

DOI: 10.18721/JHSS.8115

УДК 271-9

АСКЕТИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ В ХРИСТИАНСТВЕ ДО ПОЯВЛЕНИЯ МОНАШЕСТВА

П.А. Корпачев

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова,
Москва, Российская Федерация

В статье рассматриваются зарождение и развитие аскетической традиции в христианстве I–III вв. Актуальность исследования заключается в том, что в последние два десятилетия неуклонно возрастает интерес научного сообщества к раннему периоду христианства и постепенно сменяются акценты в его изучении. История христианского аскетизма первых веков еще ждет своего написания, однако уже сейчас ясно, что традиционные подходы к ней должны быть переосмыслены. Аскетика данного периода не является лишь подготовительным этапом к монашеской традиции, ее развитие происходит поэтапно, и перед современным религиоведением встает задача не только описать характерные особенности отдельных этапов ее эволюции, но и раскрыть внутренние закономерности перехода от апостольской аскетики к подвигу мучеников II в. и мистико-созерцательной традиции века последующего. Методология статьи опирается на традиции отечественного религиоведения, в качестве основных выступают: сравнительно-исторический подход к религиям, компартивистская методология в исследовании взаимоотношения частей канона и их толкований, типологический метод в исследовании ключевых понятий аскетического богословия, а также обращение к герменевтической методологии в толковании текстов первоисточников. На протяжении трех первых столетий были сформулированы, развиты и практически воплощены основные положения христианской аскетики, которые впоследствии стали основанием развитой монашеской традиции. Аскетическое богословие апостолов отличается мягкостью предписаний, разработанной аксиологией подвига, акцентированием внимания на жизни общины. Для II и III вв. на первый план выходит задача осмысления отдельных видов подвига: молитвы, поста, нестяжательства, девства, мученичества, а также утверждение интегральной роли аскетизма в учении о христианском совершенстве. Последнее, наряду с прекращением гонений и ростом числа христиан, и сделало, по-видимому, возможным появление монашества. В раннем аскетическом богословии, вопреки общепринятому в XX в. мнению, аскетизм понимается как сущностное свойство христианства, утверждаются общеприменимость и обязательность аскетических норм для каждого члена общины. Материалы статьи представляют практическую ценность при подготовке к созданию целостной истории раннехристианского аскетизма, опирающейся на производимую в современном религиоведении переоценку как места аскезы в жизни христианской общины, так и самобытности аскетического богословия II и III вв. в контексте опиравшейся на него в процессе своего формирования монашеской традиции.

Ключевые слова: аскетизм; раннее христианство; монашество; мученичество; девство

Ссылка при цитировании: Корпачев П.А. Аскетическая традиция в христианстве до появления монашества // Научно-технические ведомости СПбГПУ. Гуманитарные и общественные науки. 2017. Т. 8, № 1. С. 126–133. DOI: 10.18721/JHSS.8115

CHRISTIAN ASCETIC TRADITION PRIOR TO THE EMERGENCE OF MONASTICISM

P.A. Korpachev

Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russian Federation

The article addresses the genesis and development of the ascetic tradition in the from the first to the third century of Christianity. The applicability of this study consists in the steadily increasing interest in Early Christianity among religious scholars and the ongoing gradual shift in the emphasis of their work. History of asceticism of the first centuries is yet to be written, however, it is already clear that scholars need to re-frame the traditional approaches in order to fully cover its gradual development. Thus, the history of early ascetic thought and deeds shall be viewed less as an antecedent to monasticism and more as a sequential evolution from apostolic asceticism to martyrdom tradition and mysticism of Alexandrian fathers. The methodology of the article is based on the tradition of Russian religious studies, the main methods are the comparative approach to history of religions and relations between parts of the Christian canon and their interpretation, the typological method in analysis of the key concepts of ascetic theology and the hermeneutical method in reading of the sources. Conclusion: During the first three centuries, the main ideas of the Christian ascetics, which later became the basis for monastic tradition, had been articulated, developed and practically tested. The distinctive features of the apostolic ascetic theology are soft limitations, a developed axiology of asceticism and the life of community as the point of focus. In the 2nd and 3rd centuries, the interpretation of individual acts of faith, such as fasting, non-possessiveness, celibacy and martyrdom, becomes central along with the affirmation of the integral role of asceticism in the teachings on Christian perfection. The latter, as well as the end of the persecution of Christians and their growth in numbers, made possible the emergence of monasticism. Contrary to the generally accepted opinion in the 20th century, asceticism is understood in early ascetic theology as an essential property of Christianity, with ascetic standards established to be generally applicable and obligatory for each member of the community. The article can be valuable for the forthcoming creation of a comprehensive history of Early Christian asceticism, which would be based on re-evaluating the traditional approach to asceticism's place in Christian societies and the distinctive character of ascetic thought in the 2nd-3rd centuries in modern religious studies.

Keywords: asceticism; early christianity; monasticism; martyrdom; celibacy

Citation: P.A. Korpachev, Christian ascetic tradition prior to the emergence of monasticism, St. Petersburg State Polytechnical University Journal. Humanities and Social Sciences, 8 (1) (2017) 126–133. DOI: 10.18721/JHSS.8115

Историю христианского аскетизма долгое время было принято начинать с IV в. — века появления и стремительного развития монашества. При этом предшествовавшим трем столетиям обычно отводилась роль некоего подготовительного этапа, в рамках которого разрабатывались «пролегомены» к христианскому аскетическому богословию. Задача написания истории аскетизма I–III вв. до сих пор ожидает решения и, будучи подчиненной цели

комплексного исследования раннего христианства, не может не вызывать широкой дискуссии о путях своего решения в научном сообществе. Конец XX и начало XXI в. отмечены в западном религиоведении переоценкой роли раннего периода христианства в развитии аскетического богословия и значительным ростом интереса к исследованию аскетики первых трех веков. Во многом это связано с выработанными в 1980-х гг. новыми подходами к определению

аскетизма и изменениями в методологии исследований, итогом продолжительных дискуссий по поводу которых стало издание целого ряда сборников и коллективных монографий, посвященных раннехристианской аскетике¹. Однако об аскетической традиции первых трех веков христианства можно говорить и вне подобного переосмысления методов или традиционного подхода к определению ключевых терминов. О раннехристианском аскетизме писали как в дореволюционной России, так и за рубежом, и в заслугу современным исследователям можно поставить в первую очередь то, что аскетическая традиция первых трех веков впервые стала предметом отдельного изучения в ее оригинальной самостоятельности, а не только в отношении к аскетизму IV в. и последующей истории монашества.

Наиболее распространенным в современном религиоведении подходом к определению аскетизма является так называемый деятельностный подход, предложенный Р. Валантасисом: аскетизм — это «деятельность в рамках господствующей социальной среды, направленная на открытие новой субъективности, иных социальных отношений и альтернативной символической вселенной» [1, с. 797]. Деятельностный подход расширяет контекст, в котором рассматривается ранняя аскетика, узаконивает стремление многих исследователей к поиску параллелей между христианским и внехристианским пониманием подвига, вовлекает в работу представителей смежных дисциплин (истории, культурологии, археологии и т. д.), придавая ей по-настоящему междисциплинарный характер, однако вместе с тем имеет и обратную сторону. Для многих современных религиоведов, занимающихся аскетизмом, радикальное расширение круга относящихся к аскетизму явлений влечет за собой уход от комплексного

рассмотрения феномена и концентрацию на его отдельных, частных моментах².

Религиозный и культурный контекст, в котором формировалось и развивалось аскетическое учение ранней Церкви, включает в себя иудейские, греческие, римские и даже манихейские источники, причем его активное влияние на христианскую аскетику отмечается некоторыми исследователями даже на этапе зарождения монашества [2, с. 49]. Безусловно, в Ветхом Завете есть как фрагменты, которые могут быть интерпретированы в аскетическом ключе, так и описание практик, подпадающих под «широкое» определение аскетического поведения, принятое в современном западном религиоведении: это такие практики, как служение при скинии, назорейство, состояние «сынов» или «ликков пророческих», а также нищета, отшельничество и пост, по крайней мере у некоторых пророков. Примерами деятельного исполнения аскетически истолкованного учения иудаизма являются ессеи и терапевты, причем если у ессеев основной акцент делался на строгом следовании Закону, а безбрачие и нестяжательство принимались в качестве временных, а не пожизненных подвигов, то терапевты «чтут Бога и служат Ему в совершенной чистоте» [3, II, 17.3] и их жизнь напоминает знакомым с монашеской традицией христианским писателям жизнь христианских иноков [Там же, II, 17.24]. По сохранившимся свидетельствам, терапевты селились в труднодоступных местах, мужчины и женщины жили отдельно, придерживаясь правил строгого воздержания, а большую часть дня они посвящали чтению и истолкованию Священного Писания.

Существовавший в ветхозаветных текстах потенциал для их аскетической интерпретации, а соответственно и влияние иудейской традиции на христианскую аскетику не стоит, однако, переоценивать. Многими современными исследователями

¹Например: *Asceticism and Exegesis in Early Christianity* / ed. by Hans-Ulrich Weidemann. Göttingen, 2013; *Asceticism and the New Testament* / ed. by Leif E. Vaage, Vincent L. Wimbush. N. Y.; L.: Routledge, 1999; *Asceticism* / V.L. Wimbush & R. Valantasis, eds. N. Y.: Oxford Univ. Press, 1998; *Ascetic Behavior in Graeco-Roman Antiquity: A Sourcebook*. Minneapolis: Fortress, 1990; *Harpham G. The Ascetic Imperative in Culture and Criticism*. Chicago: University of Chicago Press, 1992, и др.

²Часто, к примеру, исследование девства бывает замещено исследованием положения женщины в общине, вместо учения о воздержании в пище и посте в фокусе изучения оказываются диетические предпочтения (см.: *McGowan A. Ascetic Eucharists: Food and Drink in Early Christian Ritual Meals*. Oxford: Clarendon Press, 1999; *Elm S. Virgins of God: The Making of Asceticism in Late Antiquity*. Oxford: Clarendon Press, 1994).

дователями подчеркивается скорее смягчающая роль иудаизма, в котором аскетизм никогда не понимался как единственный или наиболее надежный путь к совершенству, а нравственное богословие, обращенное к широким массам, было и вовсе «анти-аскетическим», причем некоторые подтверждения постепенному возрастанию «строгости» христианского аскетизма по мере отдаления христианства от иудаизма можно найти и в сравнении новозаветных текстов с текстами II и III вв. [4, с. 129]. Что же касается иных религиозных традиций, в первую очередь языческих, а также этического учения некоторых античных философских школ, то, несмотря на желание многих исследователей максимально расширить контекст рассмотрения аскетики первых веков, следует признать, что их влияние становится хоть сколько-нибудь ощутимым лишь в III в., в период становления мистико-созерцательной традиции в христианском аскетизме, о которой в дальнейшем будет сказано более подробно.

Основания раннехристианской аскетики заложены в апостольский век авторами новозаветного корпуса Посланий, причем наибольшую ценность для изучения аскетических аспектов нравственного богословия апостолов представляют Послания ап. Павла (особенно Рим. и I Кор.), ап. Петра и ап. Иакова. Собственно глагол ἀσκέειν (в форме ἀσκήω) встречается в Новом Завете лишь однажды (в Деян. 24:16), и в тексте гораздо чаще употребляются его синонимы: γυμνάζειν (упражняться), ἀγωνίζεσθαι (бороться), ἐλαγώνιζεσθαι (вновь вступать в борьбу), ἀθλεῖν (бороться, состязаться). Прямую параллель между подвигом нравственного самосовершенствования и упражнениями атлета проводит ап. Павел (в I Кор. 9:24–27), причем там же звучит и ставший впоследствии одним из центральных мотивов аскетики призыв к «усмирению и порабощению» тела (9:27). Опираясь на дошедшие до нас в тексте Евангелий (Мк. 8:34–35; Мф. 16:24–25; Лк. 9:23–24 и др.), а ап. Павлу скорее всего известные в устной передаче высказывания Христа, можно сказать, что в аскетике апостольского века большое значение имеет мотив последования или подражания Христу, которое означает прежде всего готовность разделить Его судьбу и страдания (I Кор. 4:16, 11:1; Флп. 2:5, 3:17; 2 Фес. 3:7; Евр. 12:2).

Основной целью подвига, по учению апостолов, является не только последование распятому Спасителю, но и в первую очередь соединение с Ним в результате победы над «ветхим человеком» (Еф. 4:22), для нее и требуется та духовная борьба, в которой упражняется христианин. Образ жизни «ветхого человека» — это «жизнь по плоти» (Рим. 8:12–13), ей противопоставляется «рабство Христу». Ключевыми характеристиками такой жизни являются «постоянство в добром деле» (Рим. 2:7–8), «духом умерщвление дел плотских» (Рим. 8:13) и «смерть для греха» (Гал. 2:19–20) — состояние, в котором сознание человека, как бы воскресшего от прежней жизни, окончательно очищается от греховных желаний: «уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2:20).

Несмотря на встречающиеся в тексте Посланий резкие суждения относительно греховности человека и необходимости умереть для греха, одной из характерных особенностей наиболее раннего этапа развития аскетизма всё же является сравнительная мягкость практических предписаний, соединенная со значительным вниманием к жизни общины. Не отдельный человек или группа людей, но христианская община как общение святых противоположна миру, поскольку она от Бога, и «мир не слушает ее» (1 Ин. 4:4–6). Поэтому и цель аскетизма состоит во взаимном спасении христиан (1 Кор. 10:33) — общего тела Церкви, по отношению к которому каждый подвизающийся является членом (Кол. 1:24). Ап. Павел иногда даже вынужден предостерегать своих адресатов от излишнего увлечения аскетизмом: молодым вдовицам он советует вступать в брак и рождать детей (1 Тим. 5:14), своего ученика Тимофея просит отойти от скудной диеты «ради желудка» (1 Тим. 5:23) и не скитаться без крова, но оставаться в Эфесе (1 Тим. 1:3).

В целом аскетическое учение апостольского века нельзя назвать целостной системой, и одной из проблем, возникающих при исследовании его влияния на аскетику последующих веков, является восприятие Учителями Церкви канона Нового Завета как цельного источника, когерентность которого обусловлена его богодухновенным происхождением. При таком подходе к первоисточнику цитата из ап. Павла легко подкреплялась цитированием Евангелий, а смысловые расхождения при буквальном ис-

толковании лишь приглашали к истолкованию аллегорическому. Поэтому неудивительно, что «ранние христианские авторы были способны находить аскетическое значение даже в наименее подходящих пассажах Писания» [4, с. 152].

В аскетической традиции II и III вв., всё еще остающейся «мирской», т. е., как и новозаветная аскетика, не предписывающей подвизающемуся удалению от мира, появляются черты, которые позволяют говорить о ней не просто как о переходном этапе между учением апостолов и монашеством, но и как о самостоятельном феномене. Во-первых, в трудах церковных писателей все чаще встречаются свидетельства об аскетическом поведении членов общины (о нестяжательстве, девстве, пребывании в молитве, посте и т. п.), причем часто эти проявления аскезы становятся примером для всех христиан; во-вторых, во II в. христианство сталкивается с гонениями, появляются мученики и мученичество как форма аскезы; в-третьих, христианская аскетика обращается к античному философскому наследию, что приводит к появлению «созерцательно-мистического» направления в аскетизме, основными представителями которого стали Климент Александрийский и Ориген и которое, хотя и соединившись в учении последнего с традиционной «практической» аскетикой, прочно вошло с тех пор в аскетическое учение Церкви.

Можно предположить, что с самых ранних пор среди христиан были те, кто выделялся из общего ряда ревностью к служению или безразличием к бытовым благам. Отцы Церкви II-III вв. уже различали «аскетов» и «анакхоретов»: первые упражнялись в добродетели, оставаясь в обществе, а последние уходили в пустыню [5, с. VIII]. Климент Александрийский проводит схожее различие между «избранными» и «избраннейшими из избранных», стоявшими в церкви на особом месте и причащавшимися особым образом. На протяжении нескольких столетий большинство подвижников, впрочем, оставались в общине, и в этом одно из существенных отличий аскетизма трех первых веков от последующей традиции монашества. Лишь с обретением христианством статуса сначала равноправной с другими вероисповеданиями, а затем и государственной религии, а следовательно, как прекращением гонений, так и ростом числа христиан в аскетическом богосло-

вии начинает отчетливо проследиваться мотив оставления мира, его забвения в пользу полного сосредоточения на Божественном.

Сохранилось не так уж много свидетельств об основных видах подвига христиан II и III вв. Пребыванием в молитве прославились Иаков Праведный и Анна Пророчица, которая, по сообщению блаж. Иеронима, «в молитве и постах служила Господу до самой старости» («Письмо к Деметриаде. О хранении девства»), за что называлась «ἀσκήτρια εἰλαβεστάτη» [6, X, 19]. Высокое значение поста было закреплено в 51 Апостольском правиле, где епископу предписывался пост ради подвига воздержания (οὐ δὲ ἄσκησιν). Нестяжанием отличались еп. Серапион, пожертвовавший Церкви при посвящении свое имение, о чем свидетельствуют блаж. Иероним в «Книге о знаменитых мужах», Петр и Асклепий Подвижники, пресвитер Памфил. Девству, по совету ап. Павла (1 Кор. 7), посвятил своих детей пресвитер Николай. К концу I – началу II в. относятся свидетельства о девстве в посланиях св. Игнатия Богоносца (к Поликарпу, гл. 5; к смирнякам, гл. 13), окружные послания к девственницам Климента Римского. Он же, говоря о долготерпении и кротости (1 Клим. 13:2), обращается к словам Христа (Мф. 5:7, 6:14–15, 7:1–2 и Лк. 6:31, 36:8), пользуясь, очевидно, записанными или устно передаваемыми изречениями, имевшимися в Римской общине.

Отдельно следует сказать о привлеченных во II и III вв. наибольшее внимание христианских богословов подвигах девства и мученичества. Теоретическое обоснование идеала девства (1 Кор. 7) стоит отметить в качестве одного из проявлений оригинальности и новизны аскезы III в. по сравнению с апостольской [7, с. 65]. Епифаний и Иероним сообщают об окружных посланиях к девственницам св. Климента [8, с. 48], что свидетельствует о распространенности безбрачия уже к концу I – началу II в. Иустин Философ пишет о 60–70-летних, живущих с юности в девстве. У церковных писателей первых веков было убеждение, что девство является христианским открытием и Перводевственником выступает Спаситель: св. Киприан Карфагенский пишет, что мир должен был созреть, чтобы вместить этот подвиг, св. Мефодий Патарский связывал безбрачие с воплощением Слова и соединением со Христом, видя свидетельство этому

в схожести слов *παρθενεία* (девство) и *παρθεία* (обожение) [8, с. 62]. Будучи одной из самых высоко ценимых форм аскетизма, девство не трактуется большинством церковных писателей II и III вв. как некоторая самостоятельная добродетель, и под «истинным девством» у Мефодия Олимпийского понимается «девство сердца, воздержание всех чувств и способностей ума и души» [9, I.1], а девственная чистота, соединяемая с мудростью, есть «высший идеал человеческой жизни». В целом же характерные для Мефодия идея недостаточности для подвижника лишь одного подвига, требование совокупного совершенства дают основание некоторым исследователям назвать именно «Пир десяти дев» сочинением, обозначившим границу между аскетизмом первых трех веков и монашеством [7, с. 76].

Мученичество как особая, наиболее почитаемая форма аскетизма стало свидетельством о вере и вместе предтечей аскетизма IV в. Невозможно переоценить значение мученичества в становлении монашества, ставшего, по выражению С.М. Зарина, его «добровольной формой» [5, с. 664] и впервые, по-видимому во время гонений Деция, остро поставившего перед христианской общиной вопрос о принципиальной возможности спасения в миру. Готовность к жертве собственной жизнью во имя Христа требовала не только личного мужества и твердости в вере, но и привычки переносить тяготы, отсутствия привязанности к чему-либо в мире. В «Пастыре» Герма христианин сравнивается со странником в чужом городе, который должен всегда быть готов к изгнанию. В целом мученичество стало толчком к переосмыслению аскетического идеала, утверждением роли аскезы как упражнения во всех добродетелях, требующего от христианина максимальной самоотдачи.

Отдельно следует рассмотреть понимание аскетизма крупнейшими мыслителями Александрийской школы — Климентом и Оригеном. Именно в их творениях становится заметно влияние античной философской традиции, как в отношении терминологии, так и в собственно богословских положениях. Усвоение «философского аскетизма» [7, с. 80] греков и римлян (в первую очередь учения стоиков) приводит к появлению у Климента образа «церковного гностика» и приданию традиционному аскетиз-

му «весьма практичной и городской» [10, с. 30] роли. Последнее стало возможным благодаря отсутствию у Климента системы аскетического богословия как таковой. Аскеза для него — это в первую очередь исполнение евангельских заповедей, а аскетическое преуспевание напрямую связано не с «умерщвлением плоти», но с возрастанием веры, высшей ступенью которой выступает «ведение» — «гнозис». Уподобление человека Богу, достигаемое на высшей ступени богопознания, предполагает соединение нравственного и интеллектуального совершенства, достижение христианином апатии, понимаемой здесь очень сходно с учением стоиков. Аскеза зависит от мистического постижения Бога, а ее целью является обожение человека, достижение им истинного знания — вот основная мысль Климента.

Ориген, принимавший в целом такой подход к аскетизму, также подчеркивал единство знания и веры. Именно их единство позволяет человеку преодолеть сопротивление греховной природы. Однако требование веры накладывает на христианина и обязательство праведной жизни, образец которой был дан Христом. Конечная цель подвига — восстановление изначальной природы, обновление и уподобление тому Образу, по которому человек сотворен. Успех в аскетическом подвиге невозможен, по Оригену, без помощи свыше, которая позволила бы преодолеть сопротивление враждебных сил. Жизнь христианина, таким образом, представляет собой непрерывную «духовную брань» — «анабасис», т. е. восхождение к Богу, необходимым условием которого является «катабасис» — божественное снисхождение.

Нельзя сказать, впрочем, что для александрийских дидаскалов мистико-созерцательное в аскетизме было важнее, чем его «практическая» сторона. Ориген много внимания уделял как вопросам богопознания, так и рассмотрению, к примеру, подвига мученичества, посвятил ему особое сочинение — «Увещевание к мученичеству» — и подтвердил впоследствии экзистенциальную серьезность сделанных выводов личным примером.

Завершая рассмотрение аскетизма трех первых веков, стоит отметить, что было бы неверным говорить, будто в аскетике до IV в. есть отдельные проявления подвига, но отсутствует «комплексный подход» к аскетизму как упраж-

нению во всех христианских добродетелях. Подобное целостное понимание аскезы характерно уже для Отцов III в., целым рядом сочинений которых был подготовлен переход к монашеству в IV в. В целом же на протяжении трех первых столетий были сформулированы, развиты и практически воплощены основные положения христианской аскетики, ставшие впоследствии основанием монашеской традиции.

Наряду с описанием христианских добродетелей и путей их достижения, в аскетическом богословии первых трех веков проводилась и мысль об аскетизме как сущностном свойстве христианства, общеприменимости и обязательности аскетических норм для каждого члена общины, а также говорилось о специальных правилах для общин живущих вместе аскетов (дев). Свое наиболее яркое выражение эта мысль нашла в богословском обосновании феномена

мученичества, ставшего к III в. высшей формой подвига. Во многом именно благодаря мученичеству, а точнее отказу от него части христиан, появилось анахоретство — явление, совершенно не характерное для аскетизма I в.

В целом следует отметить, что аскетизм I — начала IV в. является феноменом намного более сложным, чем просто предтеча монашеской традиции. Несмотря на нехватку источников, в его развитии можно выделить несколько этапов, на каждом из которых систематизированные воззрения Учителей Церкви на природу подвига и его место в жизни отдельного христианина и христианской общины предстают перед исследователем как самостоятельная и во многом самодостаточная система. Изучение ее может дать ответы на многие вопросы в отношении как общей истории Церкви, так и развития аскетизма.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. **Valantasis R.** Constructions of Power in Asceticism // J. of the American Academy of Religion. 1995. No. 63. Pp. 786–804.
2. **Asceticism and the New Testament** / ed. by Leif E. Vaage, Vincent L. Wimbush. N. Y.; L.: Routledge, 1999. 457 p.
3. **Евсевий Памфил.** Церковная история. М.: Изд-во Православного Свято-Тихоновского богословского ин-та, 2016. 446 с.
4. **Clark Elizabeth A.** Reading Renunciation: Asceticism and Scripture in Early Christianity. Princeton: Princeton Univ. Press, 1999. 437 p.
5. **Зарин С.М.** Аскетизм по православно-христианскому учению. СПб., 1907. 722 с.

6. **Кирилл Иерусалимский.** Поучения огласительные и тайноводственные. М.: Синодальная б-ка, 1991. 366 с.
7. **Сидоров А.И.** Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. М.: Православный паломник, 1998. 545 с.
8. **Пономарёв П.П.** Догматические основы христианского аскетизма по творениям восточных писателей-аскетов IV века. Казань, 1899. 222 с.
9. **Мефодий Патарский.** Пир десяти дев. М., 1996. 128 с.
10. **Monks, Hermits and the Ascetic Tradition** / ed. by W.J. Sheils. Oxford, 1985. 560 p.

КОРПАЧЕВ Петр Александрович — Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова; korpacheva@gmail.com

Статья поступила в редакцию 21.10.2016 г., принята к публикации 28.02.2017 г.

REFERENCES

- [1] R. Valantasis, Constructions of Power in Asceticism, Journal of the American Academy of Religion, 63 (1995) 786–804.
- [2] Asceticism and the New Testament, ed. by Leif E. Vaage, Vincent L. Wimbush, Routledge, New York, London, 1999.

- [3] Yevseyiy Pamfil, Tserkovnaya istoriya [Church History], Pravoslavnyy Svyato-Tikhonovskiy Bogoslovskiy institut Publ., Moscow, 2016.
- [4] A. Clark Elizabeth, Reading Renunciation: Asceticism and Scripture in Early Christianity, Princeton University Press, Princeton, 1999.

[5] S.M. Zarin, *Asketizm po pravoslavno-khristianskomu ucheniyu* [Asceticism according to the Orthodox Christian teachings], St. Petersburg, 1907.

[6] Kirill Ierusalimskiy, *Poucheniya oglasitel'nyye i taynovodstvennyye* [Catechetical Lectures], Sinodal'naya biblioteka Publ., Moscow, 1991.

[7] A.I. Sidorov, *Drevnekhristianskiy asketizm i zarozhdeniye monashstva* [Early Christian asceticism and the emergence of monasticism], Pravoslavnyy palomnik, Moscow, 1998.

[8] P.P. Ponomarev, *Dogmatische osnovy khristianskogo asketizma po tvorenyam vostochnykh pisateley-asketov IV veka* [Dogmatic basis of Christian asceticism according to the 4th century eastern ascetic writers], Kazan, 1899.

[9] Mefodiy Patarskiy, *Pir desyati dev* [Banquet of the Ten Virgins], Moscow, 1996.

[10] *Monks, Hermits and the Ascetic Tradition*, ed. by W.J. Sheils, Oxford, 1985.

KORPACHEV Petr A. — Lomonosov Moscow State University; korpachevpa@gmail.com

Received 21.10.2016, accepted 28.02.2017.

© Санкт-Петербургский политехнический университет Петра Великого, 2017