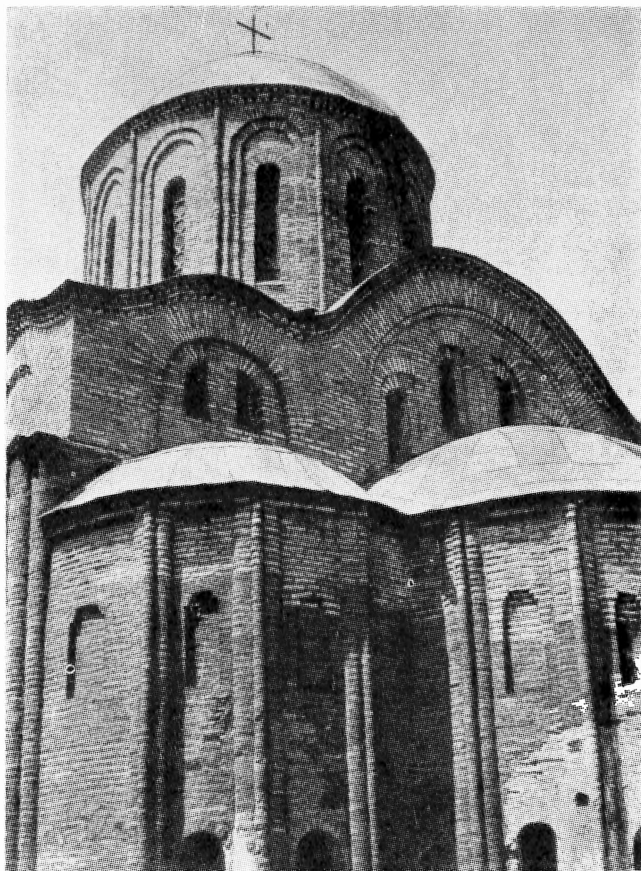
Найперше, він відновив Василієвий ідеал вищости кіновіяльного життя над еремітичним. Далі, за прикладом Василія, Теодор запряг монашество до активної служби Церкві. Ціллю монашого життя він зробив не контемпляцію, але шукання приподобатися Богові через заховання всіх заповідей. Монашество для Теодора було не "думкою", але перш за все "дією": Аскет повинен був шукати й набувати "духа" через зовнішні зайняття, через активне включення у працю, а не навпаки³¹²). Своїм покликанням монах це не тільки слуга Церкви, але невідьник усього людського роду, бо його завданням є служити всім людям³¹³). Ідучи за Василієм, Теодор думає про вбогих, яких долю монахи своєю працею повинні полегшити. Монахи також повинні служити людству своїми молитвами й відданістю в обороні правди. Саме з цього духа службовости Теодор виводить подібність між монашим життям і мучеництвом. "Цілковита себепосвята для братів через працю і зайняття вимагає постійного відречення власної волі; саме в наслідок такого відречення 'кров не матеріально, а духовно, леться з наших сердець' "³¹⁴).

³¹¹) КЛАРК, цитований твір, сторінка 133.

³¹²) Дивись JULIEN LEROY, "Saint Théodore Studite", *Théologie de la vie monastique*, Ligugé 1961, p. 424.

³¹³) Ж. ЛЕРУА, цитована стаття, сторінка 435, де також подані всі відсилки до Теодорових Катехизисів.

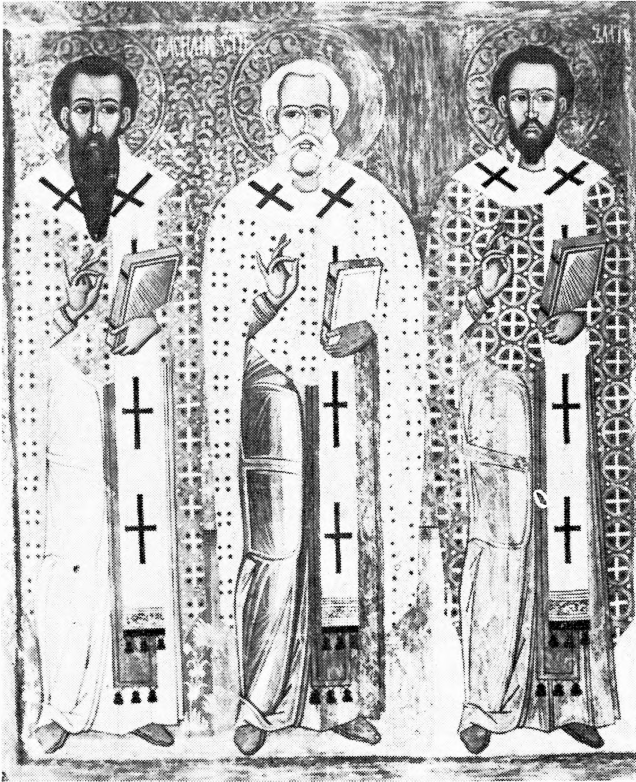
³¹⁴) Ж. ЛЕРУА, цитована стаття, сторінка 436.



Деталь церкви св. Василя В. в Овручі. Кінець XII ст.



Св. Василій Великий. Фелон із Золочева. Деталь. XIII-XIV ст.



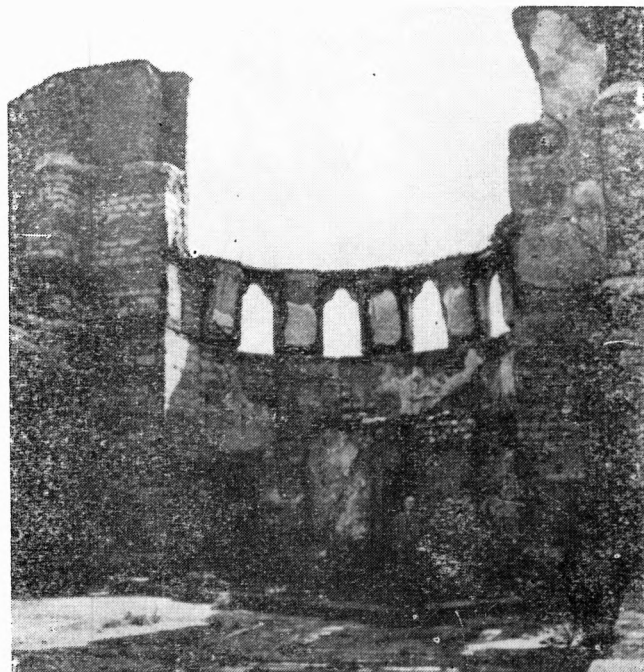
Три Святителі. Галицька школа XVI ст. Музей Української
Богословської Академії у Львові



Св. Василій і св. Петро. Ліва частина з "Моління".
Лисятичі біля Стрия, XVI ст. Львівський музей



Св. Василій Великий учитель Церкви, роботи о. Євтимія Бобрицького ЧСВВ, з 1920-их років, Галичина



Руїни церкви св. Івана Хрестителя при монастирі Студіону в Царгороді, основаного 463 р. Тут у 797 році св. Теодор Студит довершив свою монашу реформу.



Герб Василянського Чину св. Йосафата, прийнятого українськими Василянами



Св. Теодосій Печерський. Образ кисти Миколи Азовського (1903-1947 рр.). Колегія св. Йосафата в Римі



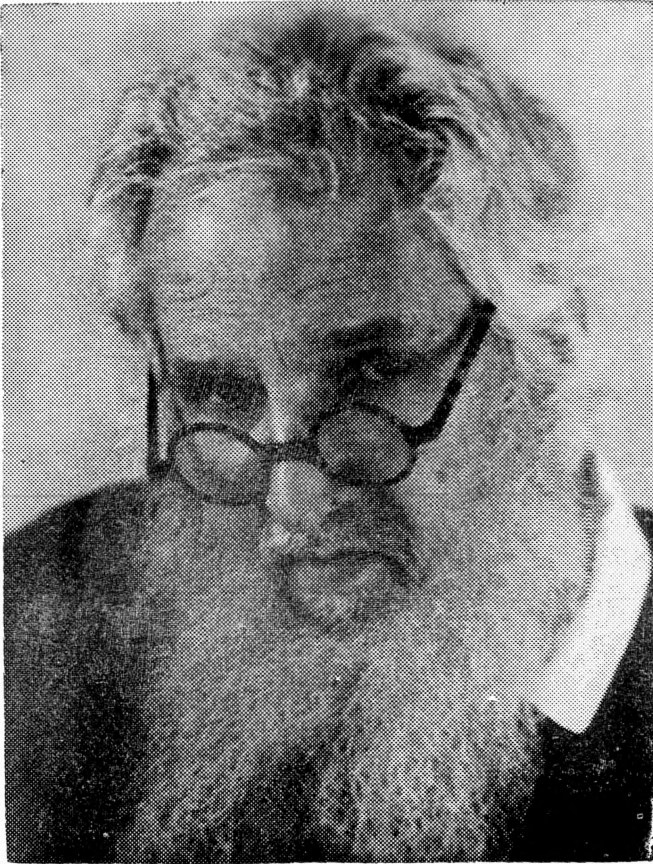
**Рештки руїн Свято-Успенського собору Києво-Печерської Лаври,
збудованого св. Теодосієм Печерським 1073 р.**



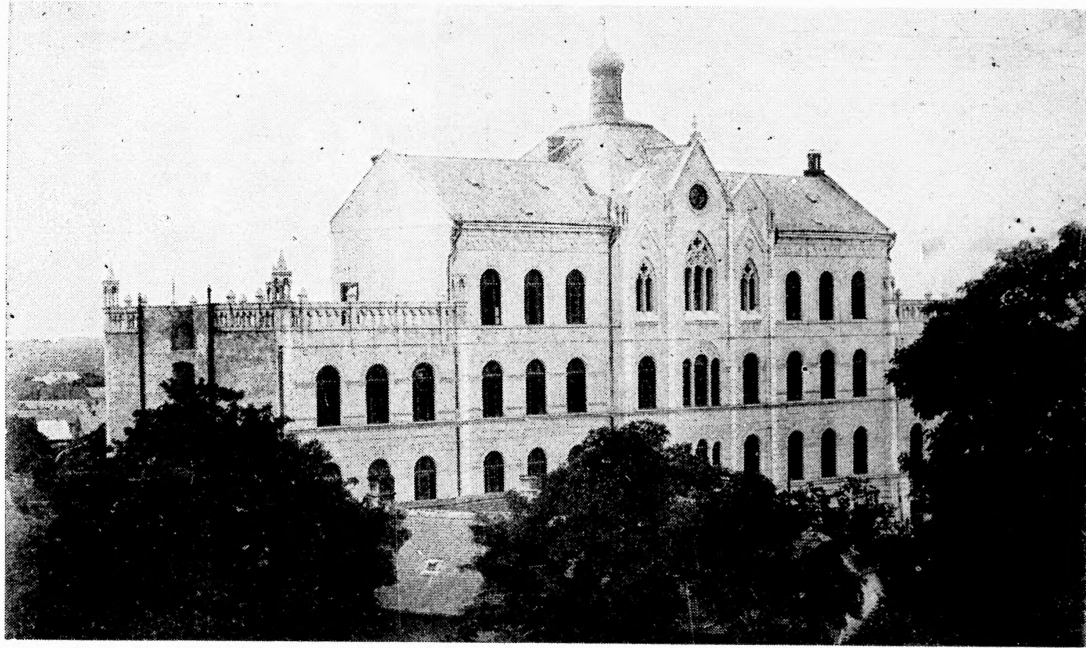
Митрополит Йосип Велямин Рутський ЧСВВ, один із найвизначніших ченців і реформаторів Василянського Чину



Деталь із образу св. Йосафата Кунцевича ЧСВВ, в монастирі Милосердних Братів у Збжидовицях. Знавці вважають, що це є один із найвірніших зображень обличчя св. Йосафата



**Митрополит Андрій Шептицький ЧСВВ, визначний Василянин і
перекладач творів св. Василя Великого**



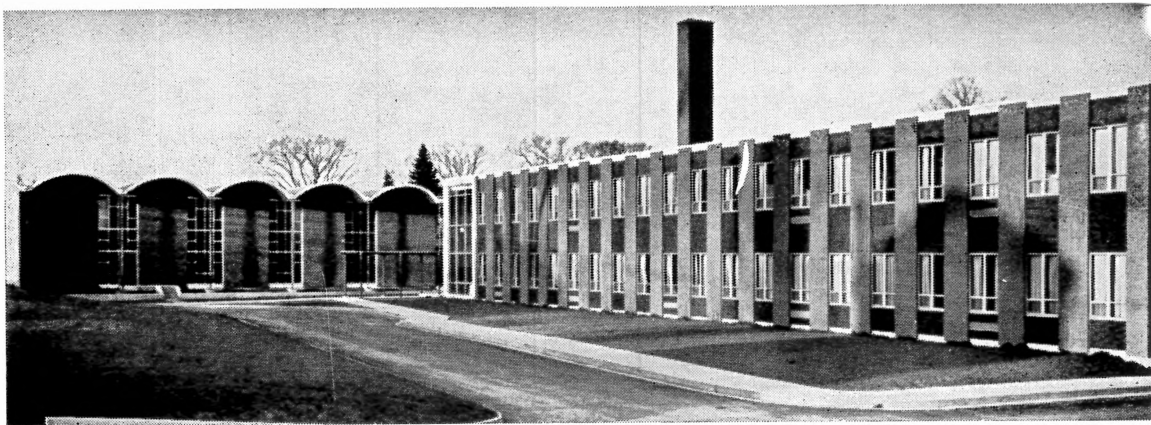
Свято-Василіянський монастир ОО. Василіян в Ужгороді, Закарпаття



Осідок Протоархимандрії і богословських студій ОО. Василіян у Римі



Церква св. Василя Великого в Едмонтоні, Канада. Одна з найбільших українських церков у світі



Частинний вид Колегії св. Василя Великого ОО. Василян у Торонті-Вестоні, Канада

Однак, воно було б невластивим уважати Теодора Студита тільки за "популяризатора й обновителя" ідей Василія³¹⁵). Свою реформу Теодор опер не тільки на автентичних творах Василія, його **Аскетиконах**, але також на т. зв. **Монаших** або **Аскетичних конституціях**. Цей твір Теодор намагався приписати Василієві³¹⁶). Однак, незважаючи на його завзяте намагання, Василій не тільки, що не написав **Монаших конституцій**, але він навіть не міг ніколи такого твору написати. Поруч кіновіального життя, **Монаші конституції** вихваляють і поручають еремітичне життя. Своєю термінологією, змістом і стилем вони є зовсім чужі Василієві³¹⁷).

3) Третій період історії візантійського монашества найбільше зосереджений на горі Атос. Він починається роками 840-859. Після довшого періоду пустельного життя, атонські монахи були об'єднані в Лаври, які однак відрізнялись від Палестинських Лавр тим, що вони теж називалися кіновіями із-за того, що тільки п'ятох пустельників могло належати до них³¹⁸). Головним законодавцем атонської гори був Атанасій Атонський (около 920-1003), який у своєму **Уставі** найбільше опирався на **Типикові** Теодора Студита. Кіновіальний тип аскетичного життя так як його Василій розумів, ніколи, однак, не запанував на горі Атос. Щобільше в середньовіччі тут виникнув новий рід монашого життя, так званий "ідіоритмічний", за яким монахи могли затримувати приватну власність і не підлягати жадному авторитетові. По сьогодні на горі Атос, як і взагалі по багатьох Східніх Церквах, існують три роди монашества — еремітичного, кіновіального та ідіоритмічного,—з яких найпопулярніші перший і останній³¹⁹).

Погляд, що з Атосу монашество зайшло в Русь-Україну, треба сьогодні відкинути як односторонню фабрикацію грецьких і про-грецьких джерел. З усією правдоподібністю, монахи в Русі-Україні були ще до часу Володимира³²⁰). Голубинський

³¹⁵) Дивись М. С., "Дух Василіянського монашества", сторінка 50.

³¹⁶) Дивись його передмову в ГП 31, 1319, наступні.

³¹⁷) Вичерпну дискусію про це можна знайти в ГП 31, 63, наступні; також КЛАРК, **цитований твір**, сторінка 78, наступні; дивись так само Ж. ГРІВОМОНТ, "Інтродукція до ГП 31", сторінка 12.

³¹⁸) КЛАРК, **цитована праця**, сторінка 136.

³¹⁹) Добру характеристику питоменностей східнього духа подає М. С., "Дух Василіянського монашества", сторінка 49, наступні.

³²⁰) Е. ГОЛУБІНСКИЙ, **Історія русской Церкви**, друге видання, Москва 1904, том I, частина II, сторінка 556, М. ЧУВАТИЙ, **Історія християнства в Русі-Україні**, 1: до року 1353, Рим-Нью-Йорк 1965, сторінка 727.

догадується, що за часів варягів, які були християнами 150 років перед Володимиром, монашество як таке вже існувало в Русі-Україні³²¹). Однак найбільшого поштовху в розвитку русько-українського монашества дали два київські ченці: св. Антоній і св. Теодосій Печерський, які жили в десятому-одинадцятomu сторіччях. Антоній, вихований на горі Атос, був представником пустельного типу, і тому тут він нас менше цікавить. Більшу заслугу за розбудову київського чернецтва носить Теодосій Печерський (1008-1074).

Ставши ігуменом Печерського монастиря в 1062 р., Теодосій упровадив тип кінівіального життя. Він зробив це за допомогою Студитського **Типикону**, якого з Константинополя приніс монах Михаїл³²²). Треба зазначити, що **Типикон**, якого Теодосій Печерський дістав, не був **Типиконом** Теодора Студита, а Студитським **Типиконом** Олексія, патріярха Константинополя (1025-1043). За найновішими й найвіродостойнішими дослідями Теодор Студит не уклав жадного **Типикону-Уставу**, а тільки два катехизиси: **Менший катехизис** і **Більший катехизис**³²³). Найпопулярнішим і найбільш поширеним у Візантії був **Менший катехизис**, підчас коли **Більший катехизис** був знаний переважно в Північній Італії і Сіцилії³²⁴). Крім цих двох творів, написаних Теодором Студитом, кружляв іще один твір, який був списаний після його смерті і носив назву **Гипотипозис-Начерк**. Цей твір містив у собі різні приписи й звичаї в ужитку по Студитських монастирях у Константинополі. Саме цього твору вживав Атанасій Атонський, доповнюючи його **Правилом** св. Венедикта³²⁵).

Типикон-Устав, що його приніс на Русь-Україну ближче невідомий константинопільський чернець Михаїл, був уложе-

³²¹) **Історія**, сторінка 556.

³²²) ГРИГОРІЙ ЛУЖНИЦЬКИЙ, "1074-1974: Пам'яті творця українського чернецтва, **"Календар "Світла"**, Торонто 1974, сторінка 41, заввага 14, де обговорюються обидві версії, вісткою літопису й Несторового **Життя преподобного Теодосія**.

³²³) JULIEN LEROY, "La vie quotidienne du moine studite", **Irénikon** 27 (1954), pp. 23 ff.

³²⁴) Ж. ЛЕРУА, там само. Видання обидвох **Катехизисів** обговорено на сторінці 23, заввага 4, і сторінці 24, заввага 1 і 2.

³²⁵) Ж. ЛЕРУА, цитована стаття, сторінка 24, наступні. Г. ЛУЖНИЦЬКИЙ, цитована стаття, не правильно заперечує, що Атанасій Атонський знав і вживав твори Теодора Студита. Крім Ж. ЛЕРУА, дивись R. JANIN, "Saint Athanase l'Althonite", **Dictionnaire de spiritualité**, 1, 1052 ff.

ний в одинадцятому сторіччі вище згаданим Олексієм Студитом, патріархом Константинополя³²⁶). Цей твір складався із двох частин: Уставу або Типику церковних богослужень, і Уставу або Правил монашого життя³²⁷). Найбільш характеристичне є те, що у своєму Типиконі патріарх Олексій збув майже цілковитою мовчанкою потребу й вагу спільного життя, яку так гаряче поручав св. Теодор Студит, ідучи за св. Василієм. Натомість він велику увагу приділив дрібничковим приписам і літургичним рубрикам. Однак Теодосій, вживаючи його твору, повернеться назад до Теодора й Василія, надаючи великої ваги зокрема вищості спільного життя над життям пустельним, апостолятові, соціальної і культурній діям³²⁸). Цим способом Теодосій Печерський у геніальний спосіб надасть русько-українському чернецтву правдиво Василіянський напрям. "В Україні монастирі будується головню в осередках, щоб не втрачати зв'язків із населенням і, від св. Теодосія починаючи, не бачимо в Україні того, що в московській мові зветься 'пустиня' — монастир далеко від людей. Українське чернецтво повинно було добрими ділами служити населенню, а не тільки себе спасати, вся внутрішня організація монастирського життя в Україні, завдяки реформі св. Теодосія, основувалася на громадянських підвалинах"³²⁹). "Чернець згідно з розумінням Теодосія не лише повинен і мусить спасати себе, але теж і в такій самій мірі старатися спасати других. Іншими словами кажучи, чесноти помочі й любови ближнім не можуть і не сміють обмежуватися лише до тих ближніх, які є монастирськими братами 'во Христі', ці чесноти мусять бути відкриті й поширені для всіх, бо Христова наука є не лише для вибраних, але для всіх"³³⁰).

Ідучи слідами своїх великих попередників, Василія Великого й Теодора Студита, "св. Теодосій старається свою чернечу

³²⁶) Е. ГОЛУБІНСКИЙ, *Історія*, сторінка 607, наступні. Тому, що грецький оригінал Олексієвого *Типикону* затратився, слов'янський переклад є одинокою пам'яткою цього твору. У своїй праці Голубинский подає його зміст: також L. M. ROUET DE JOURNAL, *Le monachisme et les monastères russes*, Paris 1952, pp. 28 ff.

³²⁷) ГОЛУБІНСКИЙ, *Історія*, сторінка 607, наступні.

³²⁸) ГОЛУБІНСКИЙ, *там само*.

³²⁹) Г. ЛУЖНИЦЬКИЙ, *цитована стаття*, сторінка 41. Ми не годимося з цього автора характеристикою активних елементів у Теодосієвій реформі як "західними". Участь аскетів у соціальної праці й службі Церкві були предметом гарячого поручення так Василія, як і Теодора. Особливо від Василія ці черти перейшли через Венедикта на Захід.

³³⁰) ЛУЖНИЦЬКИЙ, *там само*.

братію не зводити до одного загального знаменника, навпаки, ченці працюють кожний за своїм талантом. Усіх їх об'єднує аскеза, молитва й убогство, але загал чернечої братії це і ремісники, і малярі, і лікарі, і книжники. Ченці не втікають від світу — як це було просто наказом на Сході—а навпаки, стараються здійснити у світі засади Христової науки, схристиянізувати тодішнє життя України від гори до кореня³³¹).

Наш історичний перегляд Васи́лієвої аскетичної реформи та її долі на християнському Сході ми на цьому кінчимо. Хоч не так через свої **Аскетикони**, як завдяки генієві Теодосія Печерського, дух Васи́лієвого монашества дістався на Русь-Україну, щоб залишитися невід'ємною частиною української духовности в дальших сторіччях. Ні Василій Великий, ні Теодосій Печерський не писали стислих Правил, бо вони не мали наміру в'язати чи присипляти ініціативи своїх наслідників. На різні дрібничкові питання у своєму **Аскетиконі** Василій часто навіть не відповідає, але своїх аскетів відсилає до думки місцевого провідника-настоятеля, якого саме завданням є "розсуджувати" й рішати про те, що в даних обставинах часу й місця найкраще випадає зробити. Однак так Теодосій, як і Василій, а зокрема Василій, певною рукою начеркують для своїх послідовників один непомильний дороговказ: жити повністю життям і харизмами Св. Духа в Церкві, брати до рук, читати й спільно розважати св. Письмо й у світлі ласки Св. Духа, діючої у св. Письмі й інших церковних тайнах, розв'язувати різні життєві труднощі й проблеми. Св. Письмо, але тільки читане й роздумуване в рамцях науки Церкви, харизматичного Христового тіла, це непомильний шлях у нашому шуканні Бога й унесенні помочі світові в наших ближніх³³²).

³³¹) ЛУЖНИЦЬКИЙ, цитована стаття, сторінка 41-42. Автор також говорить про оборону віри й моралі печерських ченців, та про їх освітню діяльність.

³³²) Як відомо, українське монашество в сімнадцятому сторіччі було переорганізоване на зразок західних "чинів". Терміну "Василіянський чин" найперше вжила Римська курія в одинадцятому сторіччі стосовно грецьких монахів, що в Полудневій Італії ішли більш-менше за аскетичною наукою Василія Великого. Ми кажемо "більш-менше", бо в тих часах питання автентичности Васи́лієвих творів було або занедбане, або зовсім зігнороване. Звідси під ім'ям Василія читалися різні апокрифічні твори, список яких буде поданий нижче, Додаток І. Ідея "чину-ордену" не є богословська, але юридична, і вона в собі містить зокрема дві речі: централізацію і екземпцію. Силою першої всі монастирі, які живуть за певним уставом чи правилом повинні бути об'єднані між собою і підлягати одній центральній владі; силою екземпції монастирі чи дома, що приналежать до пев-

ного чину, зістають вийняті з-під судовласти (юрисдикції) місцевого єпископа. Вони звичайно безпосередньо залежать від юрисдикції патріарха, у випадку західних чинів, Папи Римського, але не як Голови Вселенської Церкви, але як патріарха Заходу. Про віднову Й. В. Рутського див. о. М. С., "Дух Василіянського монашества", сторінка 54 нн., з бібліографією, також М. WAWRYK, "Basiliani di San Giosafat", *Dizionario degli Istituti di perfezione*, Roma 1974, I, 1082 ff.; A. GALIETI, "Basiliani orientali", *Enciclopedia cattolica*, Vaticano 1949, II, 951 ff.; J. GRIBOMONT, "Basilian Monasticism", *New Catholic Encyclopedia*, New York 1966, II, 146 ff. В історії українського монашества рік 1617 започатковує нову добу. Щоб належно оцінити працю Рутського й дальші реформи українського Василіянського чину, треба взяти до уваги (а) тільки автентичні твори святого Василя Великого, (б) їх оригінальну грецьку мову. Українською мовою маємо переклад Василієвих аскетичних творів зладжений Митрополитом Андрієм Шептицьким, однак не вповні згідний з оригіналом. Далі, пильну увагу треба звертати на те, наскільки істотні речі були зроблені під впливом Василієвої думки, тобто речі, які окремо складаються на духа якоїсь спільноти. В інших речах Василій становить спільну скарбницю всього християнства, і його цитування на такі загальні теми нічого особливого, "відрізняючого", не додає даній спільноті.

ДОДАТОК I:

НЕАВТЕНТИЧНІ ТВОРИ СВЯТОГО ВАСИЛІЯ ВЕЛИКОГО

Завдяки численним монографіям, присвяченим літературній спадщині Василя, які появилися останніми часами різними мовами, ми спроможні подати наступний перелік, менш або більш певно неавтентичних творів Василя, тобто творів, яких Василій не написав, а йому тільки в пізніших віках були приписані. Очевидно, для докладности, ми хотіли б зазначити біля кожного такого неавтентичного твору й монографію, в якій та проблема обговорюється. Але тому, що ми зробили це в Додатку I-му нашої праці, цитованої у заввазі 27, тут ми тільки обмежуємося до зазначення збоку, в дужках, коли нам відоме ім'я того автора, якому даний твір належить.

Неавтентичні твори Василя переглянені тут у тому порядку, який вони займають у **Грецькій Патрології** Міня, томи 29-32. Подаємо найперше том Міня, в якому даний твір знаходиться, опісля назву неавтентичного твору й ім'я автора, якому той твір мав би належати. Коли існує український переклад, то зазначаємо теж сторінку з його останнього видання, вживаючи скороченого способу, тобто ми подаємо або тільки ім'я перекладача, або назву перекладу, якщо це збірний переклад. Не цитуємо окремого видання перекладу А. ШЕПТИЦЬКОГО, **Аскетичні бесіди святого Василя Великого**, Апостолес 1951, бо це передрук із жовківського видання, а також тому, що всі ті п'ять бесід є неавтентичні.

Том 29

Проти Евномія, книга четверта й п'ята (= Дидима Олександрійського?).

Том 30

(Про автентичність обидвох гомілій **Про сотворення людини** дивись Розділ I, під роком 378).

Гомілія **Про Рай**; **На Псалом** 28, 37, і 132.

Коментар на пророка Ісаю; **Про дівство** (= Василя Анкіранського?)

Проповідь проти тих (клириків), що живуть з жінками; Сілогізм проти Аріяна (вибрані з різних творів Василя); Виклад православної віри; Апологія Евномія еретика (= Евномія); (Латинський переклад Євстатія перших дев'ять автентичних гомілій На Гексамерон).

Том 31

Гомілії: На мученика Варлаама (Наука, 184-188); Про Святого Духа; Про покуту (=Євсевія Емеського); Про свобідну волю; На 4:4 Приповістей; Третя про піст; Про досконалість монашого життя; Про милосердя і суд; Для розради хворих (=Прокля Константинопільського, або Василя Селевкійського).

Аскетичні бесіди I-V (ШЕПТИЦЬКИЙ, 5-8; 8-18; 19-20; 129-134; 135-138); Аскетичні конституції (ШЕПТИЦЬКИЙ, 378-429); Про Хрищення, книга I-II; Для розради в противнощах; Похвала еремітичного життя; Напимнення для духовного сина; Поучення для священників; Різні молитви.

(При кінці тому поміщений латинський переклад Руфіна деяких Василієвих гомілій. Щодо **Літургії** приписуваної Василієві дивись у Бібліографії, ДОРЕСС-ЛАНН).

Том 32

Листи: 8 (=Евагрія Понтійського); 10 (=Григорія Ніссійського до Авлавія; ФЕДИНЯК, 32-33); 16 (=Григорія Ніссійського); 38 (=Григорія Ніссійського); 39-40; 41 (ФЕДИНЯК, 56-58); 42 (=Хілона; ШЕПТИЦЬКИЙ, 439-444; ФЕДИНЯК, 59-67); 43-45 (ШЕПТИЦЬКИЙ, 444-448; ФЕДИНЯК, 68-76); 47 (=Григорія Назіанзького); 50 (ФЕДИНЯК, 88-89); 81 (ФЕДИНЯК, 116-118); 117; 166-167, 169-171 (=Григорія Назіанзького); 187; 189 (=Григорія Ніссійського); 197, 2 (перша частина автентична); 321 (=Григорія Ніссійського); 347-359; 360; 362 і 364; 365; 366 (=Клима Олександрійського; ШЕПТИЦЬКИЙ, 455-456; ФЕДИНЯК, 209-211).

(При кінці тому поміщені 24 **Гомілії** Симеона Метафраста, що складаються з автентичних або неавтентичних уривків з творів Василя. Всі інші твори, не згадані тут і які знаходяться в ГП 29-32, слід уважати за автентичні, дарма, що там вони інколи подаються як неавтентичні. Згадку про них і про приблизний час їх написання ми подали в Розділі I).

ДОДАТОК II:

ПОРІВНЯННЯ МІЖ МАЛИМ І ВЕЛИКИМ АСКЕТИКОНОМ

Як ми вище кілька разів згадували, переклад Руфіна подає всього 203 **Питань-відповідей** (не розрізняючи між **Обширнішими й Коротшими**) супроти 368 (+ 5) **Великого Аскетикону**. Наступна порівняльна таблиця допоможе нам краще зорієнтуватися в еволюції аскетичних ідей і установ Василя. Цитуємо найперше **Малий Аскетикон**, уживаючи скорочення: **П** (= **Питання**); для **Великого Аскетикону** вживаємо скорочень: **ОВ** (= **Обширніші відповіді**) і **КВ** (= **Коротші відповіді**).

Малий		Великий			
Аскетикон		Аскетикон			
				25	159
				26	7
П	1	ОВ	1	27	8
	2		2—6	28	9
	3		7	29	85
	4		8	30	86
	5		9	31	187
	6		10	32	188
	7		14—15	33	189
	8		16—17	34	21
	9		19	35	22
	10		21—24	36	160
	11		22—23	37	161
	12	КВ	1	38	162
	13		114	39	163
	14		157	40	23
	15		184	41	24
	16		3	42	25
	17		4	43	26
	18		5	44	27
	19		287	45	28
	20		6	46	29
	21		288	47	191
	22		289	48	126
	23		99	49	30
	24		158	50	192

Малый Аскетикон	Великий Аскетикон		
		94	135
		95	168
		96	134
		97	136
		98	100
		99	87
		100	169
		101	141
		102	142
		103	143
		104	144
		105	145
		106	146
		107	147
		108	201
		109	202
		110	279
		111	148
		112	149
		113	150
		114	203
		115	170
		116	171
		117	10
		118	89
		119	45
		120	283
		121	46
		122	47
		123	16
		124	204
		125	205
		126	206
		127	207
		128	17
		129	90
		130	151
		131	152
		132	153
		133	122
		134	172
		135	239
		136	208
		137	173
		138	209
		139	240
51	193		
52	194		
53	31		
54	88		
55	32		
56	195		
57	196		
58	197		
59	33		
60	34		
61	35		
62	198		
63	36		
64	115		
65	116		
66	37		
67	117		
68	118		
69	119		
70	38		
71	39		
72	40		
73	41		
74	42		
75	43		
76	44		
77	164		
78	165		
79	127		
80	120		
81	96		
82	121		
83	199		
84	166		
85	167		
86	200		
87	97		
88	128		
89	129		
90	130		
91	131		
92	132		
93	133		

Аскетинон Малый	Аскетинон Большой		
		171	250
		172	251
		173	252
140	241	174	220
141	48	175	57
142	49	176	123
143	210	177	177
144	50	178	178
145	51	179	221
146	52	180	222
147	53	181	137
148	280	182	58
149	11	183	59
150	174	184	60
151	211	185	101
152	212	186	91
153	213	187	179
154	54	188	62
155	175	189	67
156	176	190	68
157	243	191	182
158	244	192	105
159	55	193	73
160	215	194	106
161	216	195	75
162	245	196	94
163	217	197	108
164	56	198	109
165	246	199	110
166	247	200	229
167	218	201	111
168	248	202	275
169	219	203	274
170	249		

На закінчення треба сказати, що в **Малому Аскетиконі** бракує таких: **ОВ**: 11-13; 18; 20; 24-55, і наступних **КВ**: 2; 12-15; 18-20; 61; 63-66; 69-72; 74; 76-84; 92; 93; 95; 98; 102-104; 107; 112; 113; 124; 125; 138-140; 154-156; 180; 181; 183; 185-186; 190; 214; 223-228; 230-238; 242; 253-273; 276-278; 281-282; 284-286; 290-313. До того очевидно: 314-318. Отже в загальному, в **Малому Аскетиконі** бракує: **ОВ** 36, і **КВ** 121. Крім того, в **Малому Аскетиконі** **КВ** 105 і 111, значно довші; за те **ОВ** 6 і 7, значно коротші. Заходять іще багато інших різниць, про що дивись **J. GRIBOMONT, Histoire**, pp. 237-254.

При укладанні нашої порівняльної таблиці ми найбільше користали з **W. K. L. CLARKE, Saint Basil and Monasticism**, pp. 163-165.

SUMMARY

1. Throughout his writings and his entire life Basil of Caesarea (330-379) favoured the practice of the communal form of Christian asceticism. For the longest time scholars believed that cenobitic asceticism derived from eremitic monasticism. This traditional view and also the thesis that Egypt was the cradle of Christian monasticism can no longer be upheld. It now appears that quite some time before the existence in Egypt of so-called monasticism, there arose within the local churches of Syria, Persia, Cappadocia, and perhaps also in Africa, a form of Christian asceticism from which the later monastic movements (late fourth century) took their origin. The origins of Christian asceticism can be traced back to Judaeo-Christian encratism, to the sons and daughters of the covenant, and, to a lesser extent, to the Catechetical School (*didaskaleion*) of Alexandria.

2. The place and role of Basil of Caesarea in the development of the communal type of Christian asceticism is best seen against the historical and social background of the times in which he lived. During the second and third quarter of the fourth century, Christianity underwent many changes as a result of the change in the attitude of the government towards all forms of religious practice, in particular, the Christian religion. Basil made his decision to become an ascetic under the influence of the religious environment of his family, where, apparently, some form of family asceticism was practiced. A second influence was his own study of and meditation on the Scriptures. The personality of Eustathius of Sebaste, the first organizer of cenobitic asceticism in Asia Minor, also seems to have played a significant role in Basil's involvement in the organization of ascetic life in Pontus and Cappadocia.

The Canons of the Council of Gangra, held c. 342, reveal the extent to which the disciples of Eustathius tried to impose their ideas of worldly renunciation on other Christians. Because of their desire to reform the contemporary Church, the disciples of Eustathius ran into serious difficulties with the bishops and even with the government. From fourth-century sources we learn also of the Messalians who tended to overemphasize certain more spectacular forms of Christian piety such as spiritual illumination and charismatic interpretation of the Scriptures, to the detriment of other less pretentious practices such as hospitality and labour. Into this fourth-century ascetic movement, compromised by some of its most zealous adherents, Basil brought modera-

tion by striking a balance between the institutional and the charismatic elements, the social and contemplative elements. Most importantly, Basil made his followers aware of the need to lead a life of active participation in the life of the Church as a whole.

3. Several of Basil's works and letters, as well as other documents from the fourth and fifth centuries, throw considerable light on the evolution and crystalization of Basil's ascetic ideals. Among the former should be mentioned **Epistle 223**, the preface to the **Ascetic Hypotyposis**, and among the latter, Rufinus' preface to his translation of the **Small Asceticon**, and nine **Scholions**, published for the first time by J. Gribomont in 1952. Considered in their historical context, these sources yield valuable information regarding Basil's concept of and the realization of his reform of the ascetic life.

4. A closer analysis of the historical circumstances which gave rise to the two editions of Basil's **Asceticon**s and his **Moralia** shows the various stages of organization through which his ideal of communal asceticism evolved. In the **Small Asceticon** Basil speaks to his disciples and followers without emphasizing the distinctiveness of their position from that of other groups of Christians. He acts far less as a legislator than as their spiritual adviser, often deferring solutions to problems to the local leaders. After he became Bishop of Caesarea in 370, Basil continued to visit his ascetic brotherhoods. The bulk of the discourses which he gave on each occasion, discourses which were carefully taken down by his stenographers, resulted in an amplification of the earlier edition of the **Asceticon**, and also gave Basil a chance to specify in more detail certain provisions for the communal living of his disciples. The outcome was the publication of the **Great Asceticon** c. 376.

The **Great Asceticon** appeared as part of a collection entitled **Ascetic Hypotyposis**, which also included the **Moralia** (for the first time in their present expanded form) with the two prefaces, the **De iudicio** and **De fide**. The historical analysis of these documents shows that Basil became an ascetic "preceptor", and almost a monastic "legislator", despite himself. However, at least in principle, Basil never showed a tendency to treat other expressions of Christian life as inferior or less perfect.

5. One of the most characteristic features of Basilian spirituality is Basil's notion of ascetic discipline. This topic is best studied in its relationship to the Pachomian model. As has recently been shown, there are many similarities and analogies between the Pachomian and Basilian concepts of ascetic discipline. However, while Pachomius acted as a spokesman for the divine will, Basil played the modest role of an interpreter who continuously tried to efface himself in the act of delivering the message. Obedience for Basil was an expression of charismatic love which "does not seek what is one's own but only what is good for others." Side-by-side with the Scriptural witness, Basil re-

cognized the authority of ecclesiastical Tradition. Both were equally binding and essential for Christian well-being.

6. The Pauline notion of the Church as a charismatic body was applied by Basil to his ascetic communities. He sought the renewal of the contemporary Church through his ascetic brotherhoods. Throughout his life and endeavours Basil strove for the return of the ideal apostolic community of Jerusalem as described in the Acts of the Apostles. All things had to be shared and held in common. Poverty for Basil consisted basically in making available to others one's material and spiritual resources. The search for perfection was not something superimposed or optional but the direct result of one's baptismal commitment to follow, not just to imitate Christ. Hence, against the Arians and other sects denying the divinity of Christ, a Christian ought to have professed his faith in Christ, the God-Man. Christ, for Basil, was the unifying centre of all human and rational aspirations. He was the Mediator, the one who represented God to us, and us to God. All of the ascetics were to consider themselves members of the body of Christ, and the ascetic brotherhood as the body of Christ. The Holy Spirit was the soul of this body. He energized and sanctified it through his many and varied charismata. Basilian "communalism" was the expression of the presence of the Holy Spirit in the Christian community. Moved by the Holy Spirit, Christians were to show the world that nothing belonged exclusively to one individual, but rather that all material goods were the property of that person who most had need of them. This denial of the right to private property stemmed from Basil's understanding of the Christian calling as fellowship (**koinonia**) with God and one's neighbours. By rejecting eremitism Basil intended to strip of any validity the belief that the desert was the most adequate place for finding God and for working out one's own salvation. Instead, Basil proposed what he called a "paradoxical statement": no geographical place, but rather the very Spirit is the "place" of our salvation and sanctification.

7. In the West, Basil's popularity and prestige were great from the moment his writings were translated into Latin, e. g., the **Small Asceticon** and some **Homilies**, by Rufinus; the homilies on the **Hexaemeron**, by Eustathius. In the sixth century Benedict of Nursia referred to Basil as "our common Father."

Quite different was the fate of Basilian asceticism in the East where its history may be divided into four periods. In the first period, the Palestinian period, the presence of Basilian ascetics on the Mount of Olives helped to disseminate Basil's ideals in Palestine and Syria. This period was dominated by the attempt of Dorotheus of Gaza to reconcile Basil's "social" asceticism with Evagrius' ideal of the contemplative life. Very little is known, however, of the communities of ascetics who, before the Arabian invasions, followed the teaching of Basil in either Palestine or Mesopotamia.

The second period, the Constantinopolitan period, from 529 to 789, was highlighted by Justinian legislation decreeing cenobitic asceticism as the one legal form of monasticism and forbidding eremitism. However, this move by the Emperor had little effect on the practices of the Byzantine monks who continued to favour the eremitic and contemplative ideals. Somewhat more successful was the attempt of St. Theodore of Studium to revive the Basilian ideal of a common cenobitic life during the Iconoclastic controversy. Theodore's original **Catechism** was soon replaced, though, by the **Typikon** of the Patriarch Alexis, in which we again see the cenobitic ideals considerably downplayed in favour of the eremitic ideals.

The third period comprises the history of post-Basilian cenobiticism on Mount Athos and in Ukraine. The dominant figure in the organization of the monastic life on Mount Athos was St. Athanasius the Athonite. Although Athanasius knew and utilized Basil's **Great Asceticism**, he showed no clear preference for cenobitic asceticism as such. The Studite **Typikon** in the form given it by the Patriarch Alexis was brought into Ukraine sometime during the eleventh century. Ukraine, officially, had just become Christian.

The first organizer of asceticism in the Kiev State was St. Theodosius Pecherskyj. Despite the fact that in the Studite **Typikon** of the Patriarch of Constantinople cenobitism was only guardedly recommended, Theodosius made it the main feature of his newly founded Pecherskaja Lavra. He wanted his monks to be socially and culturally involved in the life of the Church and of the Kiev State. In the spirit of Basil and Theodore, Theodosius emphasized the social aspect of the monastic calling. The monks of Kiev soon became involved in teaching the masses of people to read and write. They busied themselves in copying manuscripts, in writing, and in translating books.

The fourth period begins in the year 1617 when Basilian ascetic ideals found a new form of expression. These ideals were expressed as "Rules" for Religious Orders of the Eastern Rite, patterned on Western models. Joseph Veljiamen Rutskyj and St. Josaphat Kuncewicz were the two most representative exponents of this model in Ukraine.

ПІСЛЯСЛОВО

Кожна книжка, яка появляється друком, становить вислід довгих років праці і співпраці автора, в першому випадку, вживаючи власних засобів, а в другому, користаючи зо знання і досвіду інших. Саме для тих, хто в той чи інший спосіб причинився до написання і появи друком цієї праці, я хотів би на цьому місці скласти мою найщирішу подяку. Сердечне спасибіг:

Впр. о. Павлові Миськову ЧСВВ, бувшому Протоархимандритові ОО. Василян, за те, що ще на початку 1960-их років зацікавив мене св. Василієм з думкою вшанування Свят-Василіївського ювілею в найближчому 1979 р.;

Впр. о. Боніфатієві Мальованому ЧСВВ, Ігуменові манастиря св. Григорія Ніссійського на Вестоні, за приятельську заохоту й щедрю поміч для викінчення рукопису, який від довшого часу чекав кінцевого оформлення;

Впр. о. д-рові Орестові Купранцеві ЧСВВ, Редакторові "Світла", за багатогранну поміч у виготовленні рукопису до друку й кінцевого оформлення книжки;

Впр. о. д-рові Ісидорові Патрилові ЧСВВ, Протоархимандритові ОО. Василян, за ласкаве запрошення видати цю працю в серії "Записки ЧСВВ — Праці";

Впр. о. д-рові Атанасієві Пекареві ЧСВВ, професорові богословії в Пітсбурзькій Семінарії, за ласкаве прочитання рукопису й за багато цінних вказівок;

Мовному редакторові Володимирові Скорупському й Впр. о. Євгенові Ричларкові ЧСВВ за мовне оформлення українського й англійського текстів;

Впр. о. Северіянові Якимишину ЧСВВ, Директорові Друкарні ОО. Василян у Торонто та його співробітникам за технічне виконання книжки.

Для сплачення приємного довгу вдячності й любови ця книжка присвячена Василянському Чинові св. Йосафата в доказ, що "раз добром налите серце, ввік не прохолоне".

Автор



БІБЛІОГРАФІЯ

Тут ми не подаємо вичерпної літератури про св. Василя Великого, бо це становитиме предмет нашої наступної праці, яку ми сподіваємося видати перед 1979 р. В тій праці будуть вчислені наголовки й зміст усіх опублікованих студій про Василя за останніх 16 сторіч. Понижче читач знайде список тільки тих книжок, якими безпосередньо ми користувалися в нашій праці. Автори й заголовки подані в оригінальних мовах.

I. ТВОРИ СВ. ВАСИЛІЯ

- Courtonne, Y., ed. & trans. **Saint Basile. Lettres.** 3 vol. Coll. des Universités de France. Paris: Les Belles Lettres, 1957-1966.
- Deferrari, R. J., ed. & trans. **Saint Basil. The Letters.** Loeb Classical Library. London, 1926-1939; rpt. 1950.
- Garnier, J. & Maran, P. ed. & trans. **Sancti Basilii Magni Opera Omnia.** Paris, 1720-1730; rpt. Migne PG 29-32; new photostatic rpt. with Introductions by J. Gribomont. Turnhout: Brepols, 1959-1961.
- Giet, S., ed. & trans. **Basile de Césarée. Homélie sur l'Hexaéméron.** Sources Chrétiennes 26. Paris: Editions du Cerf, 1949; 2nd ed. 1968.
- Johnston, C. F. H., ed. **The Book of St. Basil the Great On the Holy Spirit.** Oxford: Clarendon Press, 1892.
- Pruche, B., ed. — trans. **Basile de Césarée. Traité du Saint Esprit.** Sources Chrétiennes 17. Paris: Editions du Cerf, 1947; 2nd ed. 1968.
- Rufinus Aquileianus, trans. (**Asceticum parvum**). PL 103, 483-554. Cf. J. Gribomont, **Histoire du texte des Ascétiques de s. Basile** (Louvain, 1953), pp. 237-254.
- Науки св. Василя Великого для народу.** Ілен Ков, 1958.
- Шептицький, Андрій, перекл. **Аскетичні твори св. отця нашого Василя Великого.** Львів, 1929.
- Фединяк, С., перекл. **Вибрані листи св. Василя Великого.** Нью-Йорк, 1964.

II. ВИКОРИСТАНА ЛІТЕРАТУРА

- Войнар, М. **Василіани в українському народі.** Нью Йорк, 1950.
- Голубинський, Е. **Исторія русской церкви.** 2-ге вид. Москва, 1904.
- Григорій з Назіянзу. **Намогильне слово в честь св. Василя В.** Перекл. С. Фединяк. Нью Йорк, 1951.
- Ковалик, В. **Обнова любови на основі навчання св. Василя В.** Буенос Айрес, 1959.
- Лужницький, Г. "1074-1974: Пам'яті творця українського чернецтва". **Кал. "Світла".** Торонто, 1974.

- Пекар, А. В. **Досконалий християнин: Чернечий ідеал св. Василя В.** Нью Йорк, 1968.
- С. М. "Дух Василиянського монашества в минулому й сучасному". **Пропам'ятка книга ОО. Василян у Канаді.** Торонто, 1953, стор. 37-66
- Трух, А. **Життя Святих.** Торонто, 1952-1960.
- Фединяк, С. **Через Наппадокію й Понт.** Рим, 1957.
- **Історія мощів св. Василя В.** Вашингтон, Д. К., 1965.
- Чубатий, К. **Історія християнства на Русь-Україні (том I до 1353 р.).** Нью Йорк, 1965.

-
- Allard, P. **Saint Basile.** Paris: V. Lecoffre, 1903.
- "Saint Basile". **Dictionnaire de Théologie Catholique** 2, 1 (1905) 441-445.
- Altaner, B. "Augustinus und Basilius der Grosse. Eine quellenkritische Untersuchung". **Revue Bénédictine** (1950) 17-24.
- Amand de Mendieta, E. "Essai d'une histoire critique des éditions générales grecques et gréco-latines de s. Basile de Césarée". **Revue Bénédictine** 52 (1940) 141-161; 53 (1941) 119-151; 54 (1942) 124-144; 56 (1945-46) 126-173.
- **L'ascèse monastique de saint Basile. Essai historique.** Maredsous, 1949.
- "Damase, Athanase, Pierre, Méléce et Basile. Les rapports de communion ecclésiastique entre les Eglises de Rome, d'Alexandrie, d'Antioche et de Césarée de Cappadoce". **L'Eglise et les Eglises (1054-1954).** Chevetogne, 1954. I, 216-277.
- "Le système cénobitique basilien comparé au système cénobitique pachomien". **Revue de l'Histoire des Religions** 152 (1957) 31-80.
- "Basile de Césarée et Damase de Rome. Les causes de l'échec de leurs négociations". **Biblical and Patristic Studies in Memory of R. P. Casey.** Herder: Freiburg im Breisgau, 1963, pp. 122-166.
- **The 'Unwritten' and 'Secret' Apostolic Traditions in the Theological Thought of St. Basil of Caesarea.** Scottish Journal of Theology Occasional Papers, 13. Edinburgh: Oliver and Boyd, 1965.
- "The Pair kerygma and dogma in the Theological Thought of St. Basil of Caesarea". **Journal of Theological Studies** 16 (1965) 129-142.
- Angeli, A. **Basilio di Cesarea.** Rome, 1968.
- Apollinare, A. **Vita del protopatriarca s. Basilio Magno.** Messina, 1681.
- Aubineau, M., ed. & trans. **Grégoire de Nysse. Traité de la Virginité.** Sources Chrétiennes 119. Paris: Editions du Cerf, 1967.
- Bardy, G. "Saint Basile, évêque de Césarée de Cappadoce: Vie et oeuvres". **Dictionnaire de Spiritualité et Mystique** 1 (1937) 1276-1283.
- Bartelnik, G. J. M. "Observations de s. Basile sur la langue biblique et théologique". **Vigiliae Christianae** 17 (1963) 85-104.
- Batiffol, P. "L'ecclésiologie de s. Basile". **Echos d'Orient** 21 (1922) 9-30.
- Belazzi, P. **Il fine ultimo dell'uomo in s. Basilio Magno.** Alba, 1954.
- Benito y Durán, A. "Filosofía de s. Basilio en sus homilias sobre los Salmos". **Studia Patristica** 3 (TU 80) 446-472.
- "El nominalismo arriano y la filosofía cristiana: Eunomio y s. Basilio". **Augustinus** 5 (1960) 207-226.
- "El trabajo manual en la Regla de s. Basilio". **Teologia Espiritual** 15 (1971) 317-358.

- "Los monacatos de s. Basilio y s. Augustin y su coincidencia en el pensamiento del trabajo corporal". *Augustinus* 68 (1972) 357-395.
- Berlocco, F. *La creazione in Basilio Magno*. Collana Patristica 1. Palermo: AGI, 1956.
- Bernardi, J. "La date de l'Hexaéméron de s. Basile". *Studia Patristica* 3 (TU 78) 165-169.
- "**La prédication des Pères cappadociens. Le prédicateur et son auditoire.** Publications de la Faculté des lettres et sciences humaines de l'Université de Montpellier 30. Paris: Presses des universités de France, 1968.
- Bessières, M. *La tradition manuscrite de la correspondance de s. Basile*. Oxford: Clarendon Press, 1923.
- Bobrinskoy, B. "Liturgie et ecclésiologie trinitaire de s. Basile". *Verbum Caro* 89 (1969) 1-32; rpt. in *Eucharisties d'Orient et d'Occident II* (Paris, 1970) 197-240.
- Bombay, L. *La portée de l'argumentation scripturaire dans les écrits d'Eunome et l'Adversus Eunomium*. Rome, 1959.
- Bonis, C. G. "The Problem concerning Faith and Knowledge as Expressed in the Letters of St. Basil the Great to Amphilochius of Iconium". *The Greek Orthodox Theological Review* 5 (1959) 27-44.
- Boulenger, F., ed. & trans. *Grégoire de Nazianze. Discours funèbres en l'honneur de son frère Césaire et de Basile de Césarée*. Paris, 1908.
- Buonaiuti, E. "Attraverso l'Epistolario di S. Basilio". *Rivista storico-critica delle scienze teologiche* 4 (1908) 122-132.
- Büttner, G. *Beitrag zur Ethik Basileios' des Grossen*. Progr. Landshut, 1913.
- Cadiou, R. S. "Basile dans sa correspondance". *Revue d'Etudes Grecs* 70 (1957) 500-505.
- Calasanctius, P. *De beeldspraak bij den heiligen Basilius den Grooten*. Nijmegen: Dekker, 1941.
- Callahan, J. F. "Greek Philosophy and the Cappadocian Cosmology". *Dumbarton Oaks Papers* 12 (1958) 29-58.
- "Basil of Caesarea. A New Source for St. Augustine's Theory of Time". *Harvard Studies in Classical Philology* 63 (1958) 437-454.
- Campbell, J. M. *The Influence of the Second Sophistic on the Style of the Sermons of St. Basil the Great*. The Catholic University of America Patristic Studies 2. Washington, D.C., 1922.
- Campanhausen, H. F. von. *The Fathers of the Greek Church*. New York: Pantheon, 1959, pp. 84-100.
- Campanhausen, H. von. *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power in the Church of the First Three Centuries*. London, 1969.
- Cappelle, B. "La procession du Saint Esprit d'après la liturgie grecque de saint Basile". *Orient Syrien* 7 (1962) 69-76.
- Cavallin, A. *Studien zu den Briefen des hl. Basilius*. Lund, 1944.
- Cesaro, M. "Natura e cristianesimo negli Exaemeron di san Basilio e di sant'Ambrogio". *Didaskaleion* 7 (1929) 53-123.
- Chadwick, H. *The Early Church*. Grand Rapids: WM. B. Eerdmans, 1967.
- Chadwick, O. *John Cassian: A Study in Primitive Monasticism*. 2nd ed. London, 1968.
- Christou, P. C. "L'enseignement de s. Basile sur le Saint-Esprit". *Verbum Caro* 89 (1969) 86-99.
- Clarke, W. K. L. *St. Basil the Great. A Study in Monasticism*. Cambridge: University Press, 1913.

- **St. Basil.** London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1921.
- Cochrane, C. N. **Christianity and Classical Culture. A Study of Thought and Action from Augustus to Augustine.** Oxford: Clarendon Press, 1940.
- Coman, J. "La démonstration dans le Traité sur le Saint-Esprit de s. Basile le Grand". *Messenger de l'Exarcat du Patriarche Russe en Europe Occidentale* 44 (1963) 218-221.
- Corneanu, N. "Les efforts de s. Basile pour l'unité de l'Eglise". *Verbum Caro* 90 (1969) 43-67.
- Cossu, G. M. "L'amore naturale verso Dio e verso il prossimo nell'insegnamento di san Basilio Magno". *Bolletino della Badia Greca di Grottaferata* 14 (1960) 87-107.
- Courtonne, Y. **S. Basile et l'hellénisme. Etude sur la rencontre de la pensée chrétienne avec la sagesse antique dans l'Hexaéméron de Basile le Grand.** Paris: Firmin-Didot, 1934.
- **Homélies sur la richesse.** Edition critique et exégétique. Paris: Firmin-Didot, 1935.
- Crovini, M. "I malintesi di un famoso episodio storico del secolo IV: Basilio e papa Damaso". *La Scuola Cattolica* 56 (1928) 321-344.
- De Ghellinck, J. "Un cas de conscience dans le conflict trinitaire sur le Saint-Esprit". *Patristique et Moyen Age* III (1948) 311-338.
- Dehnhard, H. **Das Problem der Abhängigkeit des Basilius von Plotin.** Patristische Texte und Studien 3. Berlin: W. de Gruyter, 1964.
- Diekamp, F. "Literargeschichtliches zur Eunomianischen Kontroverse". *Byzantinische Zeitschrift* 18 (1909) 1-13; 190-94.
- Dirking, A. **S. Basilii Magni de divitiis et paupertate sententiae quam habeant rationem cum veterum philosophorum doctrina.** Commentatio philologica. Münster, 1911.
- "Die Bedeutung des Wortes Apathie bei Basilius dem Grossen". *Theologische Quartalschrift* 134 (1954) 202-212.
- Dörries, H. **De Spiritu Sancto. Der Beitrag des Basilius zum Abschluss des Trinitarischen Dogmas.** Abhandl. der Akad. der Wiss. in Göttingen, Phil.-Hist. Kl., III, 39. Göttingen, 1956.
- Doresse, J. & Lanne, E. **Un témoin archaïque de la liturgie copte de s. Basile.** En annexe: B. Cappelle: **Les liturgies "basiliennes" et s. Basile.** Bibliothèque du Muséon 47. Louvain: Publications Universitaires et Institute Orientaliste, 1960.
- Drack, B. "Beschauliches und tätiges Leben bei Mönchtum nach der Lehre Basilius des Grossen". *Freib. Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 7 (1960) 297-309; 8 (1961) 92-108.
- Duchesne, L. **Early History of the Christian Church.** 3 vols. London: Murray, 1909-1924.
- Engberding, H. **Das Eucharistische Hochgebet der Basileios-liturgie.** Münster, 1931.
- "Die Verehrung des hl. Basilius des Grossen in der byzantinischen Liturgie". *Der christliche Osten in Vergangenheit und Gegenwart* 2 (1937) 16-22.
- Ernst, V. "Basilius des Grossen Verkehr mit den Occidentalen". *Zeitschrift für Katholische Theologie* 16 (1896) 626-664.
- Fialon, E. **Etude historique et littéraire sur s. Basile.** 2nd ed. Paris, 1869.
- Florovsky, G. "The Function of Tradition in the Ancient Church". *The Greek Orthodox Theological Review* 9 (1963) 181-200.

- Fox, M. M. **The Life and Times of St. Basil the Great as Revealed in his Works**. Patristic Studies 57. Washington, D.C., 1939.
- Gaudemet, J. **La formation du droit séculier et du droit de l'Eglise aux IV. et V. siècles**. Paris, 1957.
- Giet, S. **Les idées et l'action sociales de s. Basile**. Paris: J. Gabalda, 1941.
- **Sasime. Une méprise de s. Basile**. Paris: J. Gabalda, 1941.
- "S. Basile et les pouvoirs publics". **Le vie Spirituelle** 69 (1943) 349-360.
- "S. Basile et le concile de Constantinople de 360". **Journal of Theological Studies** 6 (1955) 94-99.
- Grandsire, A. "Nature et hypostases divines dans s. Basile". **Recherches de Science Religieuse** 13 (1923) 130-152.
- Gribomont, J. "Obéissance et Evangile selon s. Basile le Grand". **La Vie Spirituelle, Supplément** 21 (1952) 191-215.
- **Histoire du texte des Ascétiques de s. Basile**. Bibliothèque du Muséon 32. Louvain: Publications Universitaires, 1953.
- "Etudes suédoises et reclassement de la tradition manuscrite de s. Basile". **Muséon** 67 (1954) 5169.
- "L'exhortation au renoncement attribué a s. Basile". **Orientalia Christiana Periodica** 21 (1955) 375-398.
- "Le monachisme au IV. siècle en Asie Mineure: de Gangres au Messalianisme". **Studia Patristica** 2 (TU 64). Berlin, 1957, 400-416. See, however: "Le dossier des origines du Messalianisme". **Epéctasis. Mélanges Daniélou**. Paris: Beauchesne, 1972, pp. 611-625, esp. p. 624, n. 76 (Messalians and Eustathians are not the same).
- "Les Régles Morales de s. Basile et le Nouveau Testament". **Studia Patristica** 2 (TU 64). Berlin, 1957, 416-426.
- "Le renoncement au monde dans l'idéal ascétique de saint Basil". **Irénikon** 31 (1958) 282-307; 460-475.
- "Eustathe le Philosophe et les voyages du jeune Basile de Césarée". **Revue d'histoire ecclésiastique** 54 (1959) 115-124.
- "In tomos 29, 31, 32 Patrologiae graecae adnotationes". Turnhout: Brepols, 1959-1961.
- "Eustathe". **Dictionnaire de Spiritualité** (1961), 4: 1708-1712.
- "Saint Basile". **Théologie de la vie monastique**. Ligugé: Aubier 1961, pp. 99-113.
- "L'origénisme de saint Basile". **L'homme devant Dieu. Mélanges Henri de Lubac**. Paris, Aubier, 1963, 1: 281-294.
- "Le monachisme au sein de l'Eglise en Syrie et en Cappadoce". **Studia monastica** 7 (1965) 7-24.
- "Basil, saint". **New Catholic Encyclopedia**. New York: McGraw, 1966, 2: 143-146.
- "Le Panégyrique de la virginité, oeuvre de jeunesse de saint Grégoire de Nysse". **Revue d'ascétique et mystique** 43 (1967) 249-266.
- "Basilio". Pelliccia, G. & Rocca, G., eds. **Dizionario degli Istituti di Perfezione**. Rome: Edizioni Paoline, 1974, 1: 1101-1109.
- "Asceta"; "Ascetismo ecclesiale premonastico". **Ibid.** 915-917, 924-926.
- "Les succès littéraires des Pères grecs et les problèmes d'histoire des textes". **Sacris erudiri** 22 (1974-1975) 23-49.
- "Un aristocrate révolutionnaire, évêque et moine: Saint Basile". **Augustinianum** 17 (1977) 179-191.

- Gronau, C. **Poseidonius, eine Quelle für Basilius' Hexaemeron**. Braunschweig, 1912.
- **Poseidonius und die jüdisch-christliche Genesisexegese**. Leipzig, 1914.
- Grumel, V. "S. Basile et la siège apostolique". **Echos d'Orient** 21 (1922) 280-292.
- Guillén Preckler, F. "Basilio di Cappadocia e l'occidente. Ricerca storico-teologica". **Communio** 6 (1973) 5-32.
- Hanson, R. P. C. "Basile et la doctrine de la Tradition en relation avec le Saint-Esprit". **Verbum Caro** 88 (1968) 56-71.
- **Tradition in the Early Church**. London, 1962.
- Hauschild, W. D. **Basilius von Caesarea. Briefe**. Stuttgart: Hiersemann, 1973.
- Hausherr, I. "Les grands courants de la spiritualité orientale". **Orientalia Christiana Periodica** 1 (1935), pp. 129-132 (ascetic teaching of Basil).
- Hayes, W. M. **The Greek Manuscript Tradition of (Ps.) Basil's Adversus Eunomium, Books IV-V**. Leiden: Brill, 1972.
- Heising, A. "Der Hl. Geist und die Heiligung der Engel in der Pneumatologie des Basilius von Caesarea". **Zeitschrift für Katholische Theologie** 87, 3 (1965) 257-308.
- Hengsberg, W. **De ornatu rhetorico, quem Basilius Magnus in diversis homiliarum generibus adhibuit**. Bonn, 1957.
- Holl, K. **Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern**. Tübingen: Mohr, 1904.
- **Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon den Neuen Theologen**. Leipzig: Hinrichs, 1898.
- Hornus, J. M. "La divinité du Saint-Esprit comme condition du salut personnel selon Basile". **Verbum Caro** 89 (1968) 33-62.
- Humbertclaude, P. **La doctrine ascétique de s. Basile**. Paris: Beauchesne, 1932.
- Ivanka, E. von. **Hellenisches und Christliches im frühbyzantinischen Geistesleben**. Vienna, 1948.
- Jacks, L. W. **St. Basil and Greek Literature**. The Catholic University of America Patristic Studies 1. Washington, D.C., 1922.
- Jaeger, W. "Basilius und der Abschluss des trinitarischen Dogmas". **Theologische Literaturzeitung** 83 (1958) 255-58.
- Janin, R. **Saint Basile archevêque de Césarée et docteur de l'Eglise**. Paris, 1929.
- Jerphanion, G. de. "Histoires de s. Basile dans les peintures cappadociennes et dans les peintures romaines du Moyen Age". **Byzantion** 6, 2 (1931) 535-558.
- "Une nouvelle méthode en géographie historique? Dazmana-Dazimon?". **Orientalia Christiana Periodica** 2 (1936) 260-272; 491-496.
- Junod, E. "Remarques sur la composition de la Philocalie d'Origène par Basile de Césarée et Grégoire de Nazianze". **Revue d'Histoire et Philosophie Religieuse** 52, 2 (1973) 149-156.
- Kaesemann, E. **Essays on New Testament Themes**. London: SCM Press, 1964.
- Kelly, J. N. D. **Early Christian Doctrines**. London: Black, 1968.
- Kopecek, T. A. "Social Class of the Cappadocian Fathers". **Church History** 42 (1973) 453-466.
- Kranich, A. **Die Ascetik in ihrer dogmatischen Grundlage bei Basilius den Grossen**. Paderborn: Schöningh, 1896.
- **Der hl. Basilius in seiner Stellung zum "Filioque"**. Braunburger, 1882.
- Lafontaine, J. "Nouvelles notes cappadociennes". **Byzantion** 33 (1963) 121-183.

- Lagarde, A. "La confession dans s. Basile". *Revue d'histoire et de littérature religieuses* 8 (1922) 534-548.
- Lampe, G. W. H., ed. *A Greek Patristic Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1961-1965.
- Laube, A. *De litterarum Libanii et Basilii commercio*. Vratislava, 1913.
- Laun, F. "Die beiden Regeln des Basilius, ihre Echtheit und ihre Entstehung". *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 44 (1925) 1-61.
- Lavros, J. "Les idées anthropologiques et l'activité morale de s. Basile". Dipl. Lille, 1958.
- Lazatti, G. "Basilio di Cesarea insegnó retorica?". *Studi e materiali di storia delle religioni* 38 (1973) 284-292.
- Lèbe, L. "S. Basile et ses Règles Morales". *Revue Bénédictine* 75 (1965) 193-220.
- Lebon, J. "Le pseudo-Basile (Adversus Eunomium IV.V) est bien Didyme d'Alexandrie". *Le Muséon* 50 (1937) 61-83.
- "Le sort du consubstantiel nicéen". *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 48 (1953) 632-682.
- Lefort, L. T. "Les Constitutions Ascétiques". *Le Muséon* 69 (1956) 5-10.
- Leroy, J. "S. Théodore Studite". *Théologie de la vie monastique*. Aubier, 1961, pp. 423-436.
- "La vie quotidienne du moine studite". *Irénikon* 27 (1954) 21-50.
- Leggio, E. *L'ascetica di s. Basilio*. Turin, 1934.
- L'Huillier, P. "Les sources canoniques de s. Basile". *Messenger de l'Exarcat du Patriarche Russe en Europe Occidentale* 44 (1963) 210-217.
- Lietzmann, H. *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*. Tübingen, 1904.
- *History of the Early Church*. 4 vols. Cleveland, 1961.
- Loofs, F. *Eustathius von Sebaste und die Chronologie der Basiliusbrieve*. Halle: Niemeyer, 1898.
- Lossky, V. *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*. Paris: Aubier, 1944.
- Lubatschivskyj, M. J. "Des hl. Basilius liturgischer Kampf gegen den Arianismus. Ein Beitrag zur Textgeschichte der Basiliusliturgie". *Zeitschrift für Katholische Theologie* 66 (1942) 20-33.
- Maier, J. *Die Eucharistielehre der drei grossen Kappadozier*. Freiburg im Breisgau, 1915.
- Maas, P. "Der Briefwechsel zwischen Basileios und Libanios". *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften* (1912) 1112-1126.
- Markowski, H. "Zum Briefwechsel zwischen Basileios und Libanios". *Berliner Philologische Wochenschrift* (1913) 1150-1152.
- Mateos, J. "L'office monastique à la fin du IVe. siècle: Antioche, Palestine, Cappadoce". *Oriens Christianus* 47 (1963) 53-88.
- Melcher, R. *Der 8 Brief des hl. Basilius ein Werk des Evagrius Pontikus*. Münster, 1923.
- Morison, E. F. *St. Basil and his Rule. A Study in Early Monasticism*. Oxford: University Press, 1912.
- Moser, K. *Die Lehre des hl. Basilius über den Glauben*. Diss. Rome: Pontificia Università Gregoriana, 1940.
- Murphy, M. G. *St. Basil and Monasticism*. The Catholic Univ. of America Patristic Studies 25. Washington, D.C., 1930.
- Nagel, P. *Die Motivierung der Askese in der alten Kirche und der Ursprung der Mönchtum*. Berlin, 1966.

- Nager, F. **Die Trinitätslehre des hl. Basilius des Grossen**. Paderborn, 1912.
- Nothomb, D. M. "Charité et unité. Doctrine de s. Basile le Grand sur la charité envers le prochain". **Proche-Orient Chrétien** 4 (1954) 309-321; 5 (1955) 3-13.
- Otis, B. "Cappadocian Thought as a Coherent System". **Dumbarton Oaks Papers** 12 (1958) 95-124.
- Pargoire, J. "Basile de Césarée". **Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie** 2, 1 (1910) 501-510.
- Parys, M. van. "Quelques remarques à propos d'un texte controversé de s. Basile au concile de Florence". **Irénikon** 40 (1967) 6-14.
- Paverd, F. van de. "Die Quellen der kanonischen Briefe Basileios des Grossen". **Orientalia Christiana Periodica** 38 (1972) 5-63.
- Pekar, B. **St. Basil the Great. His Life and his Work**. New York: Good Shepherd Publications, 1963.
- Pelikan, J. **The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine**. 5 vols. Chicago: University Press, 1971.
- Pellegrino, M. "S. Basilio". **Enciclopedia Cattolica** 2 (1949) 971-978.
- Petit, D. "Emerveillement, prière et Esprit chez s. Basile le Grand": **Collectanea Cistercensia** 35 (1973) 81-108; 218-238.
- Pichler, T. **Das Fasten bei Basileios dem Grossen und die antiken Heidentum**. Innsbruck: Wagner, 1955.
- Pitt, W. E. "The Origin of the Anaphora of the Liturgy of St. Basil". **Journal of Ecclesiastical History** 12 (1961) 1-13.
- Prestige, G. L. **St. Basil the Great and Apollinaris of Laodicea**. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1956.
- Pruche, B. "Autour du Traité du Saint-Esprit de Basile de Césarée". **Recherches de Science Religieuse** 52 (1964) 204-232.
- Quasten, J. **Patrologia**. 2 vols. Biblioteca de Autores Cristianos 206 & 217. Madrid, 1961-1962.
- Raes, A. "L'authenticité de la liturgie byzantine de s. Basile". **Revue des Etudes Byzantines** 16 (1958) 158-161.
- Ramsay, W. M. **The Historical Geography of Asia Minor**. London, 1890; rpt. Amsterdam, 1962.
- "Basil of Caesarea". **The Expositor** 5, 3 (1896) 49-61.
- "Glycerius the Deacon", in **The Church in the Roman Empire before A. D. 170**. London, 1904, pp. 443-464.
- Reilly, G. F. **Imperium and Sacerdotium according to St. Basil the Great**. The Catholic Univ. of America Studies in Christian Antiquity 7. Washington, D.C., 1945.
- Rendina, S. **La contemplazione negli scritti di s. Basilio**. Diss. Rome, 1959.
- Richard, M. "Saint Basile et la mission du diacre Sabinus". **Analecta Bollandiana** 67 (1949) 170-202.
- Riedmatten, H. de. "La correspondance entre Basile de Césarée et Apollinaire de Laodicea". **Journal of Theological Studies** 7 (1956) 199-210; 8 (1957) 53-70.
- Ring, O. **Drei Homilien aus der Frühzeit Basilius d. Gr.** Paderborn, 1930.
- Ritter, A. M. **Charisma im Verständnis des Joannes Chrystomos und seiner Zeit: Ein Beitrag zur Erforschung des griechisch-orientalischen Ekklesiologie in der Fruehzeit der Reichskirche**. Goettingen: Ruprecht, 1972.

- Rivas, H. L. "El conocimiento analógico de Dios en los Santos Padres de Capadocia". *Revista Teológica del Plata* 8, 28-29 (1959) 68-74.
- Rivière, J. S. *Basile, évêque de Césarée*. Coll. "Les moralistes chrétiens: textes et commentaires". Paris: J. Gabalda, 1925.
- Roman, M. J. *The Flaming Pillar of Cappadocian Caesarea*. Rome, 1963.
- Rouillard, E. "La tradition MSS. des Homélie's diverses de s. Basile". *Studia Patristica* 3, 1 (TU 78). Berlin, 1961, 116-123.
- Rousseau, O. "La rencontre de s. Ephrem et de s. Basile". *L'Orient Syrien* 2, 3 (1957) 261-284; 3, 1 (1958) 73-90.
- Rudberg, S. Y. *Etudes sur la tradition manuscrite de s. Basile*. Lund, 1953.
- *L'Homélie de Basile de Césarée sur le mot: "Observe-toi toi même"*. Stockholm, 1962.
- Samaritani, A. "I sacramenti in s. Basilio di Cesarea". *Palestra del Clero* 36 (1957) 1123-1132.
- Scazzoso, P. *Reminiscenze della polis platonica nel cenobio di s. Basilio*. Milan, 1970.
- "L'umanesimo di s. Basilio". *Augustinianum* 12 (1972) 391-405.
- "S. Basilio e la Sacra Scrittura". *Aevum* 47 (1973) 210-224.
- "Introduzione alla ecclesiologia di s. Basilio". Milan, 1975.
- Schäffer, J. *Basilius des Gr. Beziehungen zum Abendlande*. Münster, 1907.
- Schemmel, F. "Basilius und die Schule von Caesarea". *Berliner Philologische Wochenschrift* 42 (1922) 62-624.
- Schewe, B. *Basilius der Grosse als Theologe*. Nijmegen, 1943.
- Scholl, E. *Die Lehre des hl. Basilius von der Gnade*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1881.
- Schwartz, E. "Zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts". *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 34 (1935) 129-213.
- Schweizer, E. *Church Order in the New Testament*. London: SCM Press, 1961.
- Shear, T. L. *The Influence of Plato on St. Basil*. Baltimore, 1906.
- Soell, G. "Die Mariologie der Kappadozier im Lichte der Dogmengeschichte". *Theologische Quartalschrift* 131 (1951) 163-188; 288-319; 426-457.
- Špidlik, T. *La sophiologie de s. Basile*. *Orientalia Christiana Analecta* 162. Rome: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1961.
- Stiernon, D. "Basilio il Grande". *Bibliotheca Sanctorum* 2 (1932) 910-944.
- Tamburino, P. "Osservazione sulla sezione cristologica della Hom. in Ps. XLIV di s. Basilio". *Rivista del Clero* 8 (1966) 229-239.
- Taylor, J. "St. Basil the Great and Pope St. Damasus". *Downside Review* 91 (1973) 186-203; 262-274.
- Tieck, W. A. *Basil of Caesarea and the Bible*. New York, 1953.
- Thornton, L. S. *The Common Life in the Body of Christ*. London, 1942.
- Tillemont, L. S. L. de. "S. Basile". *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, IX, (1703) 1-304; 628-691.
- Torrance, T. "Spiritus Creator". *Verbum Caro* 89 (1968) 63-85.
- Treucker, B. *Politische und sozialgeschichtliche Studien zu den Basilius. Briefen*. Bonn: Habelt, 1961.
- Van Molle, M. M. "Vie commune et obéissance d'après les institutions premiers de Pachome et Basile". *La vie spirituelle, Supplément* 23 (1970) 196-225.
- Veilleux, A. "The Abbatial Office in Cenobitic Life". *Monastic Studies* 6 (1968) 3-45.

- Venables, E. "Basil of Caesarea". **Dictionary of Christian Biography** 1 (1900) 282-297.
- "Eustathius of Sebaste". *Ibid.* 2, 383-387.
- Vischer, L. **Basilius der Grosse. Untersuchungen zu einem Kirchenvater des IV. Jahrhunderts.** Diss. Basel: Fr. Rheinhardt, 1953.
- "Das Problem der Freundschaft bei den Kirchenvätern". **Theologische Zeitschrift** 9 (1953) 173-200.
- Vööbus, A. **History of Ascetism in the Syrian Orient II** (CSCO 197), Louvain, 1960.
- Wawryk, B. B. **Doctrina s. Basilli Magni de inspiratione Sacrae Scripturae.** Diss. Rome, 1943.
- Wawryk, M. "Basiliani di S. Giosafat". Pelliccia, G. & Rocca, G., eds. **Dizionario degli Istituti di Perfezione.** Rome: Ed. Paoline, 1974, 1, 1082-1088.
- Way, A. C. **The Language and Style of the Letters of St. Basil.** The Catholic Univ. of America Patristic Studies 13. Washington, D.C., 1927.
- Weijenborg, R. **De authenticitate et sensu quarundam epistolarum S. Basilio Magno et Apollinario Laodiceno adscriptarum.** Rome, 1958/1959.
- Weiss, H. **Die grossen Kappadozier Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa als Exegeten.** Braunsberg: Martens, 1872.
- Winslow, D. F. "Christology and Exegesis in the Cappadocians". **Church History** 40 (1971) 389-396.
- Witting, J. **Des heiligen Basilius des Grossen geistliche Übungen auf der Bischofskonferenz von Dazimon 374-375, im Anschluss an Isaias 1.16.** Breslau, 1922.
- **Die Friedenspolitik des Papstes Damasus I. und der Ausgang der arianischen Streitigkeiten.** Breslau, 1912.
- Zucchetti, F. "Eustazio di Sebaste e Basilio di Cesarea". **Ricerche Religiose** 2 (1926) 17-22.

ПОКАЖЧИК ІМЕН І РЕЧЕЙ

Числа позначені "н" стосуються приміток

- АБУРГІЙ, урядовець, 29, 33, 41, 44, 47, 60.
АВЕРРОЙС, філософ, 63н.
АВІЧЕНА, філософ, 63н.
АВКСЕНТІЙ, єпископ, 45, 47, 84.
АВЛАВІЙ, 200.
АВРАМІЙ, єпископ, 46.
АЕТІЙ, єретик, 24.
АЗОВСЬКИЙ, М., артист, 184.
АМБРОСІЙ, єпископ, 45, 47.
АМФІЛОХІЙ ІКОНСЬКИЙ, єпи-
АНАХОРЕТ, 18н.; див. також
Еремітизм, Монашество.
скоп, 41, 43-45, 52-54, 79, 88.
АНДЖЕЛЕТТИ, П., артист, 103.
АНДРОНІК, полковник, 37.
АНКІРА, місто, 32.
АННЕСІ, місцевість, 22-25, 67-68,
84-85, 100, 119, 134.
АНОМЕЇ, секта, 25, 52,
АНТІМ, єпископ, 34, 37, 45, 68н.
АНТЮХ, пресвітер, 41-43.
АНТЮХІЙСЬКА СХИЗМА, 35, 49.
АНТЮХІЯ, місто, 23, 32, 46, 55,
90-91.
АНТПАТЕР, начальник, 40, 44.
АНТОНІЙ ЄТИПЕТСЬКИЙ, 16, 18н.,
69.
АНТОНІЙ ПЕЧЕРСЬКИЙ, 194.
АПОЛНАРІЙ ЛАОДКЕЙСЬКИЙ,
єпископ, 23, 24, 26, 45-46, 51, 56,
121, 125.
АПОЛОГІЯ ПРОТИ ЄВНОМІЯ,
вір, 27.
АРАМЕЯ, країна, 13.
АРГЕЙ, гора, 83, 98.
АРІЙ, єретик, 72.
АРІНТЕЙ, полковник, 44, 56-57.
АРИСТОТЕЛЬ, філософ, 63н., 146.
АРИЯНИ, секта, 32-33, 47-48, 52, 54,
72н., 163-165, 200.
АРИЯРФІЯ, околиця, 60.
АРКАДІЙ, єпископ, 31.
АРКАДІЙ, урядник, 26.
АСКЕТИЧНЕ ЖИТТЯ, нарис, 29;
див. також Еремітизм; Кінові-
тизм; Монашество; Спільнота;
Харизма.
АСХОЛІЙ, єпископ, 41, 43.
АТАНАСІЙ АНКІРСЬКИЙ, єпи-
скоп, 28, 32, його батько, 28.
АТАНАСІЙ ОЛЕКСАНДРІЙ-
СЬКИЙ, єпископ, 31-36, 38-39,
41, 48-49, 56, 193-194.
АТАРБІЙ, єпископ, 32, 46, 48.
АТЕНИ, місто, 23-24, 66-67, 119,
146.
АТОС, гора, 193-194.
АФРААТ, монах, 13.
АФРИКА, континент, 11.
БАГАТСТВА, 74, 76, 161-163.
БАТНИ, місто, 46.
БЕРЕЯ, місто, 50.
БІБЛІЯ, 143-144; і аскеза, 17, 122.
137, 145-150, 196, богонадхнен-
ність, 120-121; і послуж, 147-150;
пояснення, 25, 45, 53, 55, 57;
читання і роздумування, 25, 58,
69, 71,
БОБРИЦЬКИЙ, С., артист, 181.
БОЕТІЙ, мислитель, 63н.
БРАТЕРСТВО, 15.
БОСФОР, протока, 22.
БРАТСТВО, див. Спільнота.
ВАЛЕНС, імератор, 27-28, 32-34,
49, 111.
ВАЛЕНТИНІЯН, імператор, 27, 32.

- ВАЛЕРІАН, єпископ, 35, 58.
 ВАРСА, єпископ, 56.
 ВАРСАНУФ, монах, 174.
 ВАСИЛІЙ АНКІРАНСЬКИЙ, єпископ, 24, 199.
 ВАСИЛІЙ КЕСАРІЙСЬКИЙ, (ВЕЛИКИЙ), життя і твори, 22-61, вдача, 66, 68, з н.; здоров'я, 40, 42, 46-47, 50, 56; пресвітер, 27; єпископ, 29; смерть і культ, 61-62.
 ВАСИЛІЙ НЕОКЕСАРІЙСЬКИЙ, батько св. Василя, 22, 48, 65, 68.
 ВАСИЛІЙ СЕЛЕВСЬКИЙ, єпископ, 200.
 ВАСИЛІЙ, учень, 38.
 ВАСИЛІЯДА, "Нове місто", 34, 36-37, 44, 91, 162.
 ВАСИЛІАНСЬКИЙ ЧИН СВ. ЙОСАФАТА (ЧСВВ), 183, 190, 196-197 з н., 209.
 ВАСИЛЬ МАКЕДОНЕЦЬ, імператор, 110.
 ВЕЛИКИЙ АСКЕТИКОН, твір, 55, 87-117.
 ВЕНЕДИКТ, монах, 133, 194-195.
 ВЕСТОН, колегія ОО. Василян, 192.
 ВІЗАНТІЯ, імперія, 36.
 ВІКТОР, консул, 41.
 ВІКТОР, полковник, 41.
 ВІРА, і людське пізнання, 53.
 ВІРМЕНІЯ, країна, 34, 47, 62, 72н., 173.
 ВІТ, єпископ, 52.
 ВОЛОДИМИР ВЕЛИКИЙ, князь, 193-194.
 ВОСПОРІЙ, єпископ, 30, 55.
 ВРІСОН, 60.
 ГАРМАТІЙ, 58.
 ГЕЛЛАДІЙ, 37.
 ГЕЛЛАДІЙ, 58.
 ГЕНЕТЛІЙ, пресвітер, 51.
 ГЕРА, 58.
 ГЕРАКЛІД, 41.
 ГЕРМАН, патріарх, 176.
 ГЕРМОГЕН, єпископ, 72н.
 ГЕРОДОТ, історик, 84.
 ГЕСІХІЙ, 31, 33.
 ГІМЕРІЙ, магістер, 58.
 ГІПЕРЕХІЙ, 61.
 ГІТТИТИ, племя, 83.
 ГОЛУБІНСЬКИЙ, Е., історик, 193, 195.
 ГОМІЛІІ, автентичність і хронологія, 26-57; неавтентичні, 199-200; уклад, 88.
 ГОРСІЕСІУС, монах, 15.
 ГРАМОТИ, поручальні листи, 45.
 ГРИГОРІЙ НАЗІАНСЬКИЙ, єпископ, 22-25, 27-28, 33-34, 38, 61-62, 66-68, 85, 95-96, 113-114, 120-121, 134, 146, 200, його батько, 31, 45.
 ГРИГОРІЙ НІССІЙСЬКИЙ, єпископ, брат св. Василя, 22, 31, 34, 39, 50-52, 61-62, 69н., 78, 80-81, 114, 200.
 ГРИГОРІЙ ЧУДОТВОРЕЦЬ, єпископ 47-48, 64 з н.
 ГАЛАТІЯ, країна, 60.
 ГАЛЛІЯ, країна, 53-54.
 ГАНГРА, синод, 22, 72н., 73-78.
 ГЕТАСА, містечко, 30, 88.
 ГРОТТАФЕРАТА, монастир, образи св. Василя, 101-103, 105, 108,
 ДАМАС, папа, 28, 32-33, 49-50 53, 164.
 ДАЦІМОН, місто, 52.
 ДЕМОСТЕН, кучар, 33.
 ДЕМОСТЕН, намісник, 51, 53.
 ДИДИМ ОЛЕКСАНДРІЙСЬКИЙ, письменник, 199.
 ДИМИТРІЙ, єпископ, 17.
 ДИОНІСІЙ АРЕОПАГІТ, псевдо-, 63н., 176.
 ДИОНІСІЙ, єпископ, мощі, 47.
 ДИОНІСІЙ ОЛЕКСАНДРІЙСЬКИЙ, єпископ, 25.
 ДІВСТВО, 75-77, 114.
 ДІОДОР, пресвітер, 39-40.
 ДІТИ, виховання, 75.
 ДІЯНІЙ, єпископ, 23, 25-26, 55.
 ДОКЕТИ, секта, 55.
 ДОМЕНІКІНО, артист, 102.

- ДОМЕТИАН, родич св. Василя, 37.
 ДОРИ, місто, 52.
 ДОРОТЕЙ, 36.
 ДОРОТЕЙ, диякон, 35.
 ДОРОТЕЙ, монах, 174-175.
 ДОРОТЕЙ, пресвітер, 32, 50, 53.
 ДУХ СВЯТИЙ, 37-38, 80, див.
 також Одноістотність, Трійця,
 Харизма.
 ДУХОВЕНСТВО, вибір, 30, 32, 38,
 59.
- ЕВАГРІЙ ПОНТІЙСЬКИЙ, монах,
 114, 128-129, 174, 200.
 ЕВАГРІЙ, пресвітер, 40, 42.
 ЕВЕСИ, місто, 54.
 ЕВНОМІЙ, єретик, 27, 199-200.
 ЕВРОПА, континент, 83.
 ЕГЕЯ, місто, 54.
 ЕДЕССА, місто, 12, 56.
 ЕДМОНТОН, місто, церква св.
 Василя, 191.
 ЕКЗЕМПЦІЯ, 196-197 з н.
 ЕЛПІДІЙ, 31.
 ЕЛПІДІЙ, 33.
 ЕЛПІДІЙ, 52.
 ЕЛПІДІЙ, єпископ, 48.
 ЕММЕЛІЯ, мати св. Василя, 22,
 24, 32, 68н.
 ЕНКРАТИТИ, секта, 12-13, 143, див.
 також Мессаліяни.
 ЕПФАНИЙ, єпископ 55, 81.
 ЕРЕМІТИЗМ, 11-12, 16, 18н., 157-172.
- ЄВГЕНІЙ, монах, 40.
 ЄВЛАНКІЙ, 48.
 ЄВМАТІЙ, 44.
 ЄВПАТРІЙ, 42.
 ЄВПСИХІЙ, мученик, 43, 54.
 ЄВСЕВІЙ ЕМЕСЬКИЙ, єпископ,
 200.
 ЄВСЕВІЙ, єпископ, 26-28, 114.
 ЄВСЕВІЙ НІКОМЕДІЙСЬКИЙ,
 єпископ, 72н.
 ЄВСЕВІЙ САМОСАТСЬКИЙ, єпи-
 скоп, 28-29, 31-32, 37, 39-40, 42,
 44-46, 53, 83.
 ЄВСЕВІЙ, чтець, 46.
 ЄВСТАТІЙ, диякон, 42.
- ЄВСТАТІЙ ЕДЕСЬКИЙ, єпископ,
 79.
 ЄВСТАТІЙ, єпископ, 44.
 ЄВСТАТІЙ, лікар, 41.
 ЄВСТАТІЙ, монах, 115н.
 ЄВСТАТІЙ, перекладач, 200.
 ЄВСТАХІЙ СЕВАСТІЙСЬКИЙ,
 єпископ, 18, 22-23, 28, 33-34,
 38-41, 46-47, 50-51, 54, 56, 62-63,
 65, 67-68, 70, 72 з н., 79, 84, 88,
 95, 120, 123, 125, 136-137.
 ЄВСТАТІЯНИ, аскети, 53, 73-78,
 121-122, 144-145.
 ЄВСТОХІЙ, 33.
 ЄВТЕМІЙ, письменник, 81.
 ЄВФРОНІЙ, єпископ, 47, 51-52.
 ЄВХАРИСТІЯ, 74-75, 78, 168-170;
 дні причащення, 36.
 ЄВХИТИ, див. Мессаліяни.
 ЄГИПЕТ, країна, 11, 18, 23, 36, 40,
 56, 70-71, 82, 174.
 ЄПІСКОП, і монашество, 18-19.
 ЄПТИМІЙ, твір, 91.
 ЄРЕТИКИ, і аскетичне життя, 19.
 ЄРОНІМ СТРИДОНСЬКИЙ, пи-
 сьменник, 36н., 116.
 ЄРУСАЛИМСЬКА ГРОМАДА,
 15-16, 141, 161.
 ЄФРЕМ СІРІЙСЬКИЙ, письмен-
 ник, 13, 81.
- ЖІНКИ, звичаї, 74-76.
- ЗАПОВІДІ Божі, 82, 136, 154,
 158-160.
 ЗЕВЖИЦОВИЦІ, церква з образом
 св. Йосафата, 187.
 ЗОЙЛ, 46.
 ЗОЛОЧІВ, фелон з образом св.
 Василя, 178.
- ІВАН, юнак, 26.
 ІВАН ДАМАСКІН, письменник,
 81.
 ІВОРА, місцевість, 59.
 ІЖЕЛІЯ, 61.
 ІКОНІЯ, місто, 40-41, 43, 52.
 ІКОНОВОРСТВО, єресь, 176.

ІЛАРІЙ, єпископ, 52.
 ІЛІРІКУМ, місто, 35.
 ІПЛЯ, начальник, 36-37, 55.
 ІНОКЕНТІЙ ІТАЛІЄЦЬ, аскет, 129.
 ІРІС, річка, 67, 85, 95, 99-100.
 ІСАВРИ, місто, 45.
 ІТАЛІЯ, країна, 53-54, 114, 194, 196.

ІОВІН, єпископ, 38-39.
 ІОВІАН, імператор, 26-27.

КАЇН, біблійна постать, 55.
 КАЛЯРІ, місто, 49.
 КАЛЛІСТЕН, урядовець, 33.
 КАНДИДІАН, урядовець, 24.
 КАНОНИ церковні, 44, 47, 50.
 КАНОНІКИ, Богупосвячені
 дівиці, 30.
 КАППАДОКІЯ, країна, 11, 16, 18,
 22, 28-29, 33-34, 36-37, 43, 47, 62,
 79, 83-84, 173; підсоння, 28, 31,
 46, 83-84.
 КАППАРОНІ, С., артист, 105, 108.
 КАПРАЛІ, містечко, 60.
 КАРРИ, місто, 52.
 КАССІАН, Іван, письменник, 18н.,
 69н., 82нн., 116.
 КАТИХЕТИЧНІ ШКОЛИ, 12.
 КЕЛЕСІРІЯ країна, 23.
 КЕСАРІЙ, брат Григорія Назіянсь-
 кого, 28-29.
 КЕСАРІЯ, 36, 87н.
 КЕСАРІЯ, місто, 22-23, 28-29, 32-36,
 40, 42, 46-48, 54, 61-62, 66, 68,
 83-84, 89-91, 98, 116, 146, 162.
 КИЇВ, Печерська Лавра, руїни,
 185.
 КИЇВ, храм св Софії, образ св.
 Василя, 106.
 КИРИЛО, єпископ, 45.
 КИРІЯК, 38.
 КІЛІКІЯ, країна, 83.
 КІНОВІТИЗМ, 11-12; див. також
 Спільнота, Харизма.
 КЛИМ ОЛЕКСАНДРІЙСЬКИЙ,
 письменник, 17-18, 200.
 КНИГА ПРО СТУПЕНІ, твір 13, 80.
 КОГУТ, М., ЧСВВ., отець, 26н.
 КОЙНОНІЯ, 15 з н., 16, 18; див.

також Причастя, Спільнота,
 Харизма.
 КОЛОНІЯ, місто, 47, 51-52.
 КОНСТАНС, імператор, 22-23.
 КОНСТАНТИНОПІЛЬ, місто,
 22-23, 62, 66, 176, 194, собор, 24,
 174.
 КОНСТАНЦІЙ, імператор, 22-23.
 КОСТЯНТИН, імператор, 22.
 КРИТА, острів, 83.
 КУНЦЕВИЧ, Йосафат, ЧСВВ.,
 священомученик, образ, 187.
 КУПРАНЕЦЬ, О., о. д-р, 209.

ЛАВРА, монаше скупчення, 174,
 193.
 ЛАМЕХ, біблійна постать, 55.
 ЛАОДИКІЯ, місто, 52.
 ЛЕОНТИЙ, софіст, 27.
 ЛИСТИ, св. Василя, автентичність
 і хронологія, 23-61; неавтен-
 тичність, 200; уклад, 88.
 ЛИСЯТИЧІ, місто, образ св. Васи-
 лія, 180.
 ЛІВАНІЙ АНТІОХІЙСЬКИЙ,
 софіст, 28, 83.
 ЛІВЕРІЙ, папа, 28, 72н.
 ЛІВІЯ, країна, 31.
 ЛІКІЯ, країна, 50.
 ЛУЖНИЦЬКИЙ, Г., автор, 194-196,
 з нн.
 ЛЮБОВ, 43, 138н., 140, 144, 166-167,
 169.
 ЛЮДИНА, соціальна істота, 82.
 ЛЮЦИПЕР, єпископ, 49.
 ЛЬВІВ, музей, образ св. Василя,
 179.

МАГН, юнак, 59.
 МАГНЕНІЯН, 43.
 МАГНІЯН, 61.
 МАГУЗЕІ, секта, 55.
 МАЗАКА, стара назва Кесарії,
 116.
 МАКАРІЙ, юнак, 26.
 МАКАРІЙ ЄГИПЕТСЬКИЙ, ПСЕВ-
 ДО, 79, 81.
 МАКРИНА МОЛОДША, сестра
 св. Василя, 22, 24, 68н., 69.

- МАКРИНА СТАРША**, бабуня св. Василя, 22, 48, 64, 119, 146.
МАКСИМ, 60.
МАКСИМ, префект, 41.
МАКСИМ, схолястик, 58.
МАКСИМ, філософ, 25.
МАЛА АЗІЯ, континент, 34, 62, 65, 82, 84, 87-88, 148.
МАЛИЙ АСКЕТИКОН, твір, 27; автентичність, 87-117, порівняння з **Великим Аскетиконом**, 201-204.
МАЛЬОВАНИЙ, Б., ЧСВВ., отець, 209.
МАНАСТИР, дивись **Спільнота**.
МАНАСТИР, ставропигіальний, 175-176.
МАНІХЕЇЗМ, ересь, 77н.
МАРІЯ, Пречиста Діва, 55.
МАРКЕЛ АНКІРАНСЬКИЙ, єпископ, 32, 56.
МАРТИНІАН, службовець, 33.
МАРЦІОН, еретик, 34.
МЕЛАНІЯ, вдовиця, 114.
МЕЛЕТІЙ АНТІОХІЙСЬКИЙ, єпископ, 30, 32, 35-37, 45-46, 49-50, 55-56, 70-71, 87н., 136.
МЕСОПОТАМІЯ, країна, 23, 49.
МЕССАЛІЯНИ, 78-82, 121-122, 144-145, 149.
МИСЬКІВ, П., ЧСВВ., отець, 209.
МИХАІЛ, монах, 194.
МІЛЯН, місто, 47.
МОДЕСТ, префект, 33, 37, 58.
МОЛИТВА, 139.
МОНАХ, 12н., 54-55.
МОНАШЕСТВО, 11, 18, і н., іліоритичне, і св. Письмо, 77; форми, 69н.; і Церква, 77.
МОРАЛЬНІ ПРАВИЛА, твір, 42, 121, 135-137, 140.
МУСОНІЙ, єпископ, 32.
МУЧЕНИК, пам'ять, 76; див. також **Євпсихій**.
НАВЕРНЕННЯ, 70н., 146-147.
НАВКРАТІЙ, софіст і аскет, брат св. Василя, 23-24.
НАРИС АСКЕТИКИ, збірка, 90-93.
НАСТАВНИК, 137-139, 141-145; див. також **Провідник**.
НАСТОЯТЕЛЬ, 16, 18; див. **Наставник**, **Провідник**.
НЕВІЛЬНИКИ, 74-75, 78.
НЕКТАРІЙ, багатир, 24, 59.
НЕОКЕСАРІЯ, місто, 31-32, 46-48, 50, 64-65, 67, 99; синод, 72н.
НЕПОСЛУХ, див. **Сваволя**.
НІКЕЯ, місто, 28; собор і віровизнання, 24, 30-31, 37-38, 42, 48-49, 55, 72н., 137н., 163.
НІКОПОЛЬ, місто, 34, 39, 45, 51-54.
НІЛЬ СОРСЬКИЙ, монах, 148.
НІССА, місто, 34, 45.
ОВРУЧІ, місто, церква св. Василя, 177.
ОДНОІСТОТНІСТЬ (гр. "гомооузїон"), 24, 30, 137н., 165.
ОДЯГ, 75-76.
ОЛЕКСАНДРІЯ, місто, 17-18, 23, 32, 40, 56, 70-72.
ОЛЕКСІЙ, патріарх, 194-195.
ОЛИВНА ГОРА, монастир, 55, 114, 129, 174.
ОЛІМПІЙ, 24, 26, 46, 48.
ОЛІМПІЙ, єпископ, 55.
ОНИСИМ, невільник, 78.
ОРИГЕН, 26.
ОРИГЕН ОЛЕКСАНДРІЙСЬКИЙ, письменник, 17, 25, 55, 64н., 114, 121.
ОСТРОГЕНА, країна, 12.
ОТРЕЙ, 44.
ПАВЛІН, єпископ, 49-50, 56.
ПЕТРО ТЕВАІСЬКИЙ, монах, 16.
ПАЛЕМОН, монах, 14н., 15.
ПАЛЕРМО, місто, мозаїка св. Василя, 112.
ПАЛЕСТИНА, країна, 23, 56, 70-71, 174-175.
ПАЛЛАДІЙ, монах, 55, 59, 129.
ПАЛЛАДІЯ, родичка св. Василя, 40.
ПАНТЕН, учитель, 17.
ПАРЕГОРІЙ, пресвітер, 30.
ПАРИЖ, місто, образ св. Василя, 110.

- ПАРНАС, місто, 32.
 ПАСІНІК, лікар, 61.
 ПАТРИКІЙ, 61.
 ПАТРИЛО, І, ЧСВВ., о. д-р, 209.
 ПАТРОФІЛ єпископ, 54, 65.
 ПАФЛАГОНІЯ, країна, 62, 173.
 ПАХОМІЙ ЄГИПЕТСЬКИЙ, монах,
 11, 13-16, 18, 141-145.
 ПЕКАР, А., ЧСВВ., о. д-р, 209.
 ПЕЛАГІЙ, єпископ, 52.
 ПЕРГАМІЙ, 30.
 ПЕРРАС, місто, 38.
 ПЕРСІЯ, країна, 18, 23, 70.
 ПЕТРО ЛОМБАРДО, мислитель,
 63н.
 ПЕТРО ОЛЕКСАНДРІЙСЬКИЙ,
 єпископ, 39, 56.
 ПЕТРО, пресвітер, 32.
 ПЕТРО СЕВАСТІЙСЬКИЙ, єпи-
 скоп, брат св. Василя, 22, 50,
 173.
 ПИМОН, єпископ, 45.
 ПИМОНІЙ, єпископ, 38.
 ПИОНІЙ, пресвітер, 39.
 ПИСЬМО, СВЯТЕ, див. Біблія.
 ПІНЕТУМ, місцевість, 115.
 ПЛАТОН, філософ, 40, 146.
 ПЛОТІН, філософ, 25.
 ПНЕВМАТОМАХИ, секта, 34, 40,
 42, 72н.
 ПОВЗДЕРЖНІСТЬ, 12; див.
 Енкратизм.
 ПОДАТКИ, 36-37, 40, 58, 60.
 ПОДРУЖЖЯ, 73, 75-77.
 ПОКЛИКАННЯ, 41, 70н., 138н.,
 151-152, 58, 56; див. також
 Харизма.
 ПОНТ, країна, 18, 22-24, 49-51, 62,
 64-65, 67, 70, 72-73, 79, 82, 84-85,
 88, 90-91, 96, 100, 114, 119, 173.
 ПОСЛУХ, 17, 141-145; і св. Пи-
 сьмо, 147-50.
 ПРАЦЯ, 80-82, 139.
 ПРИСТРАСТЬ, 80.
 ПРИСЯГИ, церковні, 36.
 ПРИЧАСТЯ (гр. "койнонія"),
 151-156.
 ПРО СВЯТОГО ДУХА, твір, 34,
 44, 52, 88,
 ПРОВІДНИК, 11, 15, 18, 148, 150.
 ПРОКЛ КОНСТАНТИНОПІЛЬСЬ-
 КИЙ, письменник, 200.
 ПРОТИ ЄВНОМІЯ, твір, див.
 Апологія проти Євномія.
 ПУСТЕЛЬНИК, див. Еремітизм,
 Монашество.
 РИМ, місто, 28, 32, 35, 40, 42, 50,
 53, 72н., 184, 190, базилика св.
 Петра, і св. Марії Ангельської,
 образ св. Василя, 111; церква
 свв. Сергія і Вахха, образ св.
 Василя, 104.
 РИЧЛАРК, Є., ЧСВВ., отець, 209.
 РУТСЬКИЙ, Йосип Велямин,
 ЧСВВ., митрополит, 186, 197.
 РУФІН АКВІЛЕТАНСЬКИЙ,
 письменник, 77, 93, 114-116, 128,
 174, 200-201.
 САВА, монах, 174-175.
 САВА, мученик, мощі, 43.
 САВЕЛІАНІЗМ, ересь, 25, 48,
 49, 51.
 САВИН, дякон, 35.
 САЗИМА, містечко, 34, 66.
 САМОСАТИ, місто, 29, 38, 42, 44.
 САМОТА, і душевний спокій, 25.
 САНКТИССІМУС, пресвітер, 45,
 52-53.
 САТАЛИ, місто, 38, 45.
 СВАВОЛЯ, 142-143.
 СЕВАСТІЯ, місто, 40, 60, 62, 72н.
 СЕВЕР АНТІОХІЙСЬКИЙ, єпископ,
 87н.
 СЕЛЕВКІЯ, синод і віровизнання,
 24-25.
 СИМЕОН МЕТАФРАСТ, письмен-
 ник, 200.
 СИМЕОН, пророк, 55.
 СИМОНІЯ, 24-30.
 СИМПІЙ, єпископ, 45.
 СИМПЛІКІЯ, вдовиця, 38.
 СИРІЯ, країна, 11, 13-14, 16, 18, 23,
 40, 52, 70-71, 130.
 СІДЕ, синод, 79, 81.
 СИЦИЛІЯ, острів, 194.
 СКІТІЯ, країна, 41, 43.

- СКОРУПІСЬКИЙ, В., магістер, 209.
 СЛОВО, писане, 59, 61.
 СЛУЖБА, 151-156.
 СОЗОМЕН, історик, 62-63, 65,
 72-73н., 82, 174.
 СОЗОПОЛІ, місто, 55.
 СОКРАТ, історик, 129.
 СОКРАТ, філософ, 65н.
 СОРАН, полковник, 41, 43.
 СОФІСТ, 65н.
 СОФРОНІЙ, єпископ, 43.
 СОФРОНІЙ, магістер, 29, 33, 37,
 44-45, 58.
 СОФРОНІЙ, учень, 38.
 СОЮЗ, Сини й доньки, аскети,
 13-14, 18.
 СПІЛЬНЕ ЖИТТЯ, 17, 59.
 СПІЛЬНОТА, аскетична, 137-140,
 142, 157-172.
 СТАРЕЦЬ (гр. "пресвітерос"), 17.
 СТОІКИ, філософи, 136, 162.
 СТУДІОН, руїни царгородського
 монастра, 182.
 СТУДІОС, консуль, 176.
 СУБЛЕЙРАС, П., артист, 111.
 СУЛПІЦІЙ, 60.
 СЯНОКІ, місто, музей, іконасв.
 Василя, 109.

 ТАВРИ, місцевість, 37.
 ТАРСИ, місто, 29, 37-38.
 ТВОРИ СВ. ВАСИЛІЯ, автентич-
 ність і хронологія, 21-61; неав-
 тентичність, 199-200; українські
 переклади, 158-159, 197.
 ТЕОГНІС, монах, 174.
 ТЕОДОР, монах, 15.
 ТЕОДОР СТУДИТ, реформатор
 монашества, 176, 193.
 ТЕОДОРА, дівця, 43.
 ТЕОДОРІТ, єпископ, 81.
 ТЕОДОСІЙ, монах, 174-175.
 ТЕОДОСІЙ ПЕЧЕРСЬКИЙ, рефор-
 матор монашества, 184, 194-196.
 ТЕОДОТ, єпископ Береї, 44.
 ТЕОДОТ, єпископ Нікополя, 34,
 37-39, 45н., 51, 53.
 ТЕОФІЛЬ, єпископ, 54.
 ТЕРАСІЙ, начальник, 33.
 ТЕРЕНТІЙ, урядник, 38, 49.
 ТЕРТУЛІАН, письменник, 84.
 ТЕССАЛОНІКІ, 41, 43.
 ТИМОТЕЙ, письменник, 81.
 ТИМОФІЙ, хорєпископ, 59.
 ТІЯНА, місто, 28, 33-34, 37.
 ТОМА АКВІНАТСЬКИЙ, мисли-
 тель, 63.
 ТОМАССІ, С., артист, 101.
 ТРАДИЦІЯ, 150.
 ТРАКІЯ, країна, 44.
 ТРАЯН, урядник, 41.
 ТРІЙЦЯ ПРЕСВЯТА, 38, 49.
 ТРИТЕІЗМ, ересь, 49.
 ТУРЕЧЧИНА, країна, 22, 62н., 83.

 УВОЗСТВО, 12, 75, 160-163.
 УЖГОРОД, місто, монастир ОО.
 Василян, 189.
 УКРАЇНА-РУСЬ, монашество,
 193-197.
 УРАЛ, гори, 83.
 УРВІКІЙ, монах, 38, 55.
 УРСЕЙ, абат, 115.

 ФАВСТ, єпископ, 45.
 ФАЛЕРІЙ, 61.
 ФАНАРЕЯ, долина, 99.
 ФАРГАМ, місто, 37.
 ФЕДИНЯК, С., ЧСВВ., о. д-р, пере-
 кладач, 26н., 68н., 85н., 96нн.,
 113нн., 164, 168., 200н.
 ФИЛИМОН, пан, 78.
 ФЕСТ, юнак, 59.
 ФІЛАРГІЙ, 61.
 ФІЛОКАЛІЯ, антологія, 25, 121.
 ФІЛОН ОЛЕКСАНДРІЙСЬКИЙ,
 письменник, 45.
 ФІРМІН, 38.
 ФОТІЙ, патріярх, 116-117.
 ФРАНЦІЯ, країна, 82.
 ФРІЗОНІОС, П., артист, 110.
 ФРОНТО, єпископ, 53-54.

 ХАЛКІ, місто, 50.
 ХАРИЗМА, 17, 70н., 138-140,
 149-172, 196; див. також Покли-
 кання; Хрищення.
 ХІЛОН, аскет, 200.

- ХОРЕПИСКОПИ, 29-30, 40, 59.
 ХРИСТОС, 24-25, 55, 165; і аскетич-
 не життя, 12, 14, 137-138.
 ЦЕНТРАЛІЗАЦІЯ, 196-197н.
 ЦЕРКВА, 18, 140; авторитет, 76-77;
 богослуження, 74-76; будування,
 152-156; єдність, 31-32, 34-35, 37,
 39, 42, 45, 47-48, 59, 53-56, 61, 136,
 163-164; Помісна і аскетичний
 рух, 11-14, 137-138, 145; стан, 35,
 42-43, 53-54; харизматичне тіло,
 150-172; Христове тіло, 153.
 ЧЕКАРІНІ, І., артист, 104.
 ЧЕПІЛЬ, Й., ЧСВВ., отець, перекла-
 дач, 26н.
 ЧИН, 196-197н.
 ШЕПТИЦЬКИЙ, А., ЧСВВ., митро-
 полит, перекладач, 26, 91н.,
 130н., 139н., 158-159, 188, 197н.,
 199-200н.
 ШУЧИНКА, місто, образ св. Ва-
 лія, 107.
 ЮДЕО-ХРИСТІЯНСТВО, і аске-
 тичне життя, 12-13.
 ЮЛІТА, вдовиця, 37.
 ЮЛЯН ВІДСТУПНИК, імператор,
 23, 25-26.
 ЮРІЙ, єпископ, 55.
 ЮСТИНІАН, імператор, 87н.,
 117, 175.
 ЯКИМИШИН, С., ЧСВВ., отець, 209.
-
- AMAND DE MEDIETA, E., 57н., 141,
 157, 159, 161.
 AUBINEAU, M., 79н.
 БЕСК, Е., 13-14.
 ВАСНТ, Н., 15н.
 BERNARDI, J., 13н.
 BOON, A., 15н, 18.
 CHADWICK, H., 15н., 18.
 CHADWICK, O., 63н.
 CLARKE, W.K.L., 160, 175-176, 193,
 204.
 COURTONNE, Y., 22н.
 CROUZEL, H., 17.
 DANIELOU, J., 78.
 DEHNHARD, H., 25.
 DOERRIES, H., 79, 81, 174.
 DORESSE, J. & E. LANNE, 200.
 DUCHESNE, L., 67н.
 ESBROECK, M., van, 57.
 FEDWICK, P.J., 21н.
 FLOROVSKY, G., 150н.
 GALIETI, A., 197н.
 GARNIER, J., 92н.
 GIET, S., 66н., 68., 163.
 GRIBOMONT, J., 12-14, 27н., 42н.,
 57н., 68н., 77, 79, 89, 92н., 128,
 130, 134-136, 141, 143, 147ff.,
 193н., 197н.
 HARNACK, A., 84.
 HAUSHERR, I., 139н.
 HEFELE, K.J. & H. LECLERCQ, 73н.
 HENDRIKS, O., 14.
 HOERNER, H., 57н.
 JANIN, R., 194н.
 KAESEMANN, E., 151-153.
 KMOSKO, M., 13н.
 LAUN, F., 128, 130.
 LEBE, L., 134.
 LEFORT, L.T., 15н., 16н.
 LEROY, J., 176н., 194н.
 MARAN, P., 42н., 68н.
 MOLLE, M.M. van, 141-145.
 MORISON, F., 126.
 ŠPIDLIK, T., 147ff., 161.
 STIERNON, D., 62н.
 THORNTON, L.S., 151н.
 TILLEMONT, L.S.L., 134.
 VEILLEUX, A., 11, 13, 15н., 16н.
 VISCHER, L., 66н.
 VÖÖBUS, A., 12-14.
 WAWRYK, M., 197н.

З М І С Т

Від Видавництва	7
Уживані скорочення	9
Вступний розділ: Початок спільного аскетичного життя в Церкві	11
1. Первісний енкратизм	12
2. Сини й доньки союзу	13
3. Пахомієві кіновії	14
4. Міські й пустельницькі школи духовости	16
Закінчення	18
Розділ I: Святий Василій Великий і його доба	21
1. Життя й хронологія писань Василя	21
2. Наставлення Василя до аскетичного руху ..	62
3. Василій — аскетом	64
4. Історичне тло Василієвої реформи	72
а) Євстатіяни	72
б) Мессаліяни або євхити	78
5. Підсоння Каппадокії й Понту	82
Розділ II: Свідчення про правдивість Василієвого <i>Аскетикону</i>	87
1. Схоліони або дописки	89
2. Передмова до <i>Нарису Аскетики</i>	91
3. Передмова до <i>Малого Аскетикону</i>	93
4. Листи святого Василя	95
5. Свідоцтво давніших письменників	96
Розділ III: Історичний розвиток Василієвого <i>Аскетикону</i> ..	119
1. Обставини постановня <i>Аскетикону</i>	119
2. Дві редакції Василієвого <i>Аскетикону</i>	125
3. <i>Малий Аскетикон</i>	127
4. <i>Великий Аскетикон</i>	137
5. <i>Моральні правила</i>	133
6. Розвиток аскетичного життя в Василя	137
Розділ IV: Характеристичні риси Василієвої аскези	141
1. Поняття настоятельства й послуху в Пахомія та Василя	141
Кінцеві підсумки	144
2. Святий Василій і святе Письмо	145

	а) Св. Письмо — одиноке правило спільноти	141
	б) "Послуж і євангелія в Василя"	147
	3. Василієва аскетична спільнота й харизми ...	150
Розділ V:	Василієва спільнота як харизматичне Христове тіло	157
	1. Всестороння спільність усіх приватних послостей	161
	2. Духовна одність у Христі всіх членів спільноти	163
	3. Христос центром усього аскетичного подвигу	165
	4. Аскети це члени Христові, а кіновія — манастир це тіло Христове	167
	5. Життя в Св. Дусі: Василієва спільнота й харизми	170
Закінчення:	Доля Василієвого ідеалу аскетичного життя на Сході	173
Додаток I:	Неавтентичні твори Василя	199
Додаток II:	Порівняння між <i>Малим</i> і <i>Великим Аскетиконом</i>	201
Резюме	205
Післяслово	209
Бібліографія	211
Показчик речей і імен	221
Зміст	229

