

«ПРАКТИК» І «ГНОСТИК» ЄВАГРІЯ ПОНТІЙСЬКОГО

У доробку представлено український переклад творів Євагрія Понтійського «Практик» і «Гностик», які є першими працями цього автора, перекладеними українською мовою. Переклад супроводжує розширений вступ, у якому подано огляд життя Євагрія, його творчої спадщини та особливостей його богослов'я, а також розглянуто питання контроверсійності постаті автора у візантійському богослов'ї: з одного боку, його вплив на монашу духовну традицію як на Сході, так і на Заході величезний, а з іншого боку, він зазнав остракізму за свою прихильність до богословських ідей Оригена. Відповідно, аскетичні твори Євагрія збереглися завдяки атрибуції до інших авторів, а філософсько-умоглядні дійшли до нас лише в сирійських перекладах. Представлених тут «Практика» і «Гностика» можна віднести до морально-аскетичних творів, які збереглися у грецькому оригіналі. Вони творять трилогію з ще одним твором – «Гностичними главами», який є філософським і містить деякі теологумени Євагрія, а тому зберігся лише в сирійській версії. «Практик», «Гностик» та «Гностичні глави» слід розглядати як такі, що приблизно співвідносяться із трьома щаблями духовного зростання: аскетичною практикою, природним спогляданням і богослов'ям. Перекладені тут тексти є основоположними для східнохристиянської монашої духовності й можуть бути путівниками не лише для монахів, а й для мирян.

Ключові слова: Євагрій Понтійський, «Практик», «Гностик», «Гностичні глави», богопізнання, аскеза, раннє монашество, безпристрасність, оригенізм.

КОНТЕКСТ НАПИСАННЯ ТА РЕЦЕПЦІЯ ТВОРІВ ЄВАГРІЯ ПОНТІЙСЬКОГО «ПРАКТИК» І «ГНОСТИК»

Життєвий шлях і творчість Євагрія

Євагрій Понтійський – видатний монах-богослов, який уперше записав і систематизував аскетичну доктрину й духовність єгипетських отців пустелі, що вже певний час розвивалася до нього, але передавалася усно через розмови між монахами про різні виміри їхнього життя та через особисті

зустрічі духовного отця з учнем. Мудрість пустелі передавалася через «слова», які старець промовляв до своїх чад, таким чином скріплюючи їхні серця наукою, що відповідає тій чи іншій їхній потребі. Євагрій також був духовним отцем, який передав свій духовний досвід наступним поколінням у «словах» і численних творах, які він записував для тих, котрі не мали можливості спілкуватися з ним особисто¹. Коли на початку 1950-х років дослідники почали відкривати для себе постать Євагрія, стало зрозуміло, що його вплив на всю сирійську, візантійську та західну духовну літературу і становлення монашества є ключовим, і немає, мабуть, жодного духовного автора після Євагрія, котрий у певний спосіб не завдячував би йому якимось елементом свого вчення. Через Йоана Касіяна Євагрій вплинув на бенедиктинську монашу традицію, а завдяки великому поширенню його творів у монашому середовищі Палестини вагомо вплинув на сирійську традицію, про що буде мова далі.

Євагрій – надзвичайно багатогранний автор. Джоел Кальвесмакі й Робін Дарлінг Янг зазначають, що нерідко в дослідженнях щодо Євагрія та його спадщини мають місце дві крайності: 1) визнавати Євагрія авторитетним монашим наставником; 2) редукувати його постать до «єретика, якого засудили на V Вселенському соборі» або ж, навпаки, заперечувати факт неоднозначності його спекулятивного вчення, що повертає нас до першого варіанту². Вони наголошують, що такі підходи позбавляють нас можливості цілісно поглянути на Євагрія як християнського мислителя.

Перш за все, Євагрій не був монахом у типовому розумінні цього слова. Він радше провадив життя християнського філософа на зразок Плотіна в Римі, Ямбліха в Сирії чи Іпатії в Александрії. Зрештою, монастирі Руфіна й Меланії на Оливній горі в Палестині більше нагадували філософський гурток, аніж кеновію з уставом і чіткою системою управління. Заснування монастирів на зразок пахоміанської федерації, поширення монашества

¹ Жанр апофтегм – коротких висловів отців пустелі чи історій-бувальщин із життя отців – був надзвичайно популярним у монаших середовищах. Пітер Браун зазначає: «Вислови» ознаменували появу унікального нового жанру, що нагадував притчі й народну мудрість» (P. Brown. *The World of Late Antiquity: AD 150–750*. New York 1971, с. 100). В апофтегмах містяться вислови єгипетських отців IV–V ст., однак, найправдоподібніше, вони були укладені в Палестині у V ст. Див.: W. Harmless. *Desert Christians: An Introduction to the Literature of Early Monasticism*. New York 2004, с. 171. Спершу ці стислі історії та вислови передавалися усно, подібно як слова Христа, що їх євангелісти згодом уклали в цілісні твори. Цей жанр був популярний і в пізніших часах, прикладом чого можуть бути численні патерики та вибірки, від V ст. й аж до «Щирих розповідей прочанина своєму духовному отцеві». Євагрій фактично заснував жанр «глав», якому притаманні короткі й надзвичайно глибокі вислови, що синтезували духовні прозріння автора й вимагали контемплативного читання.

² J. Kalvesmaki, R. D. Young. Introduction // *Evagrius and His Legacy* / ред. J. Kalvesmaki, R. D. Young. Notre Dame 2016, с. 2.

у формі, близькій до сучасної, а також антропоморфітська суперечка привели до зникнення такого філософського способу життя, тому Євагрій виявився дещо чужим за духом для монашества V ст.³ З іншого боку, стиль життя християнського гностика, що сягає коренями етосу Климента Александрійського, виявився менш придатним для формації єпископів, а тому його практикували передовсім аскети, серед яких і Євагрій.

Про життя Євагрія маємо дуже уривчасті свідчення. Нелегко точно відтворити події його життя, адже, як відомо, через певні оригеністичні нотки в його вченні пам'ять про нього та його твори намагалися затерти. Відразу після Євагрієвої смерті розгорілася перша суперечка навколо вчення Оригена, що активно поширювалося в монастирях Палестини та Єгипту. На той момент вона точилася навколо питання образу Божого в людині, антропоморфних властивостей Бога й алегоричного трактування Писання. Співівся головно між Єронімом Стридонським, раніше ревним дослідником Оригена, і Руфіном Аквілейським, а також був пов'язаний із заграваннями патріарха Александрійського то з монахами-оригеністами, то з монахами, котрих перші зневажливо називали «антропоморфітами». Ця суперечка ніяк не зачепила Євагрія – він помер рівно за рік до її початку, у 399 р. Попри гоніння Теофіла Александрійського на «Високих братів», доктрина самого Євагрія на той час не була предметом спорів⁴. Натомість друга оригеністична контрверсія розгорілася суто навколо оригенівських доктрин про передіснування душ, їхнього «падіння», яке стало причиною створення матеріального світу, а також учення про апокатастазу – можливе повернення до Бога всього створеного, включаючи навіть демонів і диявола. Ці Оригенові вчення було засуджено на V Вселенському соборі, тому контрверсійні твори самого Оригена та послідовників учення про передіснування душ підлягали знищенню. Єдиним більш-менш вичерпним джерелом біографії Євагрія є твір його учня Палладія Гелленопольського «Лавсаїк» (*Historia Lausiaca*)⁵. Критичні видання свідчать про те, що рукопис перейшов через

³ Kalvesmaki, Young. Introduction, с. 2–6.

⁴ A. Guillaumont. *Les six centuries des "Kephalaia gnostica" d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'origenisme chez les Grecs et chez les Syriens*. Paris 1959, с. 48.

⁵ Див.: С. Butler. *Lausiaca History of Palladius*. Cambridge 1904. Деякі дослідники висловлюють серйозну підозру, що твір не дійшов до нас у первісному вигляді: G. Bunge. *Ewagriusz z Pontu – mistrz życia duchowego*. Kraków 2006, с. 178. Антуан Гійомон і Катберт Батлер також висловлюють сумніви в повній історичній достовірності «Лавсаїка» через численні редакції (A. Guillaumont. *Un philosophe au désert: Evagre le Pontique*. Paris 2004, с. 15; Butler. *Lausiaca History of Palladius*, с. 6–10). У своєму вступі до критичного видання твору Палладія Батлер подає історію редакцій «Лавсаїка». Він виділяє три латинські переклади, один із яких є спотвореною редакцією, а двом іншим відповідають грецькі оригінали, коротший і довший, котрі містяться в низці рукописів. Також він зауважує, що частина твору *Historia Monachorum in Aegypto*, раніше приписуваного Руфіну, присутня в довший грекомовній версії «Лавсаїка».

багато рук, до того ж не завжди доброзичливих до Євагрія. Багато важливих фактів та імен губляться в численних різночитаннях.

Інше грекомовне джерело, «Життя Євагрія», збереглося лише фрагментарно, натомість повна його версія існує в коптському перекладі V ст. Крім того, грецька версія зазнала явно тенденційних переробок у напрямі «очищення» її від оригеністичних елементів, а тому, як вважає Габріель Бунге, писемні свідчення про життя Євагрія певним чином розділили долю його творів⁶.

Окрім цього, свідчення про Євагрія збереглися також у «Церковних історіях» Сократа (IV, 23) і Созомена (VI, 30), анонімній «Історії єгипетських монахів», «Апофтемах» (Патерику). Згадує про нього і Геннадій Схоларій у творі «Життя видатних мужів», а також Єронім у листі 133 та вступі до «Діалогу проти пелагіан»⁷.

Євагрій народився у християнській родині в м. Івора в Понті (Каппадокія) близько 345 р.⁸ Його батько був хор'єпископом. Ця досить багата й шанована сім'я підтримувала стосунки з видатним сімейством Василія та Емелії, з якого вийшла ціла плеяда святих, подвижників та єпископів, серед них Василій Великий, Григорій Нисський і Макрина Молодша. Григорій Назіанзин, друг Василія Великого, навчав юного Євагрія риторики й захоплювався його талантом промовця.

Це порушує питання авторства «Лавсаїка» і того, котра з численних редакцій належить перу саме Палладія.

Особливо затяті противники оригенізму справді могли у процесі трансмісії текстів спотворити відомості про життя цього богослова. Багато творів Євагрія і свідчень про нього були знищені саме після V Вселенського собору. Однак надзвичайний попит на ідеї Євагрія серед орієнтальних християн, особливо в Палестині та Сирії, зумовив численні переклади його творів коптською, сирійською, грузинською, вірменською мовами, що сприяло збереженню та передачі його вчення, а також біографічної інформації. З іншого боку, деякі перекладачі, як-от Філоксен Маббузький, імовірний укладач сирійської версії «Гностичних глав» S₁, намагалися усунути або згладити дражливі моменти в його творах. Численні аскетичні твори Євагрія збереглися під іменем Ніла Анкирського. Див.: A. Guillaumont. *Les six Centuries des 'Kephalaia Gnostica' d'Évagre le Pontique*. Paris 1958, с. 207–213.

⁶ Bunge. *Ewagriusz z Pontu*, с. 179.

⁷ Ilaria L. E. Ramelli. *Ewagrius's Kephalaia gnostika: A New Translation of the Unreformed Text from the Syriac*. Atlanta 2015, с. xii.

⁸ Дослідники вирахували цю дату, базуючись на свідченнях Палладія Гелленопольського, який у *Лавсаїку* 38.1 (PG 34, 1113CD) каже, що Євагрій помер у пустелі у віці 55 років і не згадує його поміж «Високих братів», тобто монахів, яких звинувачували в оригенізмі та які змушені були шукати притулку в Йоана Золотоустого, тікаючи від переслідувань патріарха Теофіла Александрійського. Цю дату підтвержує *Лист 6* Григорія Богослова, датований 359 р., у якому він, тоді ще викладач риторики в Назіанзі, хвалить здібного учня, тобто Євагрія. Див.: Bunge. *Ewagriusz z Pontu*, с. 180; пор.: Guillaumont. *Un philosophe au désert*, с. 25; Ramelli. *Ewagrius's Kephalaia Gnostika*, с. xii.

У той час, коли Євагрій вивчав вільні науки в Неокесарії, Василій та Григорій якраз працювали над «Філокалією», тобто збіркою найвагоміших цитат із творів Орігена⁹. Ймовірно, саме тоді Євагрій уперше зацікавився з богослов'ям великого александрійця й захопився ним¹⁰. Євагрій закінчив навчання в 373 р. й приблизно тоді ж познайомився та зблизився з Васиєм Великим, який на той час був уже єпископом і висвятив Євагрія на читця.

По смерті Василя в 379 р. Євагрій їде навчатися до Константинополя й стає учнем і близьким другом Григорія Назіанзіна¹¹, який короткий час був патріархом столичного міста. Наш автор був особистим секретарем Григорія і допомагав йому в боротьбі проти різних розгалужень аріанства, про що свідчить його ранній твір «Лист про віру» (*Epistula Fidei*) 381 р. Григорій висвятив Євагрія на диякона¹². За деякими (непідтвердженими) свідченнями, понтієць разом із Григорієм брав участь у II Вселенському соборі. Він був обізнаний із тринітарними аргументами «Богословських слів» Григорія Назіанзіна й навіть міг бути певним чином причетний до їх створення¹³; так само, як і його наставник, Євагрій завзято боровся проти будь-якої ересі, чим набув пошани серед свого оточення. Як вірний послідовник каппадокійців, він дотримувався імперативу не надавати Богові жодних тілесних образів і не обмежувати Його земними категоріями. Це був один із ключових спірних моментів у першій орігеністичній контроверсії¹⁴.

Після того, як виснажений інтригами Григорій Богослов зрікся константинопольського престолу й передав молодого Євагрія під опіку свого наступника Нектарія, Євагрій необачно закохався й закрутив роман із дружиною

⁹ Її не слід плутати з іншим «Добролюб'єм» – укладеним у XVI ст. на горі Афон зібранням найважливіших творів, присвячених аскетичній та практичній Ісусовій молитві. «Філокалія» Василя і Григорія була укладена для того, щоб довести, що аріани хибно зрозуміли Орігена, творами якого потверджували свою правоту. Див.: Сократ. *Церковна історія* IV.26 // PG 67, 529B.

¹⁰ Ramelli. *Evagrius's Kephalaia Gnostika*, с. xiii.

¹¹ Созомен. *Церковна історія* VI.30 // PG 67, 1384BC.

¹² Сократ у *Церковній історії* IV.23 (PG 67, 520A) говорить, що це був Григорій Богослов, натомість Палладій у *Лавсаїку* 86 вказує на Григорія Нисського. Іларія Рамеллі більше схильна вірити Палладію, оскільки він знав Євагрія особисто й був його учнем (Ramelli. *Evagrius's Kephalaia Gnostika*, с. xiii). Крім того, Палладій звертає увагу на дружбу Євагрія з Григорієм Нисським та духовний провід Григорія над Євагрієм.

¹³ A. Casiday. *Reconstructing the Theology of Evagrius Ponticus: Beyond Heresy*. New York 2013, с. 17. Щоправда, як зазначає сам дослідник, тривають суперечки щодо того, в чому саме мав би проявлятися внесок Євагрія у творі «Богословські слова». Наприклад, А. Гійомон вважає, що Євагрій брав участь у розробці, а можливо, і в редакції цих творів (Guillaumont. *Un philosophe au désert*, с. 36). Український переклад «Богословських слів» див.: Григорій Богослов. *П'ять слів про богослов'я* / перекл. У. Головач; вступ і комент. Т. Тимо. Львів 2018.

¹⁴ E. A. Clark. *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate*. Princeton 1992, с. 60.

імператорського урядовця, що поставило під загрозу перспективи блискучої церковної кар'єри. Щоб уникнути гріха і скандалу, Євагрій вирішує назавжди покинути Царгород і виїжджає в Єрусалим, де перебуває в монастирі Меланії Старшої та Руфіна Аквілейського на Оливній горі. Головними особливостями цього монастиря була гостинність до паломників і наголос на богословських дослідженнях спадщини Орігена.

Однак Євагрій не відразу був готовий поміняти елітне середовище Константинополя, перспективу кар'єрного росту та можливість бачити кохану жінку на тиху келію в пустелі. Він надалі розривався між своїми бажаннями й тугою за втраченими можливостями і тим, до чого його кликав Бог. Через деякий час Євагрій сильно захворів. Коли він уже майже помирав, Меланія інтуїтивно збагнула, що його хвороба мала духовні причини, і довідалася правду. Вона взяла з Євагрія клятву назавжди відійти в пустелю й стати монахом, і лише після того він зцілювався. Приймавши монаший постриг на Пасху 383 р., Євагрій відразу вирушив до Нитрії, де пробув два роки, а потім ще 14 років, до кінця життя, подвизався в Келлії¹⁵. Іларія Рамеллі зазначає, що до Єрусалиму, а також пізніше до Келлії Євагрія супроводжував Григорій Нисський¹⁶. У Єгипті Євагрій став учнем двох великих Макаріїв – Макарія Єгипетського, що заснував Скитію, і Макарія Александрійського. Обидва були учнями Антонія¹⁷ і прихильниками ідей Орігена, зокрема його вчення про апокатастазу¹⁸. Друзів Євагрія – Аммонія, Євтимія, Євсевія та Діоскора – називали «Високими братами» не лише через справді високий зріст, а й дещо пейоративно, через їхню освіченість¹⁹ на тлі інших монахів у єгипетській пустелі, здебільшого неписьменних. «Високі монахи» глибоко вивчали спадщину Орігена, який на той час був у надзвичайній повазі серед візантійських богословських кіл і справив на них величезний вплив. Друзі Євагрія сформували гурток навколо авви Памви у Нитрії ще задовго до при-

¹⁵ Коротко про ці осередки монашого життя див.: Harmless. *Desert Christians*, с. 279–282.

¹⁶ Ramelli. *Evagrius's Kephalaia Gnostika*, с. xvi. Як докази своєї тези дослідниця наводить факт присутності Григорія в Аравії незадовго після II Вселенського собору, куди його відправили на місію, аби утвердити там рішення Собору. Ще одним свідченням перебування Григорія в Єгипті в цей час вона вважає факт дуже раннього перекладу його твору «Про душу і воскресіння» коптською мовою. На її думку, вплив Григорія Нисського на Євагрія проглядається в тому, що саме через нього Євагрій засвоїв оригенівське вчення про апокатастазу.

¹⁷ Сам Антоній, як можна помітити з його листів, також є поміркованим оригеністом, попри те, що *Життя Антонія*, написане Атанасієм, зображає його як неписьменного. Докладніше див.: I. L. E. Ramelli. *The Christian Doctrine of "Apokatastasis": A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena*. Leiden – Boston 2013, с. 227–243.

¹⁸ Див. *Про помисли* 33; 37 (*Évagre le Pontique: Sur les pensées /* ред. P. Géhin, A. i C. Guillaumont. Paris 1998, с. 270; 284); *Практик* 93–94.

¹⁹ Палладій. *Лавсаїк* 10 // PG 34, 1028BC.

буття понтійця в Єгипет²⁰. Євагрій запізнався з аввою Памвою через Меланію. Попри те, що «Високі брати» були високоосвіченими, їхній духовний отець був неписьменним коптом, але мав за плечима надзвичайно великий духовний досвід²¹. Імовірно, саме в цьому гуртку і сформувалися богословські погляди Євагрія та його прихильність до спадщини Орігена, хоч Іларія Рамеллі вважає, що багато Орігенових ідей, зокрема про апокатастазу, Євагрій перейняв від Григорія Нисського. На користь такого припущення свідчить подібність його догматичних формулювань до тих, які знаходимо в його вчителя, і загалом їхня велика подібність до тринітарного богослов'я каппадокійців²². На думку дослідниці, слід розрізняти, котрі елементи вчення Орігена Євагрій перейняв прямо, через читання його творів, а котрі – опосередковано, через Григорія Нисського. Ба більше, Рамеллі вважає, що саме Григорій Нисський передав Євагрієві не лише автентичне вчення Орігена, а й найвласніше його трактування, що може бути важливим для дослідників спадщини самого Орігена²³. Крім того, Євагрій особисто знався і спілкувався з близьким другом Руфіна Дидимом Сліпим, який подвизався неподалік Александрії. Нерідко вони разом шукали відповіді на складні богословські питання. Одна з Євагрієвих апофтегм показує певне напруження між освіченими монахами – такими, як наш автор, і великою масою неписьменних монахів, вихідців із коптських сіл, які інколи мали досить примітивне розуміння Бога²⁴. Вже тоді зароджувався конфлікт між освіченими монахами і їхніми опонентами, які вважали високі роздуми про Бога еретичними.

У Єгипті Євагрій прославився своїм аскетичним життям. Палладій свідчить, що не зустрічав у пустині монаха, безпристраснішого, ніж він²⁵. Разом з Аммонієм Євагрій сформував у Келлії групу монахів, які були його учнями й занурювались у вивчення богослов'я. Серед них були його біограф Палладій Гелленопольський та Гераклід Ефеський. Менш освічені монахи ставилися до них з обережністю чи навіть ворожістю²⁶. Врешті «Високих братів» вигнали з Єгипту за звинуваченням у «ересі нечестивого Орігена». Сам Євагрій помер за рік до початку контрверсії, натомість інші вчені монахи

²⁰ Сократ. *Церковна історія* IV.7, Созомен. *Церковна історія* VIII.12.

²¹ Палладій. *Лавсаїк* 17 // PG 34, 1041AB.

²² Євагріїв *Лист про віру* приписано Василію Великому як *Лист 8* останнього, див. PG 32, 244–268.

²³ Ramelli. *Evagrius's Kephalaia Gnostika*, с. xvii.

²⁴ *Патерик*. Євагрій 7 // PG 65, 176A.

²⁵ Палладій. *Лавсаїк* 11 // PG 34, 1033C.

²⁶ Наприклад, одного разу Євагрія образив якийсь монах Герон, кажучи: «Ті, хто слідує твоєму вченню, заблудили, бо не можна мати іншого вчителя, ніж Христос» (див. Палладій. *Лавсаїк* 26 // PG 34, 1074C).

заснази переслідувань і змушені були тікати спочатку в Палестину, а потім до Константинополя, де їх прийняв Йоан Золотоустий²⁷. Однак вигнання монахів та їхнє перебування в Константинополі великою мірою спричинило значне поширення ідей оригенізму, і зокрема Євагрієвої доктрини, у Палестині та Сирії. Після 14 років, проведених у Келлії в надзвичайно строгій аскезі (суха дієта – лише хліб з водою раз на день) та з малою кількістю сну, Євагрій занедужав на хворобу шлунка і переставився на п'ятдесят п'ятому році життя.

Живучи в пустині, Євагрій проявив себе як глибокий знавець людської душі й талановитий і розважливий духовний отець, якого учні цінували за лагідність. Він і сам найбільше цінував саме цю чесноту, вважаючи її невід'ємною рисою справжнього духовного отця. Ціллю Євагрієвої духовності та психологічного таланту є зробити людину здатною любити та допомогти їй відкритися до Бога, чого неможливо досягнути без подолання пристрастей і боротьби з демонами.

Писемна спадщина Євагрія

Євагрій писав свої твори в різних жанрах. Збереглося 64 його листи, з яких більшість – у сирійському перекладі, причому деякі (17-й, 18-й та 30-й) дійшли до нас тільки частково²⁸. Також маємо сім його апофтегм в алфавітній колекції «Патерика»²⁹. Іншим жанром, у якому писав Євагрій, були схоції на Святе Письмо, у яких він, застосовуючи метод алегорези, трактував Писання в контексті духовного життя монахів, а також власної богословської системи. Святе Письмо для нього завжди було основою і точкою відліку духовного життя та богословлення – Євагрій вважав себе скромним слугою Істини, об'явленої в Писанні й переданої Отцями. Збереглися його схоції та коментарі на численні книги Святого Письма, зокрема Псалми, Приповідки, Еклезіаста, Йова. Інший корпус творів складають аскетичні писання: «Про помисли», «Про вісім духів злоби», трилогія з «Практика», «Гностика» та «Гностичних глав», «Схемати» (Σκέματα), «До монахів», «До дівиць», «Антирретик», «Про молитву» та інші.

Твори Євагрія здобули популярність і визнання дуже скоро після його смерті. Упродовж близько десяти наступних по ній років копії творів Євагрія грецькою мовою поширилися в Палестині та Єгипті. Ймовірно, цьому сприяли подорожі Йоана Касіяна, який поширював аскетичні тексти в монашому середовищі, а також переклади латинською мовою, здійснені в монастирі на Оливній горі. Вже через чверть століття по смерті Євагрія його трилогію,

²⁷ Clark. *The Origenist Controversy*, с. 47.

²⁸ Casiday. *Reconstructing the Theology*, с. 30.

²⁹ *Патерик*. Євагрій 1–7 // PG 65, 172A–176A.

а також «Антирретика», «До монахів» та «До дівиць» читали в Константинополі й навіть у Марселі³⁰. Зокрема, Сократ Схоластик захопився творчістю Євагрія й цитував його у своїх працях³¹. Особливо сильний відгомін вона залишила в Сирії та Палестині, де духовна доктрина понтіяця стала формативною для місцевої аскетичної традиції. Орігеністичні ідеї отримали нове життя завдяки поширенню нецензурованої сирійської версії «Гностичних глав». Наприклад, є свідчення, що в лаврі Харитона в Палестині, у якій, згідно із сирійським житієм Максима Ісповідника, той провів юність, практикувалося вивчення грецького любомудрія та праць християнських письменників, яких пізніше окреслювали як орігеністів. У бібліотеці монастиря було чимало «орігеністичної» літератури, та й навіть сам наставник Максима, згідно із «Житієм Максима», був орігеністом. Цей вплив можна прослідкувати ще далі. Гомілія мелхітського проповідника IX ст. Михаїла з Мар Харитону, який адресує її «мудрець у гнозі» та «простим монахам», свідчить про певну стратифікацію між монахами, на зразок тієї, що мала місце в Єгипті під час «антропоморфітської» контрверсії та в савайтських монастирях під час другої орігеністичної контрверсії. Крім того, існує також палестинський документ VIII–IX ст. «Мислений рай», який містить ознаки впливу Орігенового богослов'я³².

Творчість Євагрія справила визначальний вплив на розвиток монашої літератури загалом. Овен Чедвік називає його «отцем духовної літератури»³³. До Євагрія досвід монашого життя і духовні поради передавалися усно, через короткі сентенції та оповідання з життя відомих аскетів, як-от Антонія. Про це свідчить, зокрема, процес формування «Висловів отців пустелі»³⁴. Як зазначає Антуан Гійомон, саме творчість Євагрія спонукала його

³⁰ Casiday. *Reconstructing the Theology*, с. 44.

³¹ Сократ. *Церковна історія* IV.23 // PG 67, 520D.

³² A. Treiger. *Palestinian Origenism and the Early History of the Maronites: In Search of the Origins of the Arabic Theology of Aristotle // Ideas in Motion in Baghdad and Beyond: Philosophical and Theological Exchanges between Christians and Muslims in the Ninth and Tenth Centuries* / ред. D. Janos. Leiden – Boston 2015, с. 68.

³³ O. Chadwick. *John Cassian*. Cambridge 1968, с. 86.

³⁴ «Вислови отців пустелі» (або «Патерик») складаються з двох колекцій коротких висловів: алфавітної – за іменами бл. 130 авторів, розташованими в порядку грецького алфавіту, та тематичної, організованої за темами, які в них розглядаються. Перша містить, разом з анонімними апофтегмами, бл. 1000 висловів, друга – бл. 1200. Ранні апофтегми датуються 330-ми роками, пізні – часом бл. 460-х. Хоча самі вислови здебільшого походять із монашого осередку Скитії, вчені говорять про те, що колекція як письмова пам'ятка формувалася не в Єгипті, а в Палестині, де паломники передавали слова отців з уст в уста. А. Гійомон вважає, що формування апофтегм у V ст. відбувалося в середовищі орігеністичної контрверсії, оскільки ця колекція позначена негативним ставленням до «Високих монахів» та орігеністів (Guillaumont. *Un philosophe au désert*, с. 45).

учнів, як-от Палладія, Йоана Касіяна³⁵ та інших великих богословів пустині, описувати життя аскетів і викладати на письмі своє богословське вчення³⁶.

Репутація Євагрія та доля його творів

Для того, щоб краще зрозуміти, чому твори Євагрія дійшли до нас у тому чи іншому вигляді (уривчасто або повністю, мовою оригіналу чи в перекладі), важливо знати, яким чином перипетії навколо Євагрієвого оригенізму зумовили передачу його творів і можливе внесення змін у тексти, аби зберегти їх. Це необхідно і для того, щоби могли відділити автентичні погляди Євагрія від пізніших нашарувань. Передовсім сказане стосується творів, призначених для досвідчених монахів – «гностиків», тобто тих, які вже перейшли від суто аскетичної практики до споглядання і через молитву є навчені Богом. Адже тільки в цих працях, і то дуже таємничими фразами, Євагрій викладає всі свої найвищі богословські досягнення, тому передовсім саме вони постраждали під час антиоригенівської кампанії. Інші твори, котрі можна назвати «корисними для душі», спіткала краща доля. Це стосується також і «Практика» та «Гностика», переклад яких тут представлено. Якщо «Практик» дійшов до нас у численних рукописах, то «Гностик» лише частково зберігся грецькою, а частину глав довелося відтворювати через ретроверсію із сирійського перекладу, що, вочевидь, накладає відбиток неточності, адже неможливо з цілковитою певністю сказати, що на місці того чи іншого сирійського слова був саме той грецький термін, котрий науковці визначили своїми важкими трудами.

У тому, яким чином твори Євагрія циркулювали в різних церковних і монаших середовищах у Єгипті, Сирії, Палестині, Візантії, проявляється вельми тісний зв'язок між цими середовищами, високий рівень контактів та взаємовпливів, які витворили ядро, що нуртувало ідеями, сприяло появі нових доктрин і богословських суперечок. На нашу думку, особу Євагрія неможливо до кінця зрозуміти, якщо розглядати його поза цим контекстом, поза тісною мережею взаємозв'язків та обміну ідеями. Передовсім це стосується контроверсій, які виникли навколо оригенівських ідей у вченні Євагрія. Вчені досі сперечаються, наскільки сам Євагрій своїми творами спричинився до першої та другої оригеністичних контроверсій – у IV ст. в Єгипті та в VI ст. у Палестині, відповідно.

³⁵ Судячи з «Бесід», Касіян був знайомий із Євагрієм та його вченням. Детальніше про вплив Євагрія на Касіяна див.: С. Stewart. *Cassian the Monk*. New York 1988, с. 11; S. Marsili. Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico, Dottrina sulla Carità e Contemplazione // *Scriptorium* 5 (1951) 195–213. Саме через Йоана Касіяна Євагрієве вчення справило вплив на західне богослов'я.

³⁶ A. Guillaumont. Le rôle des versions orientales dans la récupération de l'œuvre d'Évagre le Pontique // *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 129 (1985) 65.

Вплив Євагрія на сирійську традицію колосальний. Найвідомішими ранніми реципієнтами його думки в Сирії були Стефан Бар-Судаїлі, сирійський містик VI ст., а також Філоксен Маббузький. Стефан Бар-Судаїлі є ймовірним автором «Книги Єротей», коментатором Псевдо-Діонісія Ареопігита³⁷ й передвісником золотої доби сирійської містики³⁸. Філоксен опонував Стефану, однак, імовірно, сам був поміркованим орігеністом. Зокрема, його вважають автором сирійського перекладу «Гностичних глав» S_1 ³⁹. Вплив Євагрія прослідковується щонайменше до VIII ст. – наприклад, у творах Йосифа Хаззаї, видатного сирійського містика, необачно засудженого патріархом Тимотеєм I на синоді 768 р. Сирійська традиція почала черпати зі спадщини Євагрія після того, як Бабай Великий уклав майстерний коментар на «Гностичні глави»; зокрема великий сирійський містик Йосиф Хаззаї запозичив у Євагрія деякі ключові елементи свого вчення, як-от учення про безформне світло Пресвятої Тройці й загалом фотохромізм, себто уявлення, що на різних ступенях духовного зростання людина споглядає світло, котре має різний колір: на початку очищений ум споглядає власне світло, «сапфірове»; у природному спогляданні він бачить кришталеве світло, а на вершині богослов'я – сяяння Божої слави, нематеріальне й неописанне. Услід за Євагрієм Йосиф також говорить про ум як місце перебування Бога, про боротьбу з помислами та різні рівні споглядання⁴⁰. Парадоксально, що в сирійській традиції Орігена вважали «нечестивим», «богохульним»⁴¹, натомість Євагрія поважали, його твори поширювали. Частково це пов'язано з тим, що різноманітні опозиційні християнські течії, котрі нуртували в Сирії та на Кавказі, не вважали постанови V Вселенського собору зобов'язуючими для себе, а частково тому, що в сирійській традиції Євагрія

³⁷ Сучасні дослідники вважають, що й сам автор Діонісієвого корпусу міг належати до сирійських орігеністів, хоча під орігенізмом від VI ст. часто мали на увазі погляди, натхнені неоплатонівською концепцією ісходження-повернення. Див.: S. Brock. A Syriac Intermediary for the Arabic Theology of Aristotle? In Search of a Chimera // *The Libraries of the Neoplatonists*. Leiden – Boston 2007, с. 293–306.

³⁸ Про розвиток сирійської містики у VII–VIII ст. та суперечку навколо орігенізму сирійських містиків золотої доби див.: Ігнатія Гаврилик. Сирійська духовність та її синтез у вченні Йосифа Хаззаї, містика «Золотої доби» // *Наукові Записки УКУ: Богослов'я* 3 (2016) 27–48.

³⁹ Guillaumont. *Les six centuries des «Kephalaia gnostica» d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'origenisme*, с. 302.

⁴⁰ Див.: Гаврилик. Сирійська духовність та її синтез у вченні Йосифа Хаззаї, с. 35–38. А. Гійомон вважає, що Тимотеї I засудив Йосифа Хаззаю, Йоана Апамейського та Йоана Дальятського не за месаліянство, а за орігеністичні тенденції, які проявляються в їхніх творах (Guillaumont. *Les six centuries des «Kephalaia gnostica» d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'origenisme*, с. 198).

⁴¹ Детальніше про ставлення сирійців до Орігена див.: Guillaumont. *Les six centuries des «Kephalaia gnostica» d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'origenisme* с. 173–196.

ніколи не асоціювали з Оригіном. Оскільки на той час репутація Оригена у грецькій патрології вже була досить зіпсованою, його не перекладали сирійською, а отже, і не знали. Сам же Євагрій ніколи не згадував Оригена у своїх творах, що дозволило розглядати його окремо й захоплюватися ним, водночас наділяючи Оригена ненависними епітетами. У сирійській традиції різні нурти мали на це свої підстави: міафізити підозріло ставилися до його субординаціонізму, для антиохійців-діофізитів Ориген був антиподом «Блаженного Тлумача» Теодора Мопсуестійського. Натомість Євагрія приймали, а богословські помилки приписували «спотворювачам», авторам сирійської версії «Гностичних глав» S_2 , яка насправді була не спотворенням його доктрини, а навпаки, нецензурованим перекладом грецького оригіналу⁴².

Відколи богослови ХХ ст. відкрили для себе Євагрія Понтійського, у дослідженнях, присвячених цьому отцеві, вилонилася певна традиція, котра сприймає його як «більшого оригеніста, ніж сам Ориген»⁴³. Вона була сформована такими авторитетами, як Ганс Урс фон Бальтазар, Ірене Озерр⁴⁴, Антуан і Клер Гійомоні⁴⁵ та інші. Цю традицію від Гійомонів перейняв і Генрі Крузель у своїй видатній праці «Ориген»⁴⁶.

Засудження Оригена було пов'язане з другою оригеністичною контрверсією, що розгорілася в середовищі саваїтських монастирів через групу монахів, так званих ісохристів, які радикалізували вчення Оригена до крайнощів. Їх було засуджено на V Вселенському соборі, а разом із ними – й самого Оригена. Також зазнали переслідувань ті церковні письменники, через яких він опосередковано справляв вплив на палестинське середовище. До таких, зокрема, належали Дидим Сліпий і Євагрій. Довго між дослідниками панувала незгода щодо того, чи Євагрій був носієм автентичного вчення Оригена, вичищеного з творів останнього після його засудження, чи це Євагрій був «творцем оригенізму» і саме через його інтерпретацію Ориген підпав під засуд⁴⁷. Однак, попри переконання Ан-

⁴² C. Stewart. *Evagrius Beyond Byzantium: The Latin and Syriac Receptions* // *Evagrius and His Legacy* / ред. J. Kalvesmaki, R. D. Young. Notre Dame 2016, с. 220–221.

⁴³ H. U. von Balthasar. *Metaphysik und Mystik des Evagrius Ponticus* // *Zeitschrift für Aszetik und Mystik* 14 (1939) 32.

⁴⁴ I. Hausherr. *Les Leçons d'un contemplatif, le traité de l'oraison d'Evagre le Pontique*. Paris 1960.

⁴⁵ Guillaumont. *Le rôle des versions orientales; його ж. Les six centuries des «Kephalaia gnostica» d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'origenisme; Un philosophe au désert: Évagre le Pontique*. Paris 2004; *Evagre le Pontique. Le Gnostique, ou A celui qui est devenu digne de la science* / ред., перекл. A. Guillaumont, C. Guillaumont. Paris 1989; *Evagre le Pontique. Traite pratique, ou, Le Moine. V. I–II* / ред., перекл. A. Guillaumont. Paris 1971.

⁴⁶ H. Crouzel. *Orygenes*. Kraków 2004, с. 239.

⁴⁷ Другої точки зору дотримується також А. Гійомон (Guillaumont. *Les six centuries des «Kephalaia gnostica» d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'origenisme*, с. 43). Іларія Рамеллі відкри-

туана Гійомона, що Євагрій був систематизатором цієї гетеродоксійної доктрини, стиль і підходи Євагрія настільки відмінні від Оригенових, що важко зрозуміти, яким чином і що саме він засвоїв від Оригена, тим більше якщо врахувати, що його знайомство з ідеями Оригена відбулося через каппадокійських отців. Крім того, як виявляють сучасні дослідження, оригенізм упродовж століть свого розвитку охоплював цілу низку різноманітних доктрин⁴⁸. Габріель Бунге вважає, що недостатньо читати самі тільки «Богословські глави» й суто на їхній основі робити висновки про оригенізм Євагрія, – слід розглядати вказаний твір у контексті всього доробку цього автора, бо лише таким чином його можна правильно зрозуміти. Крім того, Бунге наголошує на тому, що під час першої оригеністичної контрверсії, яку розпочали Єронім та Епіфаній Кіпрський безпосередньо після смерті Євагрія, вчення останнього не перевіряли на наявність цієї ересі⁴⁹. До нашого часу дійшло відносно небагато свідчень про життя Євагрія Понтійського і ставлення безпосередніх сучасників до нього. Однак, як зазначає Августин Кесідей, переважно вони прихильні й виражають захоплення його особистістю, натомість немає жодної виразної ознаки того, що Євагрій був якимось чином причетний до першої контрверсії⁵⁰. Засуд Євагрія на V Вселенському соборі негативно позначився на його репутації, оскільки в монашому середовищі Єгипту й Палестини наростали антиоригеністичні настрої.

Першу контрверсію знаменував собою конфлікт між т. зв. «антропоморфитами» і «Високими братами», або оригеністами. До першої групи належали менш освічені монахи, переважно коптського походження, для яких

ває нову перспективу щодо цього питання: вона вважає, що Григорій Нисський найглибше з усієї трійці каппадокійських отців досліджував Оригена і з них усіх зазнав найбільшого впливу александрійця. Можливо, саме Григорій Нисський передав Євагрію не лише автентичне вчення Оригена, а й найвластивіше його трактування (Ramelli. *Evagrius's Kephalaia Gnostika*, с. xiii).

⁴⁸ Дослівно: «охоплював велику кількість гріхів» (D. Hombergen. *The Second Origenist Controversy*. Rome 2001, с. 28). Даніель Гомберген зазначає, що часто оригенізм використовували як ярлик в ідеологічних битвах між представниками нікейської віри і їхніми опонентами. Євагрій став жертвою цієї боротьби.

⁴⁹ Див.: G. Bunge. *Origenismus – Gnostizismus: Zum geistgeschichtlichen Standort des Evagrius Pontikos // Vigiliae christianae* 40 (1986) 25–26. З іншого боку, Елізабет Кларк вважає, що це не кич свідчить про цілковиту православність Євагрія, бо могли існувати й інші причини, чому його не згадано в анатематизах патріарха Теофіла Александрійського. Крім того, на її переконання, Теофіл керувався радше політичними мотивами, ніж богословськими. Знову ж-таки, вона, слідом за А. Гійомоном, стверджує, що саме Євагрієва доктрина була основним предметом дебатів. Див.: Clark. *The Origenist Controversy*, с. 42–44. Августин Кесідей закидає їй безкритичне сприйняття висновків Гійомона й навіть їх перебільшення (Casiday. *Reconstructing the Theology*, с. 48).

⁵⁰ Casiday. *Reconstructing the Theology*, с. 46.

найважливішими були аскетична практика й духовна простота. Головним активістом цієї групи можна назвати Єроніма Стридонського, який спершу ревно вивчав Орігена, а потім став не менш завзятим його противником. По інший бік опинилися колишні друзі Єроніма – Руфін, Меланія Старша, а також чотири «Високі брати». Патріарх Теофіл Александрійський спершу підтримував орігеністів, а потім – їхніх противників, але скидається на те, що його власні мотиви були радше політичними, ніж богословськими⁵¹. Центральним для цієї контрверсії було питання образу Божого в людині: чи тілесність людини несе в собі образ Божий? Чи гріх затер образ Божий у людині?

На думку Георгія Флоровського, «антропоморфіти» – це ідеологізована назва противників орігеністів, яку прихильники ідей Орігена вживали для того, щоб дискредитувати антиорігеністів та виставити їх простаками, які в буквальному сенсі вважають Бога антропоморфним. Флоровський закликає докладніше вивчити цей випадок, адже історію пишуть переможці, а ними в першій орігеністичній контрверсії виявилися орігеністи, попри те, що формально були засуджені Теофілом⁵². «Бесіди» Касіяна, котрі є важливим свідченням про ті події, написано у прихильному до орігенізму дусі. «Антропоморфізм», який сповідували ці монахи, насправді був прагненням зберегти значення Воплочення Христа для християнського богочитання. Як відомо, Євагрій, слідуючи за Орігеном, говорив, що розум під час молитви повинен звільнитися від будь-яких думок та образів, які його формують⁵³. Йоан Касіян, роздумуючи про чисту молитву, закликає позбутися навіть пам'яті про будь-що тілесне⁵⁴. Якщо пов'язати це із твердженням про майбутнє знищення тіл в останні часи, яке зустрічаємо в «Гностичних главах»⁵⁵, то виглядає, що йдеться про применшення значення Христової тілесності та реального Воплочення для молитви. Флоровський каже, що у творах монахів, зосереджених на методі споглядання, можна знайти надто мало відсилок до Євангелія та життя Ісуса Христа; на його думку, саме бажання не втратити стосунку до історичності Об'явлення, «зодягнення його» в людський контекст і було основою руху т. зв. «антропоморфітів». Про це, зокрема, свідчить обговорення авви Афу з Пемджі, єпископа Оксиринх-

⁵¹ Докладніше див.: Clark. *The Origenist Controversy*, с. 43.

⁵² G. Florovsky. *The Anthropomorphites in the Egyptian Desert* // Його ж. *Collected Works*, т. 4: *Aspects of Church History*. Vaduz 1987, с. 90.

⁵³ *Про молитву* 67 // PG 79, 1180D.

⁵⁴ *Бесіди* X.5. Крім того, відгомін орігенізму в Єгипті можна спостерігати й далеко після згасання цього конфлікту. Див.: David Brakke. *The Egyptian Afterlife of Origenism: Conflicts over Embodiment in Coptic Sermons* // *Orientalia christiana periodica* 66:2 (2000) 277–293.

⁵⁵ *Гностичні глави* I. 58 / ред. Guillaumont, с. 55.

ського, з патріархом Теофілом⁵⁶ його пасхального листа 399 р., який став каменем спотикання і приводом для початку контрверсії. Інші дослідники пов'язують цю контрверсію із завзятою боротьбою Теофіла з язичницькими статуями⁵⁷.

Друга оригеністична контрверсія, головними антагоністами якої виступили монахи Нової лаври Нонн, Леонтій Візантійський, Теодор Аскида та Доміціан, була спричинена напругою між несторіянами, монофізитами та халкедонською партією. Нова лавра від початку становила осередок бунтарства й непокори, оскільки була заснована Савою для того, щоб у ній могли жити т. зв. «апосхисти», тобто противники Халкедону⁵⁸. Затійники конфлікту, здається, навіть зумисне намагалися відвернути увагу від своїх поглядів, провокуючи імператора на новий перегляд тез Халкедонського собору⁵⁹. Судячи із «Життя святого Сави», сподвижники Нонна були далеко радикальніші у своїх оригеністичних поглядах, ніж сам Ориген і його послідовники Євагрій та Дидим⁶⁰, твори яких вони читали. Зрештою монахи

⁵⁶ Виклад цієї розмови, у дивовижно спокійному як на загальний характер контрверсії тоні, міститься в «Житті блаженного Афу, єпископа Пемдзьського» – агіографічному документі, знайденому в Турині в коптському папірусі VII ст. Див. цитату в англ. перекладі в: G. Florovsky. *Theophilus of Alexandria and Apa Aphou of Pemdje: The Anthropomorphites in the Egyptian Desert. Part II* // Його ж. *Collected Works*, т. 4: *Aspects of Church History*. Vaduz 1987, с. 112–117.

⁵⁷ Clark. *The Origenist Controversy*, с. 52–58.

⁵⁸ J. Patrich. *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism*. Washington DC 1995, с. 108. Детальний опис подій дає Кирило Скитопольський у *Житті Сави Освященного*, 32–36.

⁵⁹ У 540-х рр. Леонтій Візантійський і Теодор Аскида через впливового пресвітера Євсевія намагалися переконати Юстиніана в необхідності засудити «три глави» – окремі твори Теодора Мопсуестійського, Теодорета Кирського та Іви Едеського, аби відвернути увагу від проблематики оригенізму. Бачимо також, що Леонтій бере участь у синоді 536 р. та спорах із северіянами, підтримуючи строгішу форму дуофізитства (докладніше про це див.: Patrich. *Sabas*, с. 346; Кирило Скитопольський. *Життя Сави Освященного* 72). Водночас нерідко звинувачення в оригенізмі було свого роду ярликом, якого чіпляли на православних монофізити й несторіяни, що було пов'язано не із самим оригенізмом, а радше з невизнанням консенсусу, якого Церква намагалася досягнути за допомогою Халкедону, див.: Guillaumont. *Les six centuries des «Kephalaia gnostica» d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'origenisme*, с. 173–196.

⁶⁰ Щоправда, хоч донедавна дослідники цього періоду мали майже безумовну довіру до Кирила Скитопольського як історіографа палестинського монашества, і зокрема оригеністичної контрверсії, Д. Гомберген висловлює низку критичних зауваг стосовно його достовірності (Hombergen. *The Second Origenist Controversy*). Крім того, точаться серйозні дискусії щодо оригенізму Леонтія Візантійського. Як відомо, серед пізніших церковних письменників Леонтій втішається незаперечним авторитетом, що різко контрастує з Кириловим зображенням його як інтригана і квазіеретика. У своїх творах Леонтій чітко артикулює прохалкедонську позицію та критикує як монофізитів, так і прихильників Теодора Мопсуестійського. Ім'я Оригена він згадує лише раз, і то в контексті критики. Таким чином, твори Леонтія різко контрастують із характеристикою, яку дав йому Кирило Скитопольський. Ситуацію ускладнює те, що тотожність Леонтія-оригеніста з Кириловим «Життя св. Сави Освященного»

поділилися на дві групи – ісохристів і протоктистів. Перші наголошували на тому, що під час апокатастази душі, котрі відпали від спілкування з Богом, стануть знову тотожними Христові (ἵσοι τῷ Χριστῷ), а другі приймали лише вчення про передіснування душ.

Орігеністична контрверсія виражала протистоянням двох підходів до монашого подвигу: «антиорігеністи» вважали за єдиний обов'язок монаха боротьбу з пристрастями, набуття чеснот і протистояння спокусам та з підозрою сприймали будь-яку допитливість розуму й філософські спекуляції, особливо щодо Писання. «Орігеністи» ж уважали, що аскеза не може бути самоціллю, натомість відкриває нам можливість пізнавати таємниці божественного життя і суті сотворених речей, тобто практика неодмінно веде до гнози⁶¹. Тому монахи, які не вважали за потрібне заглиблюватися в речі, котрі не є безпосередньо даними в Об'явленні, засуджували дух свободного пошуку, що панував серед освічених монахів, і вважали їх не тільки еретиками, а й антихристами та уявляли їх усіх у пеклі⁶². Джон Біннс подібно вважає сплеск орігеністичних студій у Новій лаврі «негайним, гострим і тривалим протестом проти нетолерантності Сави Освященного до будь-якого самостійного інтелектуального пошуку»⁶³. Оскільки партія антиорігеністів перемогла, це визначило долю Євагрія і його творів.

І все ж Євагрій прославився як теоретик монашої духовності, який зумів майстерно представити на письмі все багатство навчань отців пустелі, а також став творцем словника монашої духовності. Йому вдалося геніально

і Леонтія – автора корпусу творів, які йому приписують, доведена. Не слід також плутати Леонтія Візантійського й інших двох Леонтіїв – Єрусалимського та пресвітера Леонтія, які жили приблизно в той самий час. Див.: V. Daley. *The Origenism of Leontius of Byzantium // Journal of Theological Studies* 27:2 (1976) 333. У статті Браян Дейлі подає низку аргументів проти закидів Д. Еванса та Йоана Меєндорфа щодо Леонтієвого «орігенізму».

⁶¹ Guillaumont. *Les six centuries des «Kephalaia gnostica» d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'origenisme*, с. 160–161.

⁶² Варсануфій і Йоан. *Лист* 60 // PG 86, 892–901. З іншого боку, коли учень запитує Варсануфія, чи можна читати тексти Орігена, Дидима та Євагрія, той відповідає, що, хоч учення Орігена, яке міститься у творах Євагрія, є шкідливим, усе ж деякі твори Євагрія можуть бути корисними.

⁶³ J. E. Binns. *Ascetics and Ambassadors of Christ: The Monasteries of Palestine 314–631*. Oxford 1996, с. 205. Переважна більшість монахів у Палестині та Єгипті не тільки не мали ґрунтовної освіти, а й боялися її, оскільки вважали, що заглиблення у високі богословські матерії може призвести до гордині та ввести в ересь. «Житіє св. Сави» свідчить про те, що сам Сава знав лише Псалтир та устав кеновії (див. Кирило Скітопольський. *Житіє Сави Освященного* 4). Новіціат при Великій лаврі давав монахам рівно стільки знань Біблії, скільки було необхідно для участі в спільнотних богослужіннях, тобто вивчали тільки Псалтир, устав та монаше правило (*Житіє св. Сави Освященного* 28). Про філософські студії не могло бути й мови. Очевидно, це не подобалося тим монахам, які вважали себе придатними до глибшого вивчення того, у що вони вірять і чим живуть.

зобразити всі тонкощі диявольських підступів у формі «помислів» та дати духовний лік і пораду на кожен із них. Тому його прославляли як майстра духовного життя – і водночас відкидали як еретика. Євагрія цитували, а його ідеї поширювали, не називаючи при цьому імені їхнього автора, Йоан Касіян, Йоан Ліствичник та Максим Ісповідник⁶⁴. Із багатьох рукописів його ім'я почало зникати. Наприклад, в одній з апофтегм авви Арсенія його співрозмовник означений як *хтось* (τις); Антуан Гійомон вважає, що цим «кимось» був Євагрій, імені якого не вказано⁶⁵. Так само витирали його ім'я з рукописів, які містили його твори; один зі списків «Лавсаїка» навіть цензурує Євагрія з розділу 38, саме йому і присвяченого.

Саме засудження Орігена, а з ним також Євагрія Понтійського та Дидима Сліпого, на Вселенському соборі 553 р. спричинило хвилю нищення рукописів із творами Євагрія грецькою мовою. Деякі праці зовсім не збереглися мовою оригіналу, декотрі вдалося частково або повністю врятувати завдяки тому, що їх приписали авторам, які втішалися більшою шаною. Це стосується передусім аскетичних трактатів Євагрія, що вже стали класикою для монашого середовища Єгипту, а тому їхній авторитет було не так легко підірвати. Їх продовжували читати й переписувати, їх було легше зрозуміти. На відміну від спекулятивних праць Євагрія, аскетичні трактати не потрібно було вичищати від «ересі». Євагрій чітко знав, які істини може засвоїти людина на різних етапах прямування до досконалого знання, тому не викладав своєї богословської теорії у творах, котрі були призначені для початківців або мали суто аскетичний характер. Це й урятувало їх від знищення. Зокрема, «Практик» зберігся грецькою мовою в численних рукописах. Більшість інших «корисних для душі» творів Євагрія збереглися під ім'ям Ніла Синайського, і під таким авторством їх видав спершу Жан-Марі Суарес у XVIII ст., а потім і Жан-Польм Мінь (том 79). Це нерідко спричиняло трудність у розрізненні між автентичними творами Ніла і приписаними йому Євагрієвими текстами, оскільки стиль і богослов'я Ніла Си-

⁶⁴ Попри те, що в «Ліствиці» помітно евагріянський вплив, у ній Йоан називає Євагрія огидним Богові та критикує його духовні поради. Наприклад, у *Ліствиці* 14.12 він цитує уривок із *Практика* 16 і заперечує його, даючи свій варіант подолання думки про обжерство. Максим Ісповідник водночас і запозичує багато ідей у Євагрія, і виправляє помилки оригенізму. Він фактично першим з Отців Церкви здійснив ґрунтовний аналіз і заперечення вчення про передіснування душ, відпадиння розумних сутностей (λογικοί) від первісної єдності та апокатастазу. Див.: P. Sherwood. *The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and His Refutation of Origenism*. Rome 1955; J. D. Farrell. *Free Choice in St. Maximus the Confessor*. South Canan 1989. У схоліях на Псевдо-Діонісія Ареопаріта, котрі приписували Максимові, але автором яких є Кирило Скітопольський, Євагрія названо «нечестивим», як зазвичай характеризують Орігена (див. *Схолії на Про небесну єрархію* VII. 3).

⁶⁵ Guillaumont. *Les six centuries des «Kephalaia gnostica» d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'origenisme*, с. 165.

найського перебували під сильним впливом Євагрія. До таких віднайдених творів належать, зокрема, «Про молитву», «Про вісім помислів» та «Про вісім духів злоби». Тому Євагрій не здобув належного авторитету у візантійській традиції (на відміну від сирійської), а частина заслуг не зовсім справедливо відійшла до Ніла Синайського. Важко сказати, чи це послідовники допомогли творам Євагрія «знайти притулок» під ім'ям Ніла, чи сам Ніл задекларував їх своїми, однак це дозволило «корисним для душі» творам Євагрія уникнути цензури.

Оригінальні тексти «Гностичних глав» та «Антирретика» повністю втрачено, тому в дослідженні Євагрієвої спадщини на перший план виходять переклади цих творів сирійською та іншими орієнтальними мовами. Вони дають дослідникам можливість із більшою чи меншою точністю відтворити первісний грецький текст і зрозуміти, що ж насправді мав на увазі Євагрій. Також вони можуть слугувати засобом для уточнення того грецького тексту, який зберігся до нашого часу (наприклад, усі збережені грецькі рукописи «Практика» датуються не раніше, ніж XI ст.), джерелом автентифікації текстів Євагрія і Ніла, а також відтворення цілком утрачених у грецькій версії творів понтійського монаха. В останньому випадку робота складна, бо дуже непросто відтворювати первісний текст із досить вільного перекладу, особливо в місцях, де Євагрій висловлюється найнезрозуміліше або навмисне завуальовано. «Гностичні глави» маємо у двох сирійських версіях: одна збереглася в більшості рукописів і найчастіше цитована сирійськими авторами, інша – менш поширена. Першу з них дослідники називають *соттиніе*, вона походить із кінця V – початку VI ст. й була перекладена одночасно з *соттиніе*-версією «Практика». Вона була очищена від висловлювань, які могли навести на думку про гетеродоксальність Євагрія, натомість інша версія називається інтегральною, тому що в ній повністю збережено твір⁶⁶. Вичищення творів Євагрія від елементів засудженої доктрини було спричинене ворожим ставленням до орігенізму всіх гілок східних Церков – як візантійської, так і несторіанської та монофізитської. Це становить серйозну проблему для дослідників, які намагаються на основі сирійських версій відтворити оригінальний грецький текст, тому що перекладачі, намагаючись вилучити з текстів будь-які натяки на орігенізм, часом не просто випускали деякі слова, а повністю переробляли глави⁶⁷. Це свідчить також про свободу, з якою перекладачі трактували текст, не надто дбаючи про точність перекладу, а керуючись

⁶⁶ На думку А. Гійомона, другий переклад «Гностичних глав» сирійською здійснив учений Сергій Решайнський, відомий своїми перекладами філософських та медичних праць із грецької мови (Guillaumont. *Le rôle des versions orientales*, с. 70).

⁶⁷ Там само, с. 71.

радше практичними мотивами – зрозумілістю перекладеного тексту для читача і доктринальною чистотою.

Грецький текст твору «Гностик» також зазнав серйозних пошкоджень. Окремі його глави довелося вишукувати в цитуваннях інших Отців Церкви та різноманітних монаших антологіях і збірках⁶⁸. Дослідникам вдалося відтворити порядок глав, однак якість текстів нерідко була посередньою порівняно з текстами «Практика», який має багату рукописну традицію. Тому необхідно було звернутися до перекладів.

Жанр глав та особливості «Практика» і «Гностика»

Твори «Практик» і «Гностик», які пропонуємо тут в українському перекладі, належать до жанру глав – збірок коротких тез (речень, абзаців), об'єднаних однією темою. На відміну від свого вчителя Григорія Богослова, який був одним із найгеніальніших майстрів богословської риторики, Євагрій пише в надзвичайно стислому, гномічному стилі. Кожне з його висловлювань майстерно сформульоване таким чином, що за ним проглядається цілий всесвіт ідей. Ці розділи нагадують за стилем біблійні приповідки або афористичні висловлювання про духовне життя. Кожну главу можна розглядати і як частину твору, і як самостійну одиницю, що містить сконденсовану думку автора⁶⁹. Нерідко висловлювання є незрозумілими й загадковими, однак Євагрій формує з них елегантну поліфонію, де кожна ідея, кожне висловлювання доповнює інші, розкриваючи предмет роздумів із різних боків.

Саме Євагрій зробив жанр глав популярним у візантійській монашій літературі. Пізніше його використовували такі видатні духовні вчителі, як Максим Ісповідник, Симеон Новий Богослов та Григорій Палама⁷⁰. Зазвичай глави групуються в сотні, хоча бувають і винятки: наш автор обмежує «Гностика» до п'ятдесяти глав, а його твір «Про молитву» символічно складається зі 153 глав, що відповідає кількості рибин, зловлених апостолами за вказівкою воскреслого Христа (Йо 21:11). «Гностичні глави» розбито на неповні сотниці, кожна з яких містить не сто, а дев'яносто глав. Цікаво, що розміри глав можуть вказувати також на ступінь духовної зрілості адресата твору: наприклад, твір «Про вісім духів злоби» містить глави в середньому по 200 слів. Середня кількість слів на главу у «Практику» становить 49 слів, «Гностик» обмежується в середньому до 40 слів на главу, а у «Гностичних главах», які є вершиною богословської думки Євагрія, на одну главу припадає

⁶⁸ *Le Gnostique, ou A celui qui est devenu digné de la science* / ред., перекл. А. Guillaumont, С. Guillaumont. Paris 1989, с. 48–51.

⁶⁹ Guillaumont. *Les six centuries des 'Képhalaia Gnostica' d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'Origenisme*, с. 33.

⁷⁰ Там само, с. 18.

в середньому не більше 25 слів. Ймовірно, за Євагрієм, це спрямовує читача до глибшого розуміння тексту та навчає його безмовного споглядання. Про навмисне застосування Євагрієм такого прийому свідчить, зокрема, те, що остання глава кожної сотниці зазвичай коротша за середню⁷¹. Форма цих коротких глав нагадує Приповідки й інші мудрісні книги Старого Завіту та спонукає до повільного і споглядального способу читання тексту, до перечитування, аби відкрити нові грані думки та приборкати розсіяний розум.

Жанр глав можна вважати оригінальним внеском Євагрія у християнську літературу. Він не має попередників та еквівалентів серед інших християнських літературних жанрів. Найближчим родичем глав можна вважати «стромати», однак і вони лише віддалено нагадують глави. Щодо витоків цього жанру, то можна прослідкувати декілька основних його джерел. Форма глав черпає натхнення із Псалмів, Приповідок, Проповідника, що їх Євагрій часто коментує. Проте в книгах мудрості відсутній символізм щодо кількості афоризмів і їхнього порядку: лише у Псалмі 118 (119) присутні натяки на якийсь принцип організації рядків, наприклад алфавіт, однак немає усталеного способу трактувати цей порядок. У філософській літературі пізньої античності можна зустріти афористичний жанр, характерний схильністю до філософських дефініцій і лаконічних формулювань. Подібну форму мають деякі стоїчні тексти й окремі твори Порфірія. Проте й вони відрізняються характером від Євагрієвих глав. Філософські тексти були радше інформативними, ніж повчальними, і немає ознак того, що їх запам'ятовували й розважали над ними в умі, намагаючись досягнути безмовності. З іншого боку, для стоїчних текстів властивий символізм чисел і фігур. Євагрій, таким чином, був першим, хто об'єднав усі ці ознаки в одній літературній формі⁷².

Запроваджений Євагрієм літературний жанр глав став дуже популярним у візантійський період. Мало того, середня довжина глав пізніших авторів не надто перевищувала обсягом Євагрієві глави, залишаючись на рівні близько 50 слів на главу. Лише в пізньовізантійський період глави стали значно довшими, було введено поділ на підрозділи. Крім того, пізньовізантійським нововведенням став акровірш. Хоча Євагрій інколи й застосовував цей прийом, пізньовізантійські письменники пішли далі за нього, створюючи цілі речення. Акrostих використовували для обрамлення тексту, надання йому певного герменевтичного ключа чи спрямування читача до певної ідеї автора⁷³, як-от, наприклад, переміни життя відповідно до викладених у гла-

⁷¹ Поп.: J. Kalvesmaki. *Evagrius in the Byzantine Genre of Chapters // Evagrius and His Legacy /* ред. J. Kalvesmaki, R. D. Young. Notre Dame 2016, с. 259.

⁷² J. Kalvesmaki. *Evagrius in the Byzantine Genre of Chapters*, с. 262.

⁷³ Там само, с. 265–266.

вах настанов. Автори глав часто презентували свої твори як компіляцію ідей попередніх отців, але насправді переосмислювали й розвивали їх (як приклад можна навести «Глави про любов» Максима Ісповідника).

Структура і тематика «Практика»

«Практик» обрамлений «Листом до Анатолія», що складається зі вступу та епілогу, які підкреслюють спорідненість і зв'язок з іншими творами трилогії. Самі глави є досить самостійними творами, і не завжди легко прослідкувати зв'язок між ними. Вони мають різний розмір – від двох до двадцяти рядків. Антуан Гійомон зазначає, що цей жанр не був винайдений Євагрієм, адже ще стоїки полюбили писати збірки коротких сентенцій щодо практик: наприклад, Епітет видав свій «Посібник» у 53 главах, Марк Аврелій – 12 книг із різним числом глав. Однак саме Євагрій запровадив традицію групувати глави по сто, оскільки, слідуючи за Орігеном, він надавав величезного значення містичному трактуванню чисел. Число сто вважалося сакральним, мало певне символічне й навіть містичне значення повноти розумних створінь, що відображено в Орігенових «Гоміліях на книгу Буття»⁷⁴. З цієї точки зору дивно, що в «Листі до Анатолія» Євагрій говорить про «шість сотень глав про пізнання», а насправді кожна з цих сотень містить лише дев'яносто глав, таким чином складаючи разом 540 глав. Бабай Великий, який уклав коментар на «Гностичні глави», зазначає, що ці сотниці мають складатися з дев'яноста глав, оскільки число шістдесят символізує повноту досконалого знання. Упустивши шістдесят глав, Євагрій мав на меті показати, що викладене в цьому творі все ж є неповним порівняно з абсолютним знанням. На користь цього свідчать також деякі рукописи VI ст., у яких перші десять глав другої сотниці ідентифікуються як продовження першої, і так до кінця⁷⁵. Коли порівнюємо цю структуру з «Практиком», то побачимо, що, хоча «Практик» і складається рівно зі ста глав, перші дев'яносто з них становлять органічну єдність, а останні десять відрізняються від них. Слід зазначити, що останні десять глав є апофтегмами отців пустелі, які вважаються чи не найдавнішою колекцією таких висловів. Отже, Євагрій був одним із перших, хто збирав і записував апофтегми⁷⁶. Ймовірно, і цій праці він хотів надати відтінку незавершеності. Число десять відображає

⁷⁴ Оріген. *Гомілії на книгу Буття* II.5 // PG 12, 165AB. Крім того, у вступі до «Глав про молитву» Євагрій каже, що число 100 символізує також аскетичну практику, див. *Про молитву* 103 // PG 79, 1165C–1168A.

⁷⁵ Guillaumont. *Les six centuries des 'Képhalaia Gnostica' d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'Origenisme*, с. 20.

⁷⁶ Див.: L. Nieścior. *Wstęp // Ewagriusz z Pontu. Pisma ascetyczne*. Kraków 1998, с. 23, пор.: G. Bunge. *Evagrius Pontikos. Briefe aus der Wüste*. Trier 1986, с. 76.

божественність Христа, а також те, як у майбутньому віці Він зробить знання святих довершеним. Саме число дев'яносто можна трактувати як суму двох символічних чисел – сорока і п'ятдесяти. Число сорок відповідає Чотиридесятниці, яка передує Великодню й символізує третій вид споглядання (за Євагрієм їх є п'ять⁷⁷), себто споглядання чотирьох елементів світобудови. Число п'ятдесят символізує П'ятдесятницю – перший тип споглядання, а також п'ять духовних чуттів людини⁷⁸.

«Практик» призначений для того, щоб приготувати монаха до духовної боротьби, дати поради щодо способу життя, який їй сприятиме. Він також попереджає про можливі перешкоди у здобуванні чеснот, пояснює, у який спосіб демони намагаються відволікти монаха від його цілі та як їх можна подолати. Твір дає загальну картину монашого подвигу та проблем у духовному житті, з якими стикається людина, що вирішила ступити на вузьку й тернисту стежку спасіння. Структура цього та інших творів Євагрія впливає безпосередньо зі способу життя самого авви та його учнів і призначена відповідати на конкретні виклики, з якими вони стикались у щоденному житті, тому й в інтерпретації цих праць треба враховувати контекст їхнього написання та спосіб мислення, котрий зумовлює саме такий виклад. Сама структура тексту має дати підказки, як трактувати окрему главу. Це особливим чином підкреслює сам Євагрій, даючи у вступі до «Практика» вказівку для переписувачів, аби вони не переставляли глави місцями, не писали дві глави підряд в одному рядку для економії пергаменту та зберігали первісну нумерацію⁷⁹. Відчуття безладності розміщення глав насправді оманливе. Глави призначені для щоденних роздумів, які відкривають нові грані написаного. Ці перлини є результатом такого ж скрупульозного щоденного роздумування автора. Мішель Діздьє,

⁷⁷ Перший ступінь – це споглядання Тройці, другий – споглядання невидимого світу, третій – видимого світу, четвертий – споглядання дії Божого суду у створеному світі, п'ятий – пізнання Божого провидіння щодо світу. Див.: *Гностичні глави* 1.27 / ред. Guillaumont, с. 31; D. Costache. *Humankind and the Cosmos: Early Christian Representations*. Leiden – Boston 2021, с. 208.

⁷⁸ Таке трактування пропонує А. Гійомон (Guillaumont. *Les six centuries des 'Képhalaia Gnostica' d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'Origenisme*, с. 22). Пізніші автори перейняли Євагрієву схему п'яти типів споглядання; див., напр.: Максим Ісповідник. *Амбіґва 10 // Maximus the Confessor: On Difficulties in Church Fathers: The Ambigua*, т. I: *Ambigua to Thomas. Ambigua to John 1–22* / ред. і перекл. N. Constas. Cambridge – London 2012, с. 202–212.

⁷⁹ А. Гійомон виявив цей додаток лише у трьох рукописах, але впевнений в автентичності цього запису, оскільки той відповідає духові Євагрія (Evagre le Pontique. *Traite pratique, ou, Le Moine* / ред., пер. А. Guillaumont. Paris 1971, с. 384–385). А. Кесідей зазначає, що нерідко самопроголошені учні Євагрія доволіно змінювали порядок глав, що суперечить задумові Євагрія й робить трактування глав у новому порядку проблематичним (Casiday. *Reconstructing the Theology*, с. 41).

досліджуючи спадщину Талассія, який також писав у цьому жанрі, дійшов висновку, що кожна така сотниця писалася протягом ста днів. Щодня отець записував думку, яка його найбільше вразила, а тоді впорядковував їх згідно з певною логікою⁸⁰. Відчуття цієї логіки з'являється у процесі вдумливого читання.

Усі глави Євагрії зводять у чотири основні групи: дві великі, які становлять ядро твору, і дві малі, що обрамлюють їх на початку й у кінці. Ця структура така:

- | | |
|------------------|---|
| 1–5 (5 глав) | Вступ; |
| 6–53 (48 глав): | Про вісім помислів (6–14); Проти восьми помислів (15–33); Про пристрасті (34–39); Поради (40–53); |
| 54–90 (37 глав): | Про те, що стається уві сні (54–59); Про стан, наблизений до безпристрасності (57–62); Про ознаки безпристрасності (63–90); |
| 91–100 (10 глав) | Вислови отців пустелі. |

Як бачимо, структура відображає поступовість духовного розвитку, йдучи від опису пристрастей і способів боротьби з ними до стану безпристрасності, тобто чистоти від грішних помислів, яка є передумовою знання. У вступі Євагрії дає визначення християнства й остаточної цілі, до якої прагне кожна людина, але в особливий спосіб – монахи, котрі ступили на шлях радикального відречення. Бачимо певний поступ: християнство – Царство Небесне – Боже Царство – ціль нашого прагнення – перешкоди. Можна помітити вплив «Практика» на спосіб висловлювання в «Ліствиці», певні речення якої подано у схожій послідовності: язичник – християнин – монах; одружений мирянин – неодружений мирянин – монах тощо⁸¹. Остання глава вступу творить плавний перехід до першої великої групи глав, яка розглядає спершу ознаки, симптоми пристрастей, а потім способи боротьби з ними.

У цій частині Євагрії спочатку перераховує всі родові пристрасті (1–6), а згодом характеризує кожна з них (7–14). У наступній підгрупі він показує зв'язок пристрастей із частинами душі та пояснює, як боротися з помислами. Автор наголошує на розважливості у виборі ліку й на властивому його застосуванню. Він подає ліки від пристрастей у тому ж порядку, в якому перелічив самі пристрасті: від грубших і приземленіших до витонченіших і підступніших, йдучи від пожадливої та гнівливої частин (ірраціональної

⁸⁰ M. Th. Disdier. Le temoignage spirituel de Thalassius le Lybien // *Etudes Byzantines* 2 (1944) 81–82.

⁸¹ Див.: Йоан Ліствичник. *Ліствиця* 1.4, 1.20 // PG 88, 633A, 640AB.

складової людської душі та інстинктів) до розумної частини душі (15–33). Через гріхопадіння всі частини душі людини зазнали шкоди. Порушився зв'язок між умом, який повинен управляти іншими силами душі, та емоційною складовою, що мала служити інструментом єднання з Богом. Завданням аскета є за допомогою чеснот повернути своїй душі цілісність. У наступній підгрупі автор аналізує, звідки беруться пристрасті та яким чином вони прогресують. У порадах (40–53) Євагрій викладає коротку демонологію, даючи картину дії кожного з бісів, їхні взаємозв'язки та протиборства, щоб монах зумів вчасно розпізнати напад і нейтралізувати його. Це вимагає глибокого знання себе та довгого періоду спостережень (50).

Другий великий блок глав знаменує собою перехід від пристрасного стану до стану свободи від пристрастей, тобто безпристрасності. Індикатором безпристрасності є сні. Якщо у снах все ще з'являються образи, які нас збуджують та розбурхують наші емоції, змушуючи нас прагнути того, що бачимо, це означає, що цього стану ми ще не досягли. Мовою сучасної психології, ми витіснили ці пристрасті зі свідомого у підсвідоме, однак насправді ще їх не позбулися. Після пояснення сновидінь Євагрій навчає, як поводитися в тому періоді, коли ми вже подолали великий шлях у напрямку безпристрасності й перебуваємо десь на межі. Він наголошує, що монах має бути особливо обережним, щоб у цей момент не бути зведеним демоном марнославства й гордині, думаючи, що вже досяг досконалості, інакше це може призвести до жахливого падіння і треба буде починати все з початку. Тому нерідко доводиться викликати спогади про розпусні думки, які колись були нам притаманні, щоб таким чином «збити» гординю, яка нас спокушає (58). Лише на етапі вищої безпристрасності подвижник зможе долати марнославство не протилежним помислом, а внутрішньою смиренною поставою.

Охарактеризувавши стан безпристрасності, Євагрій додає певні практичні настанови, котрі сприяють досягненню цього стану (71–90). Цей уривок показує стосунки між безпристрасністю і любов'ю, чеснотами і спогляданням. Етап безпристрасності – це стан, коли замовкає балаган думок, образів, спогадів, а зовнішні подразники перестають впливати на внутрішній стан. Натомість відкривається перспектива зосередженого, нерозсіяного споглядання та чистої молитви, яка супроводжується баченням світла. Безпристрасність характеризується як досконалий стан, обоження та досягнення подоби Божої (89), пов'язується зі *στάσις*, тобто станом спокою (73), який є есхатологічним, тобто це вже передсмак раю. Таким чином «Практик» плавно перетікає у «Гностика».

Структура і зміст твору «Гностик»

Оскільки Євагрія цікавить питання ступенів духовного зростання та поступовості знання, це відображається у структурі творів: він починає з порад щодо боротьби з помислами та аскетичної практики, а далі переходить до знання, котре доступне лише досвідченим у спогляданні монахам, як, наприклад, у творі «До монахів»⁸² і в цій трилогії. «Практик» призначався для тих, хто за допомогою аскетичної практики (практик) намагається подолати прив'язаність до світу й земних речей; «Гностик» же – для «того, хто удостоївся знання»⁸³, тобто людини, яка досягнула безпристрасності й уже провадить інших на цьому шляху (φυσική θεωρία). «Гностичні глави», у яких Євагрій викладає свою космологію, призначені для тих, хто досяг вершин богоспоглядання і бачить світло Пресвятої Тройці (θεολογία). «Практик» спрямований на досягнення безпристрасності, яка є передумовою правдивого й незаплямованого знання. «Гностик» є немовби вступом до «Глав», у якому Євагрій роз'яснює монахові, як він має поводитися з даром знання.

Приготувавшись через очищення та вправлення в чеснотах, читач може приступити до природного споглядання, яке вже є порогом до богопізнання. Тому той, хто не приготувався належним чином до сприйняття цього знання, може хибно зрозуміти «Гностичні глави» й узагалі не може зватися гностиком⁸⁴. «Гностик» неустанно нагадує монахові, що, навіть досягнувши найвищих ступенів споглядання Бога, він не повинен втрачати пильності щодо чеснот і загроз, які чигають на них⁸⁵. Іншим аспектом цього твору

⁸² Джеремі Дрісколл переконаний, що в цьому творі глави організовано в «ланцюжки», у яких вони об'єднані між собою однією темою, а ці ланцюжки, своєю чергою, структурно пов'язані між собою (J. Driscoll. *A Key for Reading the Ad Monachos of Evagrius Ponticus // Augustinianum* 30 (1990) 361–392).

⁸³ Підзаголовок твору.

⁸⁴ J. Driscoll. *Steps to Spiritual Perfection: Studies on Spiritual Progress in Evagrius Ponticus*. New York 2005, с. 7. Євагрій не раз наголошує, що розважання про світобудову і про природу Бога призначені тільки для найпідготованіших, які пройшли нелегкий шлях опанування власних гріховних імпульсів, очищення, молитви ума та розважання над Писаннями, адже «як хворому оку недобре довго вдивлятися у сонце опівдні, так і неочищеному уму зовсім не корисно наслідувати невимовну та надприродну молитву “в дусі та правді”» (*Про молитву* 146 // PG 79, 1168D). Крім того, ті, хто не доклав належних зусиль, аби здобути це знання, не можуть достойно оцінити всю його велич і красу, тому допускати їх до нього означало би «давати священне собакам та кидати перли перед свиньми» (пор. Мт 7:6). Про це він нагадує також у «Гностику»: «Гностики не повинні нічого розказувати початківцям, ані не давати їм торкатися книг на цю тему, тому що вони не зможуть встояти перед пастками, які супроводжують споглядання [Бога]. [...] Тому ті, які, будучи досі опановані пристрастю, запитують про принципи тілесних і безтілесних істот, нагадують хворих, які дискутують про здоров'я. Ми удостоїмося засмакувати повноти медових стільників знання тільки тоді, коли душевні пристрасті більше не роз'ятруватимуть нас» (*Гностик* 25).

⁸⁵ Пор.: Driscoll. *Steps to Spiritual Perfection*, с. 27.

є духовне батьківство, яке має стати обов'язком для монаха, що досягнув досить високого рівня безпристрасності та знання: «Гностик, який володіє логосом, є сіллю для нечистих і світлом для чистих»⁸⁶. Однак духовне батьківство передбачає відповідальність за духовний ріст своїх учнів, а отже, вимагає значної обережності та прозорливості в духовній сфері. Гностик повинен уміти розрізняти стан не лише своїх учнів, а й власний⁸⁷. Краще сказати менше, ніж забагато.

У «Гностику» проявляється висока освіченість Євагрія та широта його думок як науковця, адже він прийшов у пустелю вже сформованим богословом, і цей багаж допоміг йому краще артикулювати й систематизувати власний досвід монашого життя. Євагрій, як і багато інших освічених монахів – його сучасників, був вихований у дусі александрійської традиції, котра засвоїла деякі концепції з неоплатонізму й була відома алегоричним трактуванням Святого Письма, тому в «Гностику» відображена *paideia* Климента Александрійського та Орігена⁸⁸. За допомогою читання й заглиблення у прихований зміст книг Приповідок, Проповідника та Пісні пісень Євагрій впроваджує своїх учнів до духовного споглядання речей. Однак це відбувається поступово, і Євагрій неодноразово наголошує на тому, щоб давати кожному відповідно до його спроможності зрозуміти ту чи іншу істину⁸⁹. Тому нерідко його твори вважають езотеричними. Євагрій вважав, що знання, котре занадто швидко відкривається, може пошкодити як учневі, бо той може загордитися і стати недбалим в аскезі, так і його духовному отцеві. Подібно, як Климент, наш автор дотримується принципу містичних ступенів досконалості (τὰς προκολάς τὰς μυστικὰς)⁹⁰. Навіть найдосконаліша людина не може досягнути всього знання, адже повне знання сотвореного світу належить ангелам, а повне знання його принципів – лише Христові, тому гностик повинен бути свідомим невідання, власного та інших. Це стосується не лише науки від духовного отця, а й намагань учнів дискутувати на догматичні теми⁹¹.

Окремим явищем, яке Євагрій описує у «Гностику», є відчуття покинутості Богом. Цей стан можна спостерігати, коли монах уже досяг певного рівня досконалості, і хоча цей стан здається негативним, він має вберегти монаха від упадіння в гордість. Такий монах потребує поради духовного отця і його вміння розрізняти стани своїх чад, щоб дати відповідну пораду. Для цього

⁸⁶ Гностик 4.

⁸⁷ Driscoll. *Steps to Spiritual Perfection*, с. 28.

⁸⁸ R. D. Young. Evagrius the Iconographer: Monastic Pedagogy in the Gnostikos // *Journal of Early Christian Studies* 9:1 (2001) 54.

⁸⁹ Див., напр., Гностик 15 та 44.

⁹⁰ Пор. Климент Александрійський. *Стромати* 7.10.57 // PG 9, 489В.

⁹¹ Пор. Гностик 26.

духовний отець повинен постійно стежити за власним розвитком і дбати про гармонійне співіснування в собі всіх чеснот, найбільше ж – лагідності⁹².

Існує певний паралелізм у структурі «Практика» і «Гностика». В обох творах автор від більш практичних речей переходить до більш абстрактних. У другому творі Євагрій ще не викладає самих засад знання, а радше представляє певну методологію споглядального життя. Дотримуючись послідовності в духовному зростанні, ум стає нематеріальним образом невидимого прообразу, яким є Бог. Євагрій об'єднує два перших ступені духовного розвитку, виражених у «Практику» та «Гностику», за допомогою літературного прийому інклюзії. Ще іншим аспектом, який поєднує ці два твори, є прийом, коли певні глави «Практика» перегукуються із главами «Гностика». Наприклад, 90-та глава «Практика» нав'язує логічний зв'язок із 1-ю главою «Гностика», яка дає визначення подвижника-практика. Цей твір також починається з кількох глав, які дають визначення в порядку зростання. Далі глави 42–43 «Гностика» перегукуються з розділами 74–75 «Практика»: спокую монаха є..., гріхом монаха є... / спокую гностика є..., гріхом гностика є... Також корелюються між собою 44-та глава «Гностика» і 89-та глава «Практика», де аналізується роль чотирьох головних чеснот щодо аскетичної практики та споглядання. Крім того, ця ж глава 89 корелюється також з останньою главою «Гностика», тому що і там, і там згадується нашу причасність та наше прагнення його наслідувати. Ще іншою ознакою, котра поєднує ці два твори, є те, що завершення «Гностика», а саме глави 44–48, становлять вислови різних отців на тематику богопізнання, тобто це вдвічі менше, ніж у «Практику», – так само, як «Гностик» удвічі менший за нього.

Таким чином, тексти «Практика» і «Гностика» являють собою синтез аскетичного вчення Євагрія, що розкривається ширше в інших його творах. Євагрієва триступенева схема духовного зростання стала основоположною для подальшого розвитку монашої духовності. Його розуміння будови душі, класифікація пристрастей та методів боротьби з ними лягла, у дещо змодифікованому вигляді, в основу антропології Григорія Двоєслова⁹³. Авторитет Євагрія є незаперечним і для Східних Церков. Євагрій проявляє себе як глибокий знавець людської душі, тому його настанови щодо контролю над своїм психічним станом можуть бути актуальними не тільки для богословських, а й для міждисциплінарних студій.

⁹² Гностик 4, 5, 31, 32.

⁹³ О. Кащук. Духовна досконалість у вченні Григорія Великого // *Наукові записки УКУ: Богослов'я* 2 (2015) 179–196.

ПРАКТИК

*Пролог – лист до Анатолія*¹

1. Оскільки ти нещодавно писав зі Святої Гори мені, що перебуваю в Скитії, дороженький брате Анатолію², і просив мене роз'яснити тобі символічне значення облачень єгипетських монахів, бо вважаєш, що це не випадково й не без задуму, що вони так сильно відрізняються від іншого одягу, який носять люди, тож я розповім тобі, що про ці речі ми довідалися від святих Отців.

2. Клобук³ є символом благодаті Бога, нашого Спасителя, яка оберігає розумну частину їхньої душі, леліє її дитинність у Христі проти тих, хто постійно здійсмає на неї руку, щоб уразити чи зранити. Тому ті, хто носить його на голові, виспівує правдиве значення псалма: «Якщо не Господь буде дім та зберігає місто, даремно трудився будівничий і той, що мав стерегти»⁴. Промовляння цих слів породжує смирення й викоринює гординю – основоположне зло, яке скинуло на землю Люцифера, Ранішню Зірку⁵.

3. Оголені руки виражають відсутність лицемірства в їхній поведінці, бо марнославство страшенно вдатне приховувати й зацьмарювати чесноти, постійно ганяючись за людським визнанням і витісняючи віру. Бо сказано: «Як можете ви вірувати, коли ви славу одне від одного приймаєте, а слави, яка від самого Бога, не шукаєте?»⁶. Бо добро не слід обирати з жодної іншої причини, окрім нього самого.

¹ У грецькій рукописній традиції цей лист зазвичай передує твору «Практик»; у сирійській – зазвичай доповнює інші твори: «Антирретик», «Паренетик» або «Протрєптик». Див.: Evagrius Ponticus. *The Praktikos and Chapters on Prayer* / пер. J. E. Bamberger. Kalamazoo 1981, с. 12.

² Анатолій був монахом іспанського походження, в минулому – римським високопосадовцем. Його згадано в коптській редакції «Лавсаїка» як монаха, котрий приніс до авви Памва велику кількість золотих злитків. Див.: E. Amelineau. *De Historia Lausiaca*. Paris 1887, с. 99–101. Можливо, він перебував у монастирі Меланії Старшої та Руфіна на Оливній горі.

³ Головний убір монахів, елемент габіту (гр. κοκκοῦλλιον). Символічне значення монаших одєж пояснює не тільки Євагрій; подібні розважання бачимо також у «Кеновійних правилах» Йоана Касіяна. Див.: *Кеновійні правила* 1.3 // PG 49, 66A. Касян зазначає, що каптур символізує дитячу простоту і смирення монаха.

⁴ Пор. Пс 126:1.

⁵ Ἐωσφόρος – ранішня зоря. З її красою порівнювали велич першого впалого ангела, тому його назвали Люцифер. Пор. Іс 14:12.

⁶ Йо 5:44.

Крім того, те, що спонукає нас робити добро, видається нам набагато ціннішим, ніж саме добро. Натомість немає нічого безглуздішого за те, щоби вважати й говорити, що є щось вище за Бога.

4. Аналав⁷, що хрестоподібно переплетений навколо їхніх плечей, є символом віри у Христа, що «підносить смиренних»⁸ і захищає їх, щоб вони могли безперешкодно працювати, незважаючи на перепони.

5. Пояс, що підперізує їхні стегна, відганяє всяку нечистоту та сповіщає: «Добре чоловікові не займати жінки»⁹.

6. Плащ¹⁰ мають ті, що «завжди носять у тілі мертвоту Ісуса»¹¹ і змушують замовкнути всі нерозумні тілесні пристрасті, пороки ж душі обрізають за допомогою участі в добрі, а також люблять убогість і тікають від жадібності, яка є матір'ю ідолопоклонства.

7. Жезл є деревом життя для всіх, хто його тримає, і непорушний, як Господь, для тих, хто на нього опирається¹².

8. Тому облачення є символом, який немовби підсумовує ці речі. А ці слова Отці завжди говорять їм [монахам]: «Віра, дитино, утверджується страхом Божим, він, своєю чергою, підсилюється стриманістю, а стриманість стає непорушною завдяки терпеливості й надії. Вони є джерелом безпристрасності, яка породжує любов, а любов є дверима до знання природи, за яким слідує богослов'я та остаточне блаженство».

⁷ Елемент габіту, що мав вигляд чотирикутної хустки. На кінцях він мав шнурки, які зав'язувалися ззаду на спині у вигляді хреста і стягували туніку, аби вона не розвіталася й не заважала монахові в роботі. Існували два види цього елемента одягу: аналав і параман. Параман надягали монахи малої схими, аналав же – великосхимники; на ньому було зображення Хреста і Голгоги. Йоан Касіян також звертає увагу на практичну роль парамана, цитуючи при цьому 2 Сол 3:8. Пор. *Кеновійні правила* 1.5 // PG 49, 69A–70A.

⁸ Пор. Пс 146:6.

⁹ 1 Кор 7:1.

¹⁰ Тут ідеться про накидку з козячої або овечої шкури (гр. *μϋλωτή*), яка відображає шлях відречення, котрим іде монах, його спільність із мучениками. Вона відсилає нас до Євр 11:36–38: «Інші наруг і бичів зазнали та ще й кайданів і в'язниці; їх каменовано, розрізувано пілою, брано на допити; вони вмирили, мечем забиті; тинялися в овечих та козячих шкурах, збідовані, гноблені, кривджені; вони, яких світ був не вартий, блукали пустинями, горами, печерами та земними вертепами». Подібно трактує плащ і Касіян.

¹¹ 2 Кор 4:10.

¹² У Прип 3:18 деревом життя названо мудрість. Євагрієве трактування цього уривка слідує за Орїгеном, який пов'язує мудрість і дерево життя із Христом. Також згадка про жезл може відсилати до 2 Цар 4:29. Касіян теж покликається на 2 Цар, але дає інше трактування: жезл – це образ Хреста, що є зброєю проти ганебних пристрастей, які нападають на подвижника, мов люті пси (*Кеновійні правила* 1.7 // PG 49, 75A–76A).

9. І щодо священних облачень та вчення старців, то сказаного нами має бути поки що достатньо.

Але щодо життя аскета і гностика¹³ тепер поговоримо детальніше не лише про те, що ми бачили чи чули, а й про те також, що вони [старці] нас навчили казати іншим, поділивши на невеликі сто глав про аскезу, а також п'ятдесят, а після них шістсот гностичних глав.

Деякі з них викладені приховано, а деякі притінені, щоб ми «не давали священного собакам ані не кидали перел перед свиньми»¹⁴. Проте це буде зрозуміло тому, хто й сам цьому слідує.

Глави про практичний розум

1. Християнство – це вчення нашого Спасителя Христа, що складається з аскетичної практики, природного споглядання та богослов'я¹⁵.

2. Царство Небесне – це безпристрасність душі, поєднана з правдивим знанням усього, що існує.

3. Царство Боже – це пізнання Пресвятої Тройці, яке пропорційне до складу ума, однак перевершує його [ума] нетління¹⁶.

¹³ Найпоширенішим трактуванням слова «гностик» є асоціація з гностичними сектами, але цей термін має давнішу історію. Платон дає визначення гностика в «Державі», де він розрізняє практичну науку і теоретичне знання (практикῆ ἐπιστήμη – γνωστικῆ ἐπιστήμη), див. *Держава*, 258e–259a. У християнській традиції Іринеї Ліонський і Климент Александрійський були найбільшими поборниками «правдивої гнози», тобто даного Христом кожному охрещеному знання, яке той може поглиблювати у своєму духовному житті. У Євагрія, як і в александрійській традиції, правдивим гностиком є той, хто, переживши єдність із Христом, доторкнувшись до Логосу, стає навченим ним, володіє правдивою гнозою.

¹⁴ Мт 7:6.

¹⁵ У Євагрія практика, природне споглядання і богослов'я (практикῆ, φυσικῆ, θεολογικῆ) – це три ступені духовного зростання. Вони беруть початок з Оригенового уявлення про ступені богоспілкування. Зокрема, у Коментарі на Пісню пісень він виділяє три рівні філософії: етичний (ἠθικῆ, philosophia moralis), природний (φυσικῆ, philosophia naturalis) та споглядальний (ἐνοπτικῆ, philosophia inspectiva): «Моральним зветься те вчення, яке втілює гідний спосіб життя та засновується на чеснотливих звичках; природним є вчення, що розглядає природу кожної речі, щоб у житті не чинити нічого протиприродного, а все використовувати згідно із заданою ціллю, заради якої Творець покликав його до буття. Споглядальним є те вчення, за допомогою якого ми виходимо за межі видимих речей і якоюсь мірою споглядаємо речі божественні і небесні, бачачи їх лише умом, адже вони поза межами тілесного зору» (Оріген. *Коментар на Пісню пісень*. Пролог, 3; див.: Origen. *The Song of Songs. Commentary and Homilies* / перекл. R. P. Lawson. London 1957, с. 40).

¹⁶ У цьому ланцюжку із трьох глав Євагрії вибудовує послідовність: християнство – Царство Небесне – Царство Боже, яка відображає триступеневу схему духовного зростання. У Святому Письмі терміни «Царство Боже» і «Царство небесне» є синонімами. Ймовірно, тут Євагрій прагне провести паралель між цими термінами та етапами людського єднання з Богом.

4. Якщо хтось любить щось, він жадатиме цього всіма своїми силами й боротиметься за те, чого жадає, щоб [це] досягнути. Всякій насолоді передуде пожадання, а його породжує чуттєве сприйняття. Тому той, хто не реагує на чуттєві подразники, є також вільним від пристрасті¹⁷.

5. Демони відкрито борються з пустельниками, а тих, що зростають у чеснотах у кеновії чи в спільноті, атакують через менш старанних братів. Друга битва набагато легша за першу, оскільки не знайти на землі людей, в'їдливіших за демонів, що скоюють усі свої злочини нараз.

*Про вісім помислів*¹⁸

6. Всього є вісім загальнонародових¹⁹ помислів, що містять у собі всі інші помисли. Перший помисел – обжерство, а з ним – розпуста; третій – грошолобство, четвертий – смуток, п'ятий – гнів, шостий – нудьга²⁰, сьомий –

Серед грецьких Отців панувала думка, що Царство Боже є царством Христа, яке виражається у спогляданні сотворених речей, пор. *Гностичні глави V.30* / ред. Guillaumont, с. 189.

Не дуже ясний вислів Євагрія про споглядання Тройці як пропорційного до складу ума означає, мабуть, що кожному дається стільки знання, скільки він може вмістити, або ж що ум людини споріднений із Логосом і фактично є частинкою божественного в людині, пор. *Лист до Меланії 15–17* / ред. Frankenberg, с. 615. Однак досвід боговидіння завжди перевершує людську природу, є трансцендентним.

¹⁷ Ця глава є логічним продовженням попередньої, адже коли Євагрій говорить про споглядання сущих, ідеться не про логічне роздумування чи вивчення законів природи, а про понадраціональне, інтуїтивне бачення, котре відкриває світ як місце перебування та об'явлення Бога. Проте таке споглядання світу й досвід боговидіння можливі лише тоді, коли людина позбудеться тілесного способу дивитися на речі, перестане сприймати їх як об'єкти для задоволення своїх потреб чи досягнення насолоди, а для цього необхідно звільнитися від пристрастей.

Пожадання (ἐπιθυμία) тут протиставляється еросу (ἔρως) – стремлінню людини до Бога як свого найвищого Добра. Пожадання є гріховним спотворенням цього правдивого бажання. Поняття еросу людини до божества проглядається вже в платонічній та неоплатонічній традиціях (див.: Платон. *Банкет*, 209d4–e3; Плотін. *Еннеади*, VI.7.31.17–18), а християнство по-новому відкрило і трансформувало цю концепцію. Епітхія ж розуміється як ірраціональне неприборкане пожадання, котре виходить із пожадливої частини душі та змушує людину метатися між різними подразниками, замість спрямувати себе цілком до споглядання Добра.

¹⁸ У розумінні Євагрія помисли – це думки, які можуть провадити до пристрастей. Він зазвичай уживає це слово в негативному значенні – як думки, нав'язані демонами.

¹⁹ Γενικώτατος (загальнонародовий) – термін, який уживали щодо пристрастей стоїки. Пристрасті називаються родовими, оскільки вони є «родительками» багатьох інших пристрастей. Термін зустрічається також у Климента Александрійського, див. *Педагог* I.13 // PG 8, 172B.

²⁰ Ἀκηδία (нудьга) – термін, який нелегко перекласти, адже він виражає так багато аспектів, що українська мова не має прямого відповідника цьому слову. Нудьга, або акедія, притаманна певною мірою всім людям, але найбільше дошкуляє тим монахам, які вже зуміли опанувати тілесні пристрасті, зокрема ті, що належать до пожадливої частини душі: обжерство, розпуста та грошолобство. Нудьга є спокусою, котра знеохоче монаха в його духовному подвигу, спонукає здатися, віддатися тим бажанням, з якими він так ревно боровся. Євагрій класифікує

марнославство, а восьмий – гордия. Не від нас залежить, чи турбуватимуть нашу душу ці помисли, чи ні, але ми вирішуємо, підтримувати їх чи ні, розпалюватися²¹ пристрастю чи не розпалюватися.

7. Помисел обжерства спонукає²² монаха до того, щоб він швидко занехаяв свою аскезу. Він змушує його думати про горлянку, печінку, селезінку, яскраво змальовує йому водянку, страшні хвороби, брак життєвих сил і безпорадність лікарів. Він часто навіює йому спогади про котрогось із братів, хто зазнав подібних страждань. Буває і так, що помисел навіть переконує тих, які це переживають, відвідувати тих, котрі подвизаються, і детально описувати їм свої нещастя й казати, що причиною їх стала аскеза.

8. Демон нечистоти переконує в необхідності пожадати різні тіла, а тих, що вправляються у стриманості, вводить у стан збудження, щоб вони припинили [подвиг], так і не досягнувши [цілі]. Розбестивши душу, він схиляє її до цих учинків і примушує говорити певні слова та слухати їх, так ніби те, що вона собі уявляє, було насправді.

9. Грошолоубство нав'язує нам думки про довгу старість, неспроможність працювати руками, про майбутній голод, пошесті й тяжку нужду та що брати від інших у борг – ганебно.

10. Смуток часом огортає нас через утрату бажаного, а іноді є наслідком гніву. Через утрату бажаного це відбувається так: спочатку певні думки ведуть душу до спогадів про рідний дім, батьків та колишній спосіб життя. А коли душа не чинить їм спротиву, а навпаки, виношує їх та розпоршується в уявних насолодах, помисли поймають її та вганяють у смуток за тим, чого ніколи не траплялося з нею раніше, а отже, не може статися в її реальному житті²³. І перші помисли розривають нещасну душу тією ж мірою, якою її упокорюють та принижують наступні.

її як хворобу гнівливої частини душі, але вона заторкує також ум і через це стає складнішою до подолання. Нудьга включає в себе багато аспектів: збайдужіння, зневіру, пригнічення, озлоблення, сум, утому. Детальніше див.: Bunge. *Ewagriusz z Pontu*, с. 155–306.

²¹ Κινεῖν – стоїчний термін, який Євагрій застосовує для опису впливу думок на душу. У стоїків він позначав негативний вплив пристрастей на душу, її хаотичний рух. Можливо, цей термін увібрив у себе також аристотелівські елементи (пор.: Арістотель. *Про душу* I, 1, 403 а 26).

²² Проникнення помислу або пристрасті в людину є поступовим: намовляння демонів або ангелів у Євагрія зветься ὑποβάλλειν, пізніше настає συνδιείσις, – «розмова» зі спокусою, вагання, а συνκατάθεσις – це згода на заборонену насолоду, поява гріха, готовність його вчинити. Крайня межа оволодіння людиною – ἔξις, коли пристрасть стає «другою натурою» людини через гріховну звичку.

²³ Тут ідеться про речі, від яких монах відрікся, приймаючи обіти. Туга за насолодами, котрі були доступні йому як мирянину, або котрі він би міг спробувати, якби не обрав шлях пустельника, може демотивувати монаха і спонукати його припинити духовну боротьбу.

11. Гнів є найстрімкішою із пристрастей. Вважають, що він є кипінням гнівливої частини душі²⁴, яке спрямовується проти реального або уявного кривдника²⁵.

Він роз'ятрює душу²⁶ цілими днями, а особливо шкодить уму під час молитви²⁷, ставлячи перед очима обличчя осоружної йому особи.

Коли гнів затягується і перетворюється в ненависть, він не дає спокою навіть уночі, тіло знесилюється, обличчя блідне, гнів жалить, немов отруйна змія. Ці чотири прояви люті також можуть виявитися наслідками багатьох інших помислів.

12. Демон нудьги, який іще зветься бісом полуденним²⁸, зі всіх демонів найобтяжливіший. Він постає перед монахом о четвертій годині й запаморочує його душу до години восьмої.

Спочатку він робить так, щоби здавалося, ніби сонце рухається мляво або зовсім не рухається, так ніби день має п'ятдесят годин. Він змушує монаха щоразу виглядати у вікно, вискакувати з келії та витріщатися на сонце, щоб дізнатися, скільки часу до дев'ятої години, коли воно сховається, та роззиратися сюди-туди, чи не з'явиться хтось зі співбратів. Тоді накипає ненависть до місця, в якому він перебуває, до власного життя та до ручної роботи, наче любов між братами охолола і немає кому його підбадьорити. Якщо ж в один із цих днів хтось скривдить монаха, то демон і це спрямує на посилення ненависті.

Він розбуджує в монаха потяг до інших місць, де можна легше задовольнити свої потреби, знайти набагато простіше й водночас прибутковіше ремесло. Він каже, що неважливо, в якому місці ми стоїмо перед Господом, адже

²⁴ Дослівно: ζῆσις θυμοῦ – термін, який Сенека приписував стоїкам (пор.: Сенека. *Про гнів* II.19).

²⁵ Тут Євагрій іде за Арістотелем, який ототожнював гнів із жадобою помсти (δρεξίς ἀντιλήψεως), пор. *Про душу* I, 1, 403 a29–b1.

²⁶ Дослівно: ἐξαγρούϊ, змушує людину дичавіти.

²⁷ Гнів, згідно з Євагрієм, є однією з найбільших перешкод для чистої молитви, адже під час неї ум має бути вільним не лише від різних тілесних образів, забарвлених пристрастю, а й від будь-яких образів, бути абсолютно безформним. У творі «Про молитву» Євагрій підкреслює роль пам'яті у творенні образів, які можуть відволікати, а також пропонує методи вирішення цієї трудності (*Про молитву* 45 // PG 79, 1176D).

²⁸ Пор. Пс. 90:6. Євагрій є першим, хто інтерпретує «біса полуденного» як нудьгу, див.: Evagre le Pontique. *Traite pratique, ou, Le Moine*, II / ред. А. Guillaumont. Paris 1971, с. 522; Т. Шпідлік. *Духовність християнського Сходу* / перекл. М. Прокопович. Львів 1999, с. 207. Така ідентифікація зумовлена кліматичними особливостями єгипетської пустелі: обідня пора там надзвичайно жарка; нестерпна спека виснажує організм і послаблює волю, тому людина прагне якимось чином полегшити свій стан та очікує завершення дня, що принесе фізичну полегшу. Саме в ті години монахи найуразливіший до різних спокус, а тому мусить бути в постійній зосередженості й чувати над своїми думками, аби поміж них не закралася спокуса полишити аскезу.

Богові можна поклонятися всюди²⁹. До всього цього додає спогади про рідних і про колишній життєвий уклад та описує довге життя, являючи перед очима труд аскези. Він вдається до всіх можливих махінацій, щоб монах, полишивши свою келію, втік із поля бою.

Жоден інший демон не слідує назирці за ним – лише стан умиротворення й невимовна радість є нагородою для душі після цієї боротьби.

13. Помисел марнославства є найвитонченішим і легко закрадається до вправних, бажаючи, щоб вони виставляли свою боротьбу напоказ та гналися за людською славою³⁰.

Він викликає в них фантазії, нібито демони кричать, жінки зціляються, а натовпи торкаються їхньої одежі³¹. Крім того, він віщує монахові майбутнє священство³² та створює ілюзію, що біля його дверей стоять люди, які шукають його поради. А якщо монах не піддається, [помисел] неначе силою виводить його [з рівноваги].

І таким чином, піднявши його вгору порожніми надіями, він зникає, віддаючи людину на поталу демонові гордині, який її спокушає, або демонові смутку, який наводить на неї думки, протилежні до тих надій. Трапляється і таке, що він передасть демоні нечистоти того, кого нещодавно змушував [уявляти себе] доброчесним священником.

14. Демон гордині спричиняє найнижче падіння душі. Він переконує людину не визнавати Божої помочі³³, натомість уважати, що причиною своїх досягнень є вона сама. Душа надимається перед співбратами, вважаючи їх недотепами через те, що всі вони не поділяють таку її думку про себе.

За ним сліднують гнів, смуток та остаточне зло – людина сходить з розуму, скаженіє, їй увижаються в повітрі полчища бісів.

²⁹ Пор. Йо. 4:21–24.

³⁰ Пор. 1 Сол 2:6, Йо 5:44.

³¹ Алюзія на зцілення кровоточивої у Мк 5:27. У житії Антонія також є згадка про те, що багато людей бажали хоча б доторкнутися до подвижника, див. *Життя Антонія* 70 // PG 26, 941C.

³² У монашому середовищі вважалося, що монахові не варто прагнути свячень і навіть бажано їх уникати, оскільки наявність сану може сприяти марнославству й відволікати від аскези. Маємо численні приклади великих духовних провідників, які всіляким способом уникали священства, наприклад Аммоній, учень авви Памви (*Лавсайк* 12 // PG 34, 1033D–1034C), Сава Освящений (Кирило Скитопольський. *Життя Сави Освященного* 16) тощо.

³³ Пор. Пс 117:7; Євр 13:6. Йдеться про невизнання людиною того, що перемога над пристрастями – це не результат її зусиль, а дар Божої благодаті. Щоб вилікувати цю хворобу душі, Бог нерідко посилає людині випробування і навіть сприяє появі в неї нижчих пристрастей, наприклад обжерства чи похоті, аби дати їй зрозуміти, що безпристрасність, яку вона начебто здобула, не була її заслугою, привчаючи людину таким чином до смирення. Докладніше про причини випробувань див. *Гностик* 28.

Проти восьми помислів

15. Читання, чування й молитва врівноважують блукаючий ум; піст, важка праця й усамітнення тамують розпалене пожадання; співання псалмів³⁴, довготерпеливість і милосердя стримують розбурханий гнів³⁵. Треба, щоб усе це відбувалось у відповідний час і властивою мірою, бо те, що чиниться невчасно і непомірковано, триває недовго. А недовготривале може принести більше шкоди, ніж користі³⁶.

16. Коли наша душа забажає різноманітних страв, тоді обмежмося хлібом і водою, щоб ми стали вдячними навіть за шматочок сухаря. Бо ситість породжує бажання розмаїтої їжі, а голод і насичення хлібом уважає за блаженство³⁷.

17. Обмеження води сприяє цнотливості³⁸. І нехай переконають тебе в цьому триста ізраїльтян, що на чолі з Гедеоном побили мідіян³⁹.

18. Як життя і смерть не можуть співіснувати одночасно, так і справжня любов не поєднується з багатством. Бо любов відкидає геть не тільки матеріальні статки, а й усе наше дочасне життя⁴⁰.

³⁴ Про важливість псалмодії в духовному житті монаха див.: Bunge. *Ewagriusz z Pontu*, с. 25–45.

³⁵ Тут Євагрій дає поради щодо ліків для різних частин людської душі. Відповідно до класичної патристичної схеми (вона бере початок ще від Платона (*Федр*, 246 а, 253 сd), який подає символ розуму як керманіча, котрий править колісницею на двоє коней, що відображають ірраціональні частини душі: пожадливу та гнівливу), Євагрій поділяє людську душу на пожадливу (*ἐπιθυμητικόν*), гнівливу (*θυμικόν*) та розумну (*λογιστικόν*) частини. Всі ці частини, або сили (*δύναμεις*), душі від природи спрямовані до добра, однак гріхопадіння внесло розлад у людську природу, і, замість бути інструментами стремління до Бога та пізнання Його, вони розпорозуються на сотворені речі й перебувають у конфлікті.

Як відомо, Євагрій класифікує пристрасті відповідно до того, яку частину душі вони збувають: трійка обжерство, жадібність і грошолобство стосується пожадливої частини, гнів, смуток і нудьга – гнівливої (нудьга – частково також до ума), а марнославство та гордіня – до розумної частини.

³⁶ Це твердження стоїчного походження, див.: Evagre le Pontique. *Traite pratique*, II, с. 538.

³⁷ Цю главу цитував Йоан Ліствичник (*Ліствиця* 14, 12 // PG 88, 865CD).

³⁸ Євагрій вважав, що утримання від споживання великої кількості води сприяє зменшенню ставегого потягу та грішних фантазій. Такої тактики дотримувався і він сам, див. *Історія єгипетських монахів* // PG 21, 449AB. Це твердження засноване на давніх трактатах із медицини, які пов'язують надлишок води в організмі з полюціями та потребою вивільнити сім'я, див.: Гіппократ. *Про народження* 1.

³⁹ Пор. Суд 7:5–7. У цьому уривку йдеться про те, як Гедеон за Божим велінням добрав собі вояків відповідно до того, в який спосіб вони пили воду.

⁴⁰ Йдеться про любов як трансцендентну категорію, що виходить за межі сотвореного світу. У притчі про багатого юнака милосердну любов представлено як вершину духовного життя і виконання заповідей. Див. Мк 10:19–27.

19. Той, хто тікає від усяких земних насолод, є фортецею, недоступною для демона смутку, адже смуток є наслідком втрати насолоди – чи то реальної, чи тільки очікуваної.

Однак доки маємо пристрасну тягу до земних речей, не зможемо відкинути ворога, тому що як тільки він помічає нашу схильність до чогось, одразу встановлює для нас пастку і наводить смуток.

20. Гнів і ненависть роз'ятрюють серце, а милосердя й лагідність⁴¹ його заспокоюють.

21. Нехай сонце не заходить над нашим гнівом⁴², щоб демони, котрі з'являються вночі, не жахали душу та не зробили наш ум боязким перед битвою завтрашнього дня. Бо збентежене серце породжує страхітливі примари. Ніщо такою мірою не спонукає ум до втечі, як збентеження душі.

22. Коли гнівлива частина нашої душі, вхопившись за якийсь свій привід, роздратовується, тоді й демони під'юджують нас до відступу як до чогось доречного, щоб ми, не звільнившись від причини смутку, не позбулись і роздратування.

Коли ж пожадлива частина нашої душі розпалюється, демони, називаючи нас похмурими й дикими, викликають приязнь до людей, щоби ми, прагнути тіла, сходилися з тілами. Не можна піддаватися на їхні провокації, а [слід] робити якраз навпаки.

23. Не піддавайся помислові гніву, коли борешся в умі з тим, хто тебе засмутив, ані помислові нечистоти, часто фантазуючи про насолоду. Бо перше затемнює душу, друге ж накликає на неї полум'я пристрастей. Кожен із цих двох помислів занечищує твій ум.

Коли під час молитви ти уявлятимеш різні образи, то не зможеш піднести Богові чистої молитви й відразу впадеш у руки демона нудьги. Цей демон дуже часто нападає на тих, хто перебуває в такому стані, й розриває душу, немов собака оленятко.

24. Природа гнівливої частини душі полягає в тому, щоби боротися з демонами та змагати до певної насолоди. Ангели, пропонуючи нам духовну насолоду та блаженство, яке з неї походить, таким чином закликають, щоб ми налаштували наш запал проти бісів. Ті ж, своєю чергою, силою тягнуть нас до світських пожадань, силують людей спрямовувати свій запал проти природи, щоб наш ум запаморочився, відпав від знання та полишив чесноти.

⁴¹ Пор. Мт 5:5–7; 11, 28.

⁴² Еф 4:26.

25. Вважай, щоб не спровокувати когось із братів до втечі, інакше ти ніколи в житті не зможеш утекти від демона смутку, який постійно перешкоджатиме тобі молитися.

26. Злопам'ятність заспокоюється дарами: нехай тебе в цьому переконає Яків, який задобрив дарунками Ісава, що йшов на нього з чотирма сотнями мужів⁴³. Ми ж, бідняки, надолужуймо наші нестачі трапезою⁴⁴.

27. Коли ми потрапимо в пастку демона нудьги, зі сльозами сокрушуймо свою душу і зробимо так, щоб одна її частина втішала іншу. Засіваймо в собі праведні надії й наслідуймо Давида, що співав: «Чом побиваєшся, душе моя, і тривожишся у мені? Надійсь на Бога, бо я ще буду його прославляти, Спасителя обличчя мого і мого Бога»⁴⁵.

28. Хоч би які переконливі оправдання ти собі вигадував, не годиться тобі в часі спокус покидати келію. Натомість сядь усередині, гідно приймай усіх, хто приходить, особливо демона нудьги, який, хоча з усіх найнебезпечніший, найкраще гартує душу. Бо втеча від цієї духовної боротьби та уникання її привчає ум до невмілості, безвідповідальності й боягузтва.

29. Святий і найдосвідченіший учитель наш⁴⁶ сказав: «По-перше, монах завжди повинен готуватися так, немовби має завтра померти, а по-друге, він повинен послуговуватися своїм тілом так, немовби має прожити з ним ще багато років. Перше відсікає помисли нудьги та формує в монаха старанність, а друге зберігає його тіло живим і здоровим, водночас допомагає йому володіти собою».

⁴³ Див. Бут 32.

⁴⁴ Ця фраза відсилає нас до монашого звичаю гостинності й виражає милосердну любов до ворогів (пор. *Антирретик* V. 28 / ред. Frankenberg, с. 516; *До монахів* 15 // PG 40, 1278D). Загалом трапеза як культурний феномен є символом єднання, адже люди розділяють трапезу переважно з тими, кому довіряють і з ким перебувають у близьких стосунках. Вочевидь саме тому осердям християнської любові та єдності є якраз Трапеза, тобто Євхаристія.

⁴⁵ Пс 41:6. Тут Євагрій рекомендує застосовувати метод боротьби з думками, досконало викладений у його творі «Антирретик», який можна назвати компендіумом біблійного вчення про пристрасті та боротьбу з ними. На кожному лиху думку Євагрій підбирає особливий духовний лік із Писання.

⁴⁶ Сирійський манускрипт Add. 17166 вказує на маргінесі, що йдеться про Макарія. Антуан Гійомон припускає, що це міг бути Макарій Єгипетський (Evagre le Pontique. *Traite pratique* / ред. A. Guillaumont, II, с. 566). Про це свідчить також апофтегма, яку приписують Макарієві Єгипетському (див. *Патерик*. Макарій Великий 1 // PG 34, 232D–233A). Натомість деякі інші дослідники вказують на Макарія Александрійського, покладаючись на епітет «практикώτατος» – найаскетичніший, адже відомо, що Макарій Александрійський дотримувався дуже строгої аскези.

30. Важко уникнути помислу марнославства: коли намагаєшся приборкати його, з'являється новий привід для марнославства. Не тільки демони нападають на наші праведні думки, але на деякі з них – пороки, що їх ми самі пригріли на грудях.

31. Я зауважив, що демона марнославства переслідують майже всі інші демони⁴⁷. А коли його переслідувачі зазнають краху, демон безсоромно з'являється біля монаха й показує тому велич його чеснот.

32. Хто осягнув знання й насолодився його плодами, того демон марнославства ніколи більше не переконає, хоч би й спокушав його всіма насолодами світу. Бо чи міг би він пообіцяти щось більше, ніж духовне споглядання? А поки ми достатньо не засмакували знання, наполегливо практикуймо аскезу, показуючи Богові, що нашою метою є зробити все, щоб Його пізнати⁴⁸.

33. Згадай своє минуле життя та свої старі падіння, і як ти, будучи пристрасним, завдяки милосерддю Христовому перейшов до безпристрасності та як, зрештою, ти вийшов зі світу, який часто й усіяко принижував тебе. Подумай мені і над тим, хто береже тебе в пустелі та хто відганяє демонів, що вишкірюють на тебе свої ікла⁴⁹. Ці роздуми приводять до смиренномудрості й не впускають демона гордині.

Про пристрасні

34. Наші спогади пристрасні тому, що раніше ми приймали певні речі з пристрасстю. Речі, котрі ми приймаємо з пристрасстю, залишають у нас пристрасні спогади. Тому той, хто переміг демонів, які приводять у дію пристрасні, зневажає і наслідки їхньої дії, адже нематеріальна боротьба набагато складніша від фізичної.

35. Душевна пристрасність походить від людського чинника, а тілесна пристрасність – від тіла. Тілесні пристрасності приборкує стриманість, а душевні – духовна любов⁵⁰.

⁴⁷ Йдеться про те, що, поки монах бореться з пристрасностями нижчого рівня, демон марнославства відходить на другий план, оскільки монах не вважає себе досконалим. Натомість задоволення від перемоги над цими помислами може викликати в нього гордість і самозвеличення, які є наслідками марнославства. А гордість неодмінно означає послаблення в аскезі, недбалість і переконання, що саме він знає найкращий спосіб спасіння. Такі думки та дії неодмінно роблять монаха вразливим до нападів помислів.

⁴⁸ Пор.: Оріген. *Схолії на Псалми* 24.16 // PG 12, 1272C.

⁴⁹ Пор. Йов 16:10.

⁵⁰ Вочевидь, коли йдеться про тілесні пристрасності, маємо на увазі, що вони належать до пожадливої частини душі, котра відповідає за потреби тіла, хоча фактично всі пристрасності

36. Демони, котрі управляють душевними пристрастями, напосідають на нас аж до смерті, а ті, що управляють тілесними, відходять швидше. Інші демони – подібно, як сонце, що сходить чи заходить, – сковують якусь одну з частин душі, натомість біс полуденний зазвичай заповнює всю душу й затьмарює розум.

Усамітнення стає солодким, коли подолаємо⁵¹ пристрасті, бо тоді наші спогади є лише спогадами. Цей бій, зрештою, готує монаха не лише до духовної боротьби, а й до її споглядання⁵².

37. Потрібно з'ясувати, чи це думка приводить у рух пристрасті, чи пристрасть урухомлює думку, бо одні вважають, що перше, а інші – що друге⁵³.

38. Пристрасті природно урухомлюються чуттями. За наявності любові та стриманості вони неактивні, а за їхньої відсутності пристрасті активізуються. Гнівлива частина душі потребує більше ліків, ніж пожадлива. Любов зветься великою⁵⁴ саме тому, що здатна її загнuzдати⁵⁵. Святий муж Мойсей у своїй науці про природу символічно назвав її зміеборицею⁵⁶.

39. При їдкому смороді, притаманному демонам⁵⁷, душа сахається від помислів. Вона усвідомлює, що, коли помисли наблизяться, демон, який їй докучає, розбудить у ній пристрасті.

належать до сфери душі, атакуючи нас через думки. Проте тут під душевними пристрастями Євагрій розуміє ті, які впливають на наші стосунки з іншими людьми, тобто ті, що причетні до гнївливої частини.

⁵¹ Дослівно: після спорожнення пристрастей, τῶν παθῶν κένωσιν.

⁵² Досвід монаха в боротьбі проти демонів робить його обізнаним щодо їхніх методів та взаємодії, і тоді йому легше опиратися їхнім спокусам. Пор. глава 83.

⁵³ Першої точки зору дотримувалися стоїки (Ціцерон. *Тускулянські бесіди* III, 24; Марк Аврелій. *Думки* 8, 47), а другої – Арістотель (*Про душу* I, 1, 403 a16–b3). Плотін розділяє різні види думок (ἐννοια, φαντασία), деякі з них провокують появу пристрасті, а інші є наслідками дії вже присутньої пристрасті (*Еннеади* III 6, 4).

⁵⁴ 1 Кор 13:13.

⁵⁵ Χαλινός τοῦ θυμοῦ – усталена метафора, зустрічається також у Григорія Богослова (*Слово* VI.6 // PG 35, 728C).

⁵⁶ Пор. Лев 11:22. У цьому уривку в Септуагінті словом ὀφιομάχης позначали певний вид сарани (з івр. *Haḡab*). Філон Александрійський каже, що ὀφιομάχης – це ніщо інше, як символ повздержливості (ἐγκράτεια), яка поборює розбурхану пристрасть (*Про устрій світу* 164). Євагрій нерідко порівнює гнів з отруйною змією (див., напр., *Лист* 56 / ред. Frankenberg, с. 604; пор. Пс 57:5). Див. також *Гностичні глави* V,44 / ред. A. Guillaumont, с. 195.

⁵⁷ Святий Антоній розпізнавав присутність демонів за смородом (пор. *Життя Антонія* 63 // PG 26, 933A). Можливо, таким чином підкреслюється, що демони входять у людську душу через чуття, збуджуючи в ній пристрасті або спогади.

Поради

40. Не завжди випадає сприятливий час, щоб виконати звичний устав⁵⁸, але треба вишукувати цього сприятливого часу для того, щоб якомога краще сповнити взяті на себе заповіді. Бо демони не є в невіданні про такі сприятливі часи і все, що з ними пов'язане. Тому вони, нападаючи на нас, перешкоджають нам досягти того, чого можна досягти, натомість змушують нас робити те, чого досягти неможливо. Наприклад, вони не дають хворим бути вдячними за страждання і терпеливими до тих, які за ними доглядають; вони спонукають виснажених [надалі] обмежувати себе, а ослаблених – довго співати псалми стоячи.

41. Коли ми змушені певний час проводити в місті чи селі⁵⁹, тоді нам треба ще старанніше стримувати себе при спілкуванні зі світськими людьми, щоб наш ум не огрубів і, втративши на деякий час звичну пильність, не вчинив чогось небажаного й не став утікачем, якого шарпають демони.

42. Не молися відразу, коли тебе спокушають, – спочатку треба сказати кілька гнівних слів тому, хто тебе утискає⁶⁰. Бо коли помисли впливають на твою душу, неможливо звершувати чисту молитву. Тому якщо ти звернешся до них із гнівом, то таким чином заплутаєш і повністю знищиш думки, нав'язані твоїм супротивником. Бо гнів здатний зробити те саме і з добрими думками.

43. Потрібно розпізнавати відмінності між демонами й визначати час їхньої дії. Ми пізнаємо з помислів, котрі з демонів є рідкісними, але сильнішими, а котрі – частими, але хитрішими, а також які з них зненацька наскакують на наш ум, спонукаючи його до богохульства. А помисли виводимо з діл демонів. Необхідно знати це, щоб, коли помисли починають приводити в рух те, що становить їхню матерію⁶¹, ми змогли би пригрозити їм і визначити той помисел, який постає перед нами, перш ніж він виведе нас зі звичного стану.

⁵⁸ Йдеться не про писаний устав, якого в Нітрії, Келії та Скитії не було, а радше про особисте правило – режим, який старець давав монахові відповідно до його потреб і можливостей та згідно із традицією.

⁵⁹ Монахи нерідко продавали на ринках кошики, які самі ж виробляли, щоб отримати трохи грошей для потреб монастиря. Вони також могли ходити до міста й в особистих справах. Такі виходи завжди були пов'язані зі спокусами. Див., наприклад: *The Book of the Elders: Sayings of the Desert Fathers: The Systematic Collection* / перекл. J. Wortley. Kalamazoo 2012, с. 304; також див.: Harmless. *Desert Christians*, с. 176.

⁶⁰ Тут Євагрій презентує, яким має бути позитивне використання гнівливої здатності людини, а саме – боротися проти пристрастей і гостро реагувати на підступи демонів. Пор. *Думки 8 // Evagriana* / ред. J. Muyltermans. Louvain 1931, с. 38: «Гнів є силою душі, що знищує помисли» (Θυμός ἐστὶ δύναμις ψυχῆς, φθαρτικός λογισμῶν). Під «кількома словами» можна розуміти метод антирретиків, тобто промовляння певних слів із Писання, які допомагають прогнати ту чи іншу надокучливу думку.

Таким чином ми легко робитимемо поступ із Богом, здивуємо демонів та змусимо їх відлетіти від нас.

44. Коли в боротьбі з монахами демони стають безсилями, тоді вони дещо відступають та приглядаються, котра з чеснот у цей момент занедбана, і саме на неї притьмом нападають, роздираючи бідолашну душу.

45. Лихі демони тягнуть за собою ще гірших на допомогу. І хоча кожен із них бореться за своє⁶², їхня спільна ціль – знищити душу.

46. Не даваймо себе тривожити демонові, який спонукає ум до богохульства й непевних фантазій⁶³, які я не наважився би тут письмово передати; ані нехай він не охолоджує нашого завзяття, бо Господь наш є серцевідцем⁶⁴ і бачить, що, навіть будучи у світі, ми ніколи не скотилися б до цього безумства. Адже ціль цього демона – щоб ми перестали молитися й не стояли перед Господом Богом нашим і щоб не наважувалися простягати рук до Того, проти кого постали ці помисли.

47. Ознакою пристрастей, що нуртують у душі, є або якесь промовлене слово, або певний порух тіла. За цими ознаками наші противники визначають, чи ми прийняли їх усередину і плодимо в собі, чи ми, відкинувши їх геть, турбуємося про наше спасіння. Бо тільки Бог, який нас сотворив, знає наш ум, і Він не потребує ознак, аби знати те, що криється в серці.

48. Проти мирських людей демони воюють здебільшого за допомогою речей, а проти монахів – найбільше через помисли, оскільки монахи в пустелі позбавлені речей. Наскільки легше згрішити думкою, ніж учинком, настільки боротьба, що ведеться у площині думок, є важчою від тої, яка відбувається через речі. Адже ум дуже динамічний, і його важко стримати від беззаконних фантазій.

49. Нам не було сказано безперервно працювати, чувати і постити, але ми одержали закон безустанно молитися⁶⁵. Адже праця, чування і піст, які лікують пристрасну частину душі, потребують тіла, а воно, за притаманною

⁶¹ «Матерія» демонів – це думки, образи чи фантазії, через які демони проявляють себе і впливають на людину. Пор. *Думки* 47 / ред. Muyltermans, с. 43: Τῶν λογισμῶν οἱ μὲν ἔξωθεν ἔχουσι τὰς ὕλας οἱ δὲ τῆς πορνείας ἐκ τοῦ σώματος.

⁶² Дослівно: за тимчасовою тактикою (διάθεσις). В аристотелівській філософії διάθεσις як тимчасовий стан є протилежним до ἔξις (постійний стан, нахил), див. *Метафізика* IV, 20, 1022b. Це означає, що, відповідно до ситуації, демони можуть боротися один з одним, але по суті вони перебувають у згоді щодо своєї мети.

⁶³ Ймовірно, це демон гніву. Євагрій вважає, що мета демона богохульства – завадити людині провадити чисту молитву (*Антирретик* VIII, 20–21 / ред. Frankenberg, с. 540).

⁶⁴ Ді 1:24; 15:8. Демони, попри всю їхню підступність, не знають людського серця.

⁶⁵ 1 Сол 5:17.

йому слабкістю, не надається до таких трудів. А молитва готує ум до битви, додаючи йому сили й очищаючи його, бо молитва – це природний стан ума. Він [ум] може й без участі тіла боротися з демонами заради всіх сил душі.

50. Якщо хтось із монахів бажає пройти випробування жорстокими демонами й набути навичок боротьби проти їхнього методу, нехай спостерігає за своїми помислами і занотовує їхні напруження чи послаблення, переплітання їх та час появи, а також нехай звертає увагу на те, котрі демони що викликають, який демон за яким слідує, а який за яким не йде. Нехай він просить Христа пояснення цих речей. Демони вельми озлоблюються на тих, хто приступає до аскези з глибшим знанням, бо бажають «у темноті стріляти правих серцем»⁶⁶.

51. Спостерігаючи за демонами, ти виявиш двох із гострючими жалами, які майже випереджують рух нашого ума: демона розпусти і того, який спонукає нас до богохульства. Другий – короткотривалий, а перший, якщо не розворушить у нас помислів до пристрасті, не зможе відлучити нас від богопізнання.

52. Відділити тіло від душі – справа лише Того, хто їх поєднав; однак відділити душу від тіла⁶⁷ може той, хто прагне чесноти. Отці наші назвали зречення⁶⁸ вправлінням у смерті⁶⁹ та втечею від тіла.

⁶⁶ Пс 10:2.

⁶⁷ Це висловлювання має платонічне походження: Платон прирівнює життя в чеснотах (κάθαρσις) до відділення душі від тіла (*Федон*, 67с: τὸ χερῖζειν ὅτι μάλιστα ἀπὸ τοῦ σώματος τῆν ψυχήν). Цю думку переймає і Плотін (*Еннеади* III, 6, 5). Тіло як матеріальну складову людини вони вважали нижчим за душу і прагнули зменшити його вплив на неї. Оскільки самогубство як насильницьке вивільнення душі з тіла було неприйнятним, аскеза, внутрішнє відречення, безпристрасність та споглядання сприймалися як спосіб піднятися над грубими матеріальними потребами тіла й усвідомити себе як духовне буття, споріднене з божеством. Перший вид смерті – це природна смерть, яка чекає будь-кого, незалежно від ступеня його духовної досконалості, а другий вид – це доля філософів, які ведуть такий спосіб життя, немов уже померли.

⁶⁸ Найчастіше ἀναχώρησις перекладають як самотництво, пустельництво тощо, але йдеться не стільки про фізичний аспект відокремлення (відхід у пустиню також був, але відіграв роль виключно допоміжного інструмента з метою уникнути додаткових споків і подразників, які походять від перебування в людському суспільстві), скільки про внутрішній відхід від світу, бажань і насолод, пов'язаних із матеріальним світом. Таким чином, бути анахоретом можна і проживаючи у світі й ніяким чином від нього не відгороджуючись. Цікаву гру слів творять подібні між собою терміни ἀναχωρεω та χερῖζω – віддалятися та відділятися. У такій комбінації вони творять загальну картину філософського способу життя, якого намагалися досягнути платоніки і до якого прагнули також християнські аскети. Це стан постійного відділення, відчуження від зовнішнього світу, інтеріоризації, зосередження на внутрішньому світі, своєрідної внутрішньої еміграції, хоч людина могла й не покидати свого звичного місця.

⁶⁹ Термін μελέτη θανάτου дуже складно перекласти через його специфічне значення, котре не просто вловити. Йдеться не просто про пам'ять про смерть (*memento mori*), дбання про

53. Хто погано піклується про плоть і думає тільки про свої похоті⁷⁰, нехай нарікає не на тіло своє, а сам на себе. Бо саме ті, що досягнули безпристрасності душі за допомогою тіла й певною мірою перейшли до споглядання сотворених речей, зростають у благодаті Будівничого⁷¹.

Про те, що відбувається під час сну

54. Якщо демони атакують пожадливу частину душі й показують у сонному мареві добре знані нам події, родинні застілля, жіночі танці й усілякі інші речі, що викликають насолоду, а ми їх радо вітаємо, то в цій частині нашої душі ми вже хворі і пристрасть у нас переважає.

Коли ж вони підбурюють гнівливую частину душі та, примусивши нас мандрувати стрімкими дорогами, насилають на нас озброєних мужів, а також отруйних і хижих звірів, а вони нас вельми лякають і ми тікаємо від звірів та мужів, що нас переслідують, тоді особливо уважаймо на свою гнівливу

добру смерть (хоча, звісно, відповідний спосіб життя створює передумови для доброї смерті), а радше про практику постійного вмирання, умертвлення не лише тіла і його бажань, а й душевних пристрастей, стан безпристрасності та неприв'язаності. Пор.: Платон. *Федон* 67e: οἱ ὀρθῶς φιλοσοφοῦντες ἀποθνῄσκειν μελετῶσιν. Цей термін став дуже поширеним у християнській літературі, особливо монашій. Див., напр.: Григорій Богослов. *Слово* 27.7 // PG 36, 20С; *П'ять слів про богослов'я* / перекл. У. Головач. Львів 2018, с. 21. Глибоко розвинуто цю тему в «Ліствиці» Йоана Ліввичника. Деякі дослідники вважають вправління у смерті або турботу про смерть чи не ключовою темою цього твору. Див. докладніше: J. L. Zecher. *The Symbolics of Death and the Construction of Christian Asceticism: Greek Patristic Voices from the Fourth through Seventh Centuries*: Дис. ...PhD богослов'я / Durham University. Durham 2011.

⁷⁰ Рим 13:14.

⁷¹ Δημιουργός – термін, що походить із платонівської філософії. Позначав у ній творця, а точніше – упорядника, гармонізатора Всесвіту, який зодягнув передіснуючу хаотичну матерію в ідеї, котрі стали причиною існування всіх речей. Єврейський платонізм в особі Філона і «християнський платонізм», починаючи від Климента, повністю вихолостили попереднє значення терміна й надали йому нового. Антоніс Фірігос зазначає, що слід розрізняти поняття «Деміург» і «Творець». Це безпосередньо пов'язане з уявленням про ідеї як думки Божі, яке вперше запропонував саме Філон. На його думку, поняття Деміурга є ширшим за поняття Творця, адже завданням творця є просто створити щось із нічого, а Деміург не тільки творить, а й закладає в речі щось від Себе (логоси), а також має інші різноманітні діяльності. Окрім того, творення світу – це не межа Божих можливостей, а лише крапля в морі порівняно з тим, на що Він здатний (А. Фірігос. *Вступ до історії патристичної та візантійської філософії: від початків християнства до іконоборства* / перекл. С. Угрин. Львів 2017, с. 17–18). Подібно каже Василій Великий у «Шестодневі»: «Який чудовий порядок! Спочатку він згадав про начало (ἀρχή), щоби хтось часом не подумав, що [світ] безначальний, а потім додав: «створив» (ἐποίησεν), щоб показати, що сотворене є лише найменшою часткою сили Будівничого (δημιουργοῦ). Як гончар, що з однаковою вмілістю створив тисячі посудин, не виснажив цим ані майстерності, ані сили, так і Будівничий (δημιουργός) всього цього, маючи силу (δύναμιν), достатню не тільки для світу, а таку, що в нескінченне число крат його перевищує, одним порухом своєї волі привів до буття всю велич видимого [світу]» (*Бесіди на Шестоднев* I.2 // PG 29, 8С).

частину душі, взиваймо до Христа на чуваннях і використовуймо зазначені вище ліки.

55. Якщо рухи тіла⁷² уві сні не супроводжуються образами, то це певною мірою свідчить про здоров'я душі⁷³, а поява снів, у свою чергу, сигналізує про неміч. Невиразні обличчя вказують на давню пристрасть, а якщо вони чіткі, то сприймай їх за ознаку свіжого ураження⁷⁴.

56. Удень пізнаємо вірні ознаки безпристрасності з помислів, а вночі – з того, що бачимо вві сні. Ми називаємо безпристрасність здоров'ям душі, а знання – її поживою, яка єдина здатна поєднати нас зі святими силами⁷⁵, оскільки наш зв'язок із безтілесними природно стається завдяки подібному внутрішньому станові.

Про стан, що наближається до безпристрасності

57. Існують два мирні стани душі: перший проростає із природного насіння⁷⁶, а другий настає як наслідок відступу демонів. За першим слідує смиренномудрість із каяттям, сльози, безмежна туга за божественним та неухильна старанність до праці. Натомість наслідками другого є марнославство з гординою, які тягнуть монаха вниз, коли решта демонів ідуть від нього геть. Отож той, хто уважно відстежує межі першого стану, швидше виявить напади демонів.

58. Демон марнославства противиться демонові розпусти, і не буває, щоб обидва з них одночасно нападали на душу, адже якщо перший із них пропонує славу, то другий – публічну ганьбу. Отож коли один із них наближається й навалюється на тебе, сформууй у собі помисли про протилежного демона, і якщо зможеш вибити цей клин клином⁷⁷, то знай, що ти став ще

⁷² Цей вислів означає нічні виділення. Пор. *Патерик*. Антоній 22 // PG 65, 84AB.

⁷³ Тобто безпристрасність. Такої думки дотримувалися стоїки, див.: Ціцерон. *Тускулянські бесіди* III, 7.

⁷⁴ Пор.: Платон. *Держава* IX, 571e–572b; Василій Великий. *Короткі правила* 22 // PG 31, 1097C.

⁷⁵ Знання наближає людей до стану логікої, тобто досконалих духовних істот, які перебувають при Бозі та кружляють навколо Нього (пор. Оріген. *Коментар на Євангеліє від Йоана* 1.31 // PG 14, 81A), у сенсі безпристрасності та близькості до Істини (пор. *Гностичні глави* II, 32: «Як тіло живлять не самі матеріальні речі, а їхня сила, так і душу ведуть до зростання не обставини, а їх споглядання»; пор. Платон. *Теетет* 176b).

⁷⁶ Під природним насінням маються на увазі чесноти. Це стоїчне уявлення про чесноти як λόγος σπερματικός, тобто зерна правди, які від природи засіяні в людський розум і є його вродженими властивостями.

⁷⁷ Цей вислів зустрічається вже в Арістотеля (*Політика* 5, 11, 3) Порада боротися помислом марнославства проти нечистоти і навпаки присутня також у «Бесідах» Йоана Касіяна (*Бесіди* V. 12 // PL 49, 628A).

ближче до меж безпристрасності, бо твій ум має силу витіснити бісівські помисли людськими.

Проте ознакою найвищої безпристрасності було би проганяти помисел марнославства смиренномудрістю, а помисел нечистоти – ціломудреністю⁷⁸. Намагайся застосовувати це до всіх демонів, що противляться одні одним, і тоді ти одночасно дізнаєшся, яка пристрасть найбільше впливає на тебе. Всіма своїми силами благай у Бога здатності відбивати ворогів цим другим способом.

59. Чим більший поступ робить душа, тим сильніші противники наступають на неї, бо я не вірю, що одні й ті самі демони крутяться біля неї постійно. Ті, які це найкраще розуміють, завзятіше борються проти спокус і спостерігають, як демони одні за другими підточують їхню безпристрасність.

60. Досконала безпристрасність народжується в душі після перемоги над усіма демонами, які противляться аскезі, а недовершена безпристрасність, як кажуть, співмірна силі демона, що її атакує⁷⁹.

61. Наш ум не зробить поступу, не здійснить вдалого виходу за межі себе⁸⁰ й не опиниться в місці перебування безтілесних сил, якщо ми не виправимо того, що всередині нас. Житейські турботи зазвичай повертають його до того, з чого він починав.

62. І чесноти, і пороки роблять ум сліпим: чесноти – щоб він не помічав пороків⁸¹, а пороки, знову, – щоб він не пізнав чеснот.

Про ознаки безпристрасності

63. Коли ум починає молитися нерозсіяно, тоді навколо гнівливої частини душі розпочинається безперервна війна, що триває і вдень, і вночі.

⁷⁸ Грецьке слово σωφροσύνη позначає чистоту, стриманість та розсудливість, духовну тверезість. Вона є однією із чотирьох головних чеснот.

⁷⁹ Якщо недовершена безпристрасність вимірюється тим, наскільки сильні демони наступають на неї, то досконала безпристрасність не знає ступенів, вона абсолютна.

⁸⁰ Вихід за межі себе – перехід до знання. Άλοβησία має значення «виходу поза», «подорожі за кордон», «піднесення». Сміслові забарвлення цього слова відповідає характеру сходження людського ума до Бога: це водночас і висхідний рух, і самотрансценденція, і екстаз, який виводить людину в новий онтологічний стан обоження за благодаттю. Пор. *Гностичні глави* I. 85: «Пристрасний ум блукає і є неконтрольованим, коли розглядає матеріальні причини своїх насолод, але він перестає бути розсіяним, коли досягає безпристрасності й опиняється серед безтілесних, які сповнюють його духовні прагнення».

⁸¹ Тобто став нечутливим до них, особливо під час молитви.

64. Переконливою ознакою безпристрасності є те, що ум починає бачити власне сяйво⁸², залишається погідним під час нічних видінь і спокійно дивиться на речі.

65. Ум зміцнюється, коли під час молитви не уявляє собі нічого сьогосвітнього⁸³.

66. Ум, що з Богом досягнув аскетичного життя й наблизився до знання, заледве чи, а то й зовсім не переймається турботами нерозумної частини душі, бо знання підносить його ввись та віддаляє від чуттєвого.

67. Не та душа безпристрасна, котра не відчуває тяги до земних речей, а та, котра залишається незворушною навіть при згадці про них⁸⁴.

⁸² Тут Євагрій застосовує термін $\phi\acute{\epsilon}\upsilon\upsilon\omicron\varsigma$, який походить від $\tau\omicron\ \phi\epsilon\upsilon\upsilon\acute{\alpha}\rho\iota\omicron\nu$ – Місяць (Lampre, с. 1472). Як відомо, Місяць є світилом остільки, оскільки відбиває світло Сонця, яке є його джерелом. Зазвичай сонячне світло позначають словом $\phi\acute{\omega}\varsigma$, а не $\phi\acute{\epsilon}\upsilon\upsilon\omicron\varsigma$, і це дає нам підказку, що сяйво ума, як і сяйво Місяця, є відблиском світла, яке походить з іншого джерела. «Безформне світло» є ознакою чистої молитви ума й такого стану, коли монах здобув безпристрасність і є на порозі споглядання Бога ($\theta\epsilon\omicron\lambda\omicron\upsilon\gamma\iota\kappa\acute{\eta}$). Лише коли людина позбувається пристрастей, вона може незатьмарено споглядати сяйво Божої присутності. Ум випромінює це сяйво, яке відображає його чистоту, близькість до Бога, подобу Божу, проте очевидно, що це божественне сяйво. Тому інколи Євагрій каже, що це сяйво ума, а інколи – Пресвятої Тройці (*Антирретик*, Пролог / ред. Frankenberg, с. 474). Однак він чітко розрізняє світло і сяйво. Наприклад, у «Схемах» в усіх місцях, де Євагрій згадує про світло Пресвятої Тройці, він використовує лише слово $\phi\acute{\omega}\varsigma$ (*Думки* 2, 4, 23, 27, 56). Таким чином, $\phi\acute{\omega}\varsigma$ належить до джерела, тобто Бога, а $\phi\acute{\epsilon}\upsilon\upsilon\omicron\varsigma$ – до того, що його відображає в собі, тобто людського ума. Далі Євагрій детальніше характеризує це сяйво, кажучи, що воно є кольору сапфіру, або ж кольору неба, і порівнює це світло з містичним видінням Мойсея на горі Синай (сходження Мойсея на гору Синай, де він отримав Декалог, у християнській традиції є одним із найсильніших образів богоспоглядання, містичного досвіду та вершини людської можливості пізнати Бога вже на землі). Пор. *Про помисли* 39 / ред. Géhin, A. та C. Guillaumont, с. 286–288; *Думки* 2 / ред. Muyldermans, с. 38. Однак, згідно із Септуагінтою, Мойсей бачив не самого Бога, а «місце Боже» (Вих 24:11). Євагрій розуміє це місце Боже як ум людини, який є ядром усього людського єства. Див.: Harmless. *Desert Christians*, с. 355.

⁸³ Бог є понад усе земне, до Нього не можна буквально застосовувати будь-які визначення й образи, що стосуються сотвореного буття. Тому правдиве споглядання Бога передбачає, що ум не тільки очищається від тілесних образів і подразників, які відволікають його у пристрастний спосіб, а й має перевершити пізнання сотворіння та природне споглядання ($\phi\upsilon\sigma\iota\kappa\acute{\eta}$), адже, хоча споглядання світу провадить до містичного досвіду, природне споглядання все ж несе відбиток множинності, а тому оформлює ум та не дає йому стати простим і максимально уподібнитися до Того, Кого він споглядає (*Про молитву* 57 // PG 79, 1177C–1180A). Див. також *Про молитву* 67 // PG 79, 1181A: «Молячись, не зображай Бога в уяві й не дозволяй, щоб у твій ум вкарбовувались якісь форми, але підходь до нематеріального нематеріально – і тоді його пізнаєш»; *Про молитву* 117–120 // PG 79, 1193AB: «...Блаженний ум, який під час молитви набув досконалої свободи від матеріальних образів. Блаженний ум, який, віддаючись молитві без відволікань, повсякчас набуває все більшої любові до Бога. Блаженний ум, який під час молитви досяг абсолютної нечутливості».

⁸⁴ Стоїки розуміли безпристрасність як стан, позбавлений будь-якої емоційної реакції на навколишній світ, абсолютну незворушність та відстороненість, натомість Євагрій виражає її як внутрішню цілісність людини, підпорядкування бажань розумові ($\eta\upsilon\mu\epsilon\omicron\nu\kappa\omicron\nu\omicron\nu$) та

68. Досконалий не намагається себе контролювати⁸⁵, а безпристрасний не вправляється у витривалості, бо витривалість – це справа того, хто терпить пристрасті, а самоконтроль – того, кому вони докучають.

69. Велика річ – нерозсіяно молитися, та ще більша – нерозсіяно псалмодіяти⁸⁶.

70. Хто встановив у собі чесноти й цілковито ними пронизаний, більше не тримає в пам'яті закон, чи заповіді, чи покарання, а говорить і робить усе так, як велить йому його досконалий стан⁸⁷.

Практичні роздуми

71. Демонські пісні розворушують пожадливу частину душі та викидають у неї сороміцькі фантазії; а псалми, гимни й духовні пісні⁸⁸ заохочують ум постійно пам'ятати про чесноти, охолоджуючи наше кипляче обурення та вгамовуючи наші пожадання.

72. Якщо суть боротьби – нападати і відбиватися, то демони, які борються з нами, нападають на нас, а ми від них відбиваємося. Бо сказано: «Розіб'ю їх, і вони встати не зможуть»⁸⁹, і знову: «Напасники мої й вороги мої спіткнулися і впали»⁹⁰.

відсутність зайвого прагнення насолоди. Безпристрасність також не обмежується неприсутністю гріхів, а визначається передовсім добрими ділами (εὐτοίαια).

⁸⁵ Безпристрасній людині не потрібні зусилля щодо стриманості (ἐγκράτεια), бо самоконтроль є наслідком, а не причиною безпристрасності. Пор. Мт 6:16.

⁸⁶ Та сама глава є серед апофтегм Євагрія в «Патерику» (*Патерик*. Євагрій 3 // PG 65, 172В). Псалмодія була надзвичайно важливим елементом монашої практики поряд з аскезою, молитвою, працею, чуванням та мовчанкою. Псалмоспів займав важливе місце у спільнотній молитві та в монаших богослужіннях добового кола й заміняв собою «канонічні» молитви. За часів Євагрія спільнотне або приватне співання псалмів чергувалося з перервами на молитву, яка знаменувала кінець псалма чи його частини, якщо псалом був довший. Псалми заповнювали весь день монаха, а певні внутрішні практики (чування, мовчанка, піст) стосувалися обмежених проміжків часу (на спання, розмови, споживання їжі тощо). Крім того, псалмоспів використовували як ефективний інструмент у боротьбі з нудьгою. Див. *Патерик*. Антоній 1 // PG 65, 76АВ. Євагрій промовляв 100 молитов (уривків із псалмів) на добу (див. *Лавсайк* 38 // PG 34, 1099С), тобто, за підрахунками Габріеля Бунге, по одній молитві кожні десять хвилин (Bunge. *Ewagriusz z Pontu*, с. 20). Ціллю псалмодії було відвернути ум від демонських спокус, викинути геть пристрасні спогади й натомість заповнити ум святими думками. Див.: Dyingier. *Psalmody and Prayer*, с. 51. Йоан Касіян підкреслює, що, медитуючи над одним конкретним стихом псалма й зосереджуючись виключно на ньому, монах відкидає множинність думок, яка не дозволяє уму стати цілісним і споглядати божественні тайни (*Бесіди* 10.11.2 // PL 49, 837А).

⁸⁷ Пор. 1 Тим 1:9.

⁸⁸ Еф 5:19

⁸⁹ Пс 17:39.

⁹⁰ Пс 26:2.

73. Спочинок пов'язаний із мудрістю, а важка праця – зі второпністю⁹¹, бо неможливо набути мудрості без боротьби й неможливо успішно вести війну без второпності. Саме второпності довірено відбивати демонську лють, змушуючи сили душі діяти згідно з їхньою природою⁹² і торуючи дорогу до мудрості.

74. Спокуса монаха – це помисел, який через пристрасну частину душі проходить угору й затьмарює ум⁹³.

⁹¹ Про розрізнення між φρόνησις і σοφία див. *Гностик* 44, прим. 52. Євагрій сформував свою схему чеснот, запозичивши деякі аспекти з анонімного перипатетичного твору I ст. «Про чесноти і вади» (див. Dyingier. *Psalmody and Prayer*, с. 30) і поєднавши її з платонівською схемою чотирьох головних чеснот: мудрості, мужності, розсудливості та справедливості (φρόνησις, ἀνδρεία, σωφροσύνη, δικαιοσύνη). Пор. прим. 77. Див. детальніше *Гностик* 44. Якщо на початку свого твору Євагрій перелічував вісім головних вад, які опановують душу, то тут бачимо протилежні їм чесноти, що відповідають доброму, природному застосуванню душевних сил:

| | |
|-------------------------------|--|
| щодо пожадливої частини душі: | обжерство – розсудливість, розпуста – любов, грошолобство – стриманість; |
| щодо гнівливої частини душі: | смуток – витривалість, гнів – мужність; |
| щодо розумної частини душі: | нудьга – розважливість, марнославство – розуміння, гордия – мудрість. |

⁹² Тут Євагрій уживає термін ἐνέρυεια в аристотелівському значенні – як здійснення певної можливості, вправління в чомусь на протигагу чистому володінню здатністю до певної діяльності чи стану. Цей термін часто виступає в парі з терміном δύναμις, який позначає здатність до чогось, потенційну можливість. Δυνάμεις душі – це її здатності, або сили: розумна, гнівлива та пожадлива частини (λόγος, θυμός, ἐπιθυμία). За своєю суттю вони нейтральні, навіть радше позитивні, адже задумані Богом для того, аби людина могла якнайповніше брати участь у Його житті, а в цьому їй допомагає її природна афективна сторона. Використовуючи ці здатності згідно з природою, людина здійснює духовне сходження до Бога, а вживаючи їх проти природи, вона нищить свою природу гріхом, вносить у неї поділ і підпадає під владу пристрастей. Щодо використання людиною сил душі Євагрій розрізняє три стани: згідно з природою (κατὰ φύσιν), проти природи (παρὰ φύσιν) та понад природою (ὕπερ φύσιν) (пор. *Лист до Меланії* 34 / ред. Frankenberg, с. 617). Важливим у цьому контексті є ототожнення логосу, тобто раціональної засади буття особи, і її природи. Ця ідея походить від стоїків, для яких λόγος = φύσις (див.: У. Konstantinovsky. *Evagrius Ponticus: The Making of a Gnostic*. London 2016, с. 52). Пристрасті руйнують людську природу, тому вони протиприродні, а знання логосів сотворених речей напряду стосується нашого внутрішнього стану, тобто незнання логосів тотожне протиприродному станові підлягання пристрастям, а знати логоси означає слідувати за ними, тобто це безпристрасність і свобода від примусу гріха (див. там само).

⁹³ Оскільки зло, гріх є алогічним, не має власного логосу (пор. *Apokatastasis – An interview with Ilaria Ramelli*, <https://www.youtube.com/watch?v=dGE3Qnt0T7w>), а є тільки проти логосу, спокуса пов'язується тут із затьмаренням розуму, оманом, що представляє речі не такими, як вони є насправді, бо, на думку Євагрія, якщо людина знає, в чому полягає справжнє добро, перебуває при здоровому глузді, то вона не може чинити зла.

75. Гріхом монаха є його згода на заборонену насолоду, яку підсуває помисел⁹⁴.

76. Ангели радіють, коли зменшується зло, а демони – коли послаблюється чеснота; одні віддані служінню милості й любові, а інші підкоряються гніву й ненависті. Перші, наближаючись, наповнюють нас духовним спогляданням, другі ж, підкрадаючись, вкидають у нашу душу сороміцькі фантазії.

77. Чесноти не відвертають демонських нападів, але зберігають нас у невинності.

78. Аскетична практика – це духовний метод, який глибоко очищає пристрасну частину душі.

79. Виконання заповідей не здатне досконало зцілити сили душі, якщо споглядання цих заповідей не відображається одне за одним в умі⁹⁵.

80. Неможливо протистояти всім думкам, які ангели закладають у нас, однак можливо відштовхнути всі демонські помисли⁹⁶. Внаслідок перших думок настає стан миру, а після других – сум'яття.

81. Любов народжується з безпристрасності, яка є цвітом аскези. Аскетична практика звершується через дотримання заповідей, а охороняє їх страх Божий, який бере початок із правдивої віри. Віра ж є внутрішнім благом, яке від природи властиве навіть тим, які ще не увірували в Бога.

82. Як душа, діючи завдяки тілу, відчуває, котрі з його членів є хворими, так і ум, здійснюючи свою властиву діяльність, розпізнає свої сили та, відповідно до того, котра з них кульгає, віднаходить ту заповідь, яка її зцілить.

83. Пристрасний ум, ведучи війну, не усвідомлює її мети⁹⁷, і цим він схожий на того, хто воює серед ночі. Натомість коли він досягне безпристрасності, то з легкістю виявить тактику ворогів.

84. Кінцем аскези є любов, а кінцем знання є богослов'я. Бо початком любові є віра, а [початком] богослов'я – природне споглядання. Тих демонів,

⁹⁴ Такий самий паралелізм знаходимо у «Гностику», 44–45, але вже щодо статусу гностика.

⁹⁵ Тут Євагрій наголошує на важливості більш осмисленого підходу до аскези. Пор. *Практик* 50.

⁹⁶ Оскільки душа людини споріднена з Богом, є божественним елементом у людині (пор. *Лист до Меланії* 21 / ред. Frankenberg, с. 615), вона здатна дати відсіч, хай яким сильним може бути напад. Євагрій ніколи не каже, що людина безсила супроти зла й не здатна нічого зробити, хоч і не відкидає ролі Божої благодаті. Натомість опиратися ангельським думкам немає сенсу, адже ангели володіють досконалим пізнанням логосів сотворених речей, а тому наділяють цим знанням також безпристрасну особу, яка гідна його отримати.

⁹⁷ В оригіналі – логосів (λόγος), тобто причини, сенсу, яка включає також мету.

які прилипають до пристрасної частини душі, називають супротивниками аскези, а тих, які гнітять розумну частину, – ворогами всякої істини і протівниками споглядання.

85. Жодні засоби, які очищають тіла, не залишаються на них після очищення, однак чесноти не тільки очищають душу, а й залишаються з нею, навіть коли вона вже чиста.

86. Розумна душа діє згідно з власною природою, коли її пожадлива частина прагне чесноти, гнівлива бореться за неї, а розумна частина віддається спогляданню сотвореного світу⁹⁸.

87. Той, хто набуває досконалості в аскезі, зменшує пристрасті, а той, хто зростає у спогляданні, – невігластво. Та попри те, що колись настане абсолютне знищення пристрастей, усе ж, як то кажуть, одне невігластво має кінець, а інше – не має⁹⁹.

88. Речі, які є добрими чи поганими залежно від ужитку, стають причинами як чеснот, так і вад. Мудрості залишається використовувати їх у властивий спосіб¹⁰⁰.

89. Як каже наш мудрий учитель, розумна душа є тривимірною. Коли чеснота постає в розумній частині, то вона зветься мудрістю, розумінням і премудрістю; коли в пожадливій – то розсудливістю, любов'ю та самоконтролем, а в гнівливій – то мужністю й витривалістю. Коли ж вона притаманна цілій душі, то зветься вона праведністю.

Справою мудрості є розробляти стратегію боротьби проти сил супротивника, захищати чесноти, шикуватися [на битву з] пороками та облаштовувати нейтральні речі згідно з потребами часу.

Справою розуміння є гармонійно управляти всім тим, що допомагає нам досягти мети.

⁹⁸ Див. прим. 93.

⁹⁹ Знову бачимо пару «пристрасність – невігластво», «безпристрасність – гноза». Євагрій уважав, що знання про світ не є безконечними і їх можна набути, якщо розум достатньо підготований до цього. Він здобуває це знання через споглядання логосів сотворених речей, тобто божественних задумів. Євагрій – великий оптиміст щодо меж людського пізнання: через ці логоси людина може пізнати цілість сотвореного буття і проникнути в її сутність. Див.: Konstantinovsky. *Evagrius Ponticus: The Making of a Gnostic*, с. 52, 64. З іншого боку, у «Гностичних главах» Євагрій говорить про те, що людина може мати як обмежене знання чи невідання щодо котроїсь речі, так і безмежне (*Гностичні глави* III.63 / ред. Guillaumont, с. 87). Детальніше див.: Evagre le Pontique. *Traite pratique* / ред., пер. А. Guillaumont, II, с. 678–679. Тут ідеться також про апофатизм, згідно з яким Бог, хоч би скільки ми Його пізнавали, залишається прихованим від нас, тому цей рух, протягування до Бога безконечне, а знання, котре ми здобуваємо, є «вченим незнанням».

¹⁰⁰ Євагрій говорить тут про сили душі (див. прим. 93).

А справою премудрості є споглядати логоси видимого і невидимого світу.

Справою розсудливості є безпристрасно дивитися на речі, які викликають у нас нерозумні фантазії.

Справою любові є ставитися до всіх образів Божих так само, як до Первообразу, незважаючи на те, що демони намагаються їх заплямувати¹⁰¹.

Справою самоконтролю є з радістю відкидати всяке задоволення для горла.

Справою мужності й витривалості є не боятися супротивників та завзято протистояти їхнім підступам¹⁰².

А справою справедливості – забезпечити певну злагодженість і гармонію між усіма частинами душі¹⁰³.

¹⁰¹ Поняття образу в Євагрії досі є дражливою темою для дослідників. Одні називають його іконографом (Young. Evagrius the Iconographer; Bunge. *Evagrius z Pontu*, с. 25). Інші, навпаки, звинувачують у «духовному іконоборстві» (Clark. *The Origenist Controversy*; Florovsky. *The Anthropomorphites in the Egyptian Desert*) На думку останніх, «орігеністи» своїм ученням про безформну молитву і твердженнями про незображальність Бога були вигідні Александрійському патріархові Теофілу для обґрунтування його досить жорстокої боротьби з язичницькими храмами і бовванами. Тому боротьба з «орігеністами», яка настала в 400-му, через рік по смерті Євагрія, мала радше політичний, ніж світоглядний характер.

Можна припустити, що Євагрій черпає своє вчення про образ із платонічної традиції. Для платоніків світ був відображенням Архетипу, тобто Деміурга, що впорядковує світ згідно з ідеями. Див., напр.: Платон. *Тимей* 29а; Плотін. *Еннеади* I.6.9. Утім, на нашу думку, вчення Євагрія про первообраз має за основу передовсім біблійне вчення про людину як образ Божий. Первообразом (ἀρχέτυπον) є Христос, образ якого гностик повинен відобразити на своїх учнях (υράφειν τὰς εἰκόνας). Учнів гностика Євагрій порівнює зі втраченими овечками або одними з найменших (пор. Мт 18, 1–26). Наш автор тут звертається до біблійного вчення про людину як образ Божий. Якщо людина грішить, то вона втрачає подібність до Первообразу, і тоді є необхідність очистити в собі цей образ від різноманітних нашарувань гріха. Основою цієї подоби є любов, яка наслідуює Божий жест назустріч людині й цілому світові.

¹⁰² Витривалість – одна з головних внутрішніх аскез монаха, які складають його духовне життя. Думітру Станілоє зазначає, що потреба у витривалості постає після того, як ми обмежуємо себе або в певних бажаннях (обжерство, нечистота, грошлюбство), або в обуренні діями людей щодо нас. Коли людина докладає зусиль до самоконтролю, постають труднощі, внутрішній опір та зовнішні спонуки. Саме тоді надходить час практикувати витривалість, тому її зазвичай перечислюють після самоконтролю. Крім того, коли людина вже досягнула певного рівня досконалості, вона ризикує впасти в марнославство або гординю, і для цього Бог нерідко посилає їй ситуації, коли її принижують або ображають, щоб вона постійно була в тонусі. Цей стан Євагрій описує як опущення Богом, але в позитивному сенсі, як випробування (δοκίμασία). Див.: D. Staniloae. *Orthodox Spirituality: A Practical Guide for the Faithful and a Definitive Manual for the Scholar* / перекл. J. Newville, O. Kloos. South Canaan 2002, с. 170–171.

¹⁰³ На думку Іларії Рамеллі, ці твердження Євагрія черпає у Платона через учення Григорія Нисського. На думку дослідниці, ці ідеї відображено у трактаті «Про душу», але нам не вдалося знайти прямої цитати з цього твору, яка підтверджувала б це. Див.: I. L. E. Ramelli. *Origen to Evagrius // Brill's Companion to the Reception of Plato in Antiquity* / ред. H. Tarrant та ін. Leiden 2018, с. 288.

90. Плодом зерна є снопи, а плодом чеснот – знання. Отож, як сльози супроводжують посів, так радість супроводжує жнива¹⁰⁴.

Вислови святих монахів

91. Необхідно розпитувати монахів про шляхи, якими вони пройшли до нас, і виправлятися, взоруючись на них, адже вони сказали і зробили чимало доброго. Зокрема, один із них говорив, що завдяки любові та через строгу, але рівномірну дієту монах швидше прибуде в гавань безпристрасності¹⁰⁵.

Цей монах хотів звільнити одного з братів від нічних видінь, тому наказав йому постити й доглядати за хворими. Коли його запитали [про це], він сказав, що милосердя найкраще вгамовує пристрасть такого роду.

92. До праведного Антонія підійшов якийсь один мудрець і каже: «Як ти витримуєш, отче, не маючи втіхи від книжок?»¹⁰⁶ А він відповів: «Моя книга, філософе, – це природа сотвореного світу, і коли я хочу пізнати слова Божі, вона завжди при мені»¹⁰⁷.

93. Запитав мене єгипетський старець Макарій¹⁰⁸, «вибрана посудина»¹⁰⁹: «Чому, коли ми тримаємо зло на когось із людей, здатність душі пам'ятати притуплюється¹¹⁰, а коли ми злопам'ятні на демонів, то залишаємося неуш-

¹⁰⁴ Пор. Пс 125:6.

¹⁰⁵ Пор. *Патерик*. Євагрій 6 // PG 65, 176A: «Він також сказав, що хтось з Отців говорив: “Їж по трохи, але рівномірно; якщо до цього додати любов, то монах дуже швидко прибуде в гавань безпристрасності”».

¹⁰⁶ Пор.: Атанасій Александрійський. *Життя Антонія* 72–80 // PG 26, 944В–956А, де описано розмову Антонія з поганськими філософами. Хоча в житті Антонія сказано, що той був неписьменним, дослідники ставлять це під сумнів, оскільки листи Антонія до учнів (за умови автентичності) містять певні натяки на вчення Орігена (Антоній Великий. *Листи* // PG 40, 962–977). У той час це свідчило про ґрунтовну освіту, адже Орігеном, як відомо, захоплювались інтелектуали.

¹⁰⁷ Під спогляданням логосів сотворених речей Євагрій розуміє не просто зовнішнє пізнання певних процесів за допомогою спостереження, а заглиблення в саму суть речей, де проявляється їхній зв'язок із Богом. На відміну від наукового знання, пізнання речей через логоси є інтегральним і всеохопним, оскільки відображає об'явлення Боже у світі. Пор. *Гностик* 4: «Бо знання, що приходить до нас іззовні, намагається через логоси пояснити нам матеріальний світ, однак те [знання], яке постає з Божої благодаті, безпосередньо закладає в розум ці об'єкти реальності. Споглядаючи їх, ум приходить до розуміння їхніх принципів. Протилежністю до першого типу пізнання є помилка, а до другого – гнів та нестриманість і все, що з них випливає». Детальніше про це див.: Konstantinovsky. *Evagrius Ponticus: The Making of a Gnostic*, с. 47.

¹⁰⁸ Ідеться про Макарія Великого. Див. *Патерик*. Макарій Єгипетський 36 // PG 65, 277D.

¹⁰⁹ Ді 9:15.

¹¹⁰ Євагрій має на увазі, що пізнавальна здатність ума затьмарюється у стані роздратування. Пізнавальна здатність ума пов'язана з пам'яттю. Детальніше ця тема розглядається

кодженими?» А коли я не зміг відповісти на це запитання і попросив його дати мені слово повчання, він сказав: «Тому що перше є проти природи гнівливої частини душі, а друге – згідно з її природою»¹¹¹.

94. Одного разу я навідався до святого отця Макарія в сам полудень, коли сонце було в zenіті. Мене страшенно мучила спрага, і я благав у нього води напитися. Він відповів: «Задовольняйся затінком, бо багато хто з тих, хто зараз плаває чи подорожує, не мають і того». Після того, як я поділився з ним своїми роздумами про самоконтроль, він сказав: «Мужайся, дитя моє, бо ось уже двадцять літ я не вживаю достатньо ні хліба, ні води, ані не сплю вдосталь; я зважую хліб перед тим, як його їсти, вимірюю кількість води, яку п'ю, й уриваю трохи сну, притулившись до стіни».

95. Одного монаха повідомили про смерть його батька, а він відповів посланцю: «Припини хулити, мій Батько безсмертний»¹¹².

96. Запитав хтось із братів одного старця, чи дозволяється їсти з матір'ю та сестрами, коли він прийде додому, а той відповів: «Не об'їдайся з жінкою»¹¹³.

у творах «Гностик» (*Гностик* 5, 10) і «Про молитву», де Євагрії прирівнює пізнання до чистого і незатьмареного погляду, тоді як гнів затуманює його, засліплює, що рівнозначне з виколюванням очей. Тут знову повертаємося до образу гностика, у якого любов є невіддільною від знання, тимчасом як гнів виганяє Святого Духа з людини, позбавляючи її знання (*Про молитву* 64 // PG 79, 1180D). Можливо, Євагрії покликається і на Мт 23:16, де Ісус називає фарисеїв «сліпими поводириями сліпих». Оріген, коментуючи Платона, також підкреслює роль знання в керуванні душею: обізнаність у філософії та вільних мистецтвах він пов'язує з кращою здатністю панувати над собою. Див.: Ramelli. Origen to Evagrius, c. 280.

¹¹¹ Протиприродний рух гнівливої частини, тотожний її пристрасті, спричиняє дезінтеграцію, розлад у цій частині душі та в особі загалом (пор.: Staniloae. *Orthodox Spirituality*, c. 90). З іншого боку, Рамеллі вважає, що для Євагрія в принципі існування ірраціональної частини душі є протиприродним, пов'язаним із тілом, а тому зникне після апокатастазису, отже ми лише тимчасово мусимо миритися з її існуванням. На думку дослідниці, Євагрії перейняв цю ідею від Григорія Нисського (Ramelli. Origen to Evagrius, c. 289). На підтвердження цього вона наводить *Гностичні глави* VI.83 / ред. Guillaumont, c. 250. Однак ми гадаємо, що це не цілком правильна інтерпретація уривка. В ньому йдеться про те, що ум повинен позбутися образів і думок, які походять від гнівливої та пожадливої частин душі, а також тих, які є супроти природи. Проте не всі помисли, які походять із цих частин, є протиприродними, що видно також із *Практик* 58 та 86, інакше Євагрій мав би суперечити сам собі. На нашу думку, не слід перебільшувати платонізму чи орігенізму Євагрія, хоча, безумовно, він черпав із них чимало.

¹¹² Це була власна Євагрієва відповідь на звістку про смерть батька (Палладій. *Лавсаїк* 73 // PG 34, 1194D–1195A). Цю фразу цитує також Сократ (*Церковна історія* IV.23 // PG 67, 520D).

¹¹³ Уривок дещо співзвучний з апофтегмою авви Даниїла: «Брат попросив авву Даниїла: «Дай мені заповідь, і я буду її дотримуватися». Він відповів: «Ніколи не клади руку в один посуд із жінкою і ніколи не їж із нею. Так ти дещо уникнеш демона розпусти»» (*Патерик*. Даниїл 2 // PG 65, 153BC). Однак якщо в цьому уривку Євагрії уживає слово βρώσθ, котре

97. Один із братів мав лише Євангеліє і, продавши його, роздав усе голодним на поживу. Він висловив щось, що варто пам'ятати: «Я продав самé те Слово, що каже мені: “Продай, що маєш, і роздай бідним”»¹¹⁴.

98. Є поблизу Александрії острів, який лежить у північній частині озера, котре називається Мареотське¹¹⁵, і на ньому мешкає монах¹¹⁶, найвизначніший серед плеяди гностиків¹¹⁷. Він довів, що все, що роблять монахи, вони роблять із п'яти причин: задля Бога, за природою, за звичаєм, за необхідністю та заради ручної праці¹¹⁸. Той самий монах також сказав, що чеснота від природи єдина, однак набуває певних форм у силах душі. «Сонячне світло не має форми, – каже він, – але набуває її від вікон, які надають йому контурів».

99. А знов інший монах [сказав таке]: «Я ухиляюся від насолод, щоб усунути всякі приводи для гніву¹¹⁹, бо я знаю, що він завжди бореться за насолоду, роз'ятрюючи мій ум та позбавляючи його знання». Хтось зі старців сказав, що любов не вміє затримувати доручених запасів харчів чи грошей¹²⁰. Він також сказав: «Не бачив я такого, щоб демони двічі ошукали мене в тій самій справі».

100. Неможливо однаково любити всіх братів, але зі всіма можна безпристрасно спілкуватися¹²¹, звільнившись від злопам'ятності й ненависті. Священників треба любити другими після Господа, бо вони через святі Тайни очищають нас і моляться за нас. Наших старців треба шанувати, як ангелів, бо вони помазують нас на боротьбу та лікують укуси диких звірів.

має відтінок пристрасного, плотського ставлення до споживання їжі (а значить, інші способи споживання прийнятні), то авва Даниїл уживає слово *φάγειν*, нейтральне за значенням, тобто фактично посилює ригоризм. Усе ж не слід забувати, що апофтегми записано через щонайменше століття після того, як цю мудрість було висловлено, тому можна припускати ймовірну втрату деяких нюансів.

¹¹⁴ Мт 19:21.

¹¹⁵ Сучасне озеро Мар'ют біля історичного центру Александрії.

¹¹⁶ Грецьке слово *δοκιμάζω* означає «пройти випробування», підтверджувати вправність, необхідну для того чи іншого служіння. Тобто цей монах був випробуваний Богом, життям, а також довів перед людьми свою глибоку віру і знання. Пор. 1 Тим 3:10.

¹¹⁷ Йдеться про Дидима Сліпого, визначного послідовника Оригена.

¹¹⁸ Можна припустити, що тут Євагрій адаптує аристотелівську схему про п'ять типів причин: «Дійсно, причинами (*αἰτίαι*) прийнято вважати природу (*φύσις*), необхідність (*ἀνάγκη*), випадок (*τύχη*), а крім того, розум (*νοῦς*) і все, що супутне людині (*τὸ δι' ἀνθρώπου*)» (Аристотель. *Нікомахова етика* III, 5).

¹¹⁹ Пор. Пс 140:4 (LXX).

¹²⁰ Див.: *The Anonymous Sayings of the Desert Fathers* / ред. і перекл. J. Wortley. Cambridge 2013, с. 426–427.

¹²¹ Пор. *Патерик*. Авраам 1 // PG 65, 129D.

Епілог

Ось що я можу сказати тобі про аскетичну практику, найдорожчий брате Анатолію, – рівно стільки, скільки спілого винограду я знайшов за благодаттю Святого Духа в нашому винограднику. І коли Сонце Праведності¹²² над нами досягне свого zenіту та грона остаточно дозріють, то й вино питимемо, яке веселить серце чоловіка¹²³, молитвами й заступництвом праведного Григорія, котрий посадив мене, та тих Отців, які нині мене поливають¹²⁴, і силою Господа нашого Ісуса Христа, який дає мені ріст, якому [належить] сила і слава на віки віків. Амінь.

*Переклали з давньогрецької
Марія Гупало та Олег Кіндій*

¹²² Мал 3:20.

¹²³ Пс 103:13.

¹²⁴ Йдеться про Григорія Богослова, який висвятив Євагрія на диякона, коли той був іще у світі, та про двох Макаріїв – Макарія Єгипетського (Великого) зі Скитії та Макарія Александрійського з Келії, що обидва були духовними вчителями Євагрія, коли він уже як монах подвизався в єгипетській пустині.

ГНОСТИК, або ДО ТОГО, ХТО УДОСТОЇВСЯ ЗНАННЯ

Практики¹ збагнули практичні засади, гностики ж узрять засади знання.

2. Отож практик – це той, хто досягнув безпристрасності лише пристрасної частини душі².

3. Гностик, який володіє логосом, є сіллю для нечистих і світлом для чистих³.

4. Бо знання, що приходить до нас іззовні, намагається через логоси пояснити нам матеріальний світ, однак те [знання], яке постає з Божої благодаті, безпосередньо закладає в розум ці об'єкти реальності. Споглядаючи їх, ум приходить до розуміння їхніх принципів. Протилежністю до першого типу пізнання є помилка, а другого – гнів і нестриманість та все, що з них випливає.

5. Всі чесноти приготують дорогу⁴ гностикові, а понад усі – негнівливість. Той же, хто доторкнувся до знання, однак легко запалюється гнівом, подібний до того, хто виколує собі очі залізною шпилькою⁵.

6. Нехай гностик буде обережний із поблажливістю, щоб вона не стала його постійною звичкою⁶. Хай завжди намагається вправлятися в усіх чеснотах

¹ Практики – це ті, які вправляються в аскезі (практиці), тобто подвижники. У Євагрієвій триступеневій схемі духовного сходження до Бога практик, тобто аскеза, поєднана із практикуванням чеснот і боротьбою з пристрастями, є першим ступенем, який надалі уможливує споглядання природи як Божого творіння (фусікї), щоб частково пізнати природу Бога, й урешті теологікї, тобто споглядання Бога лицем до лица.

² Натомість гностик очистив свій ум і спрямував його до пошуку істини, прихованої у сотворених речах. Пор. *Гностик* 49.

³ Пор. Мт 5:13–14.

⁴ Пор. Іс 40:3.

⁵ У творі «Про молитву» Євагрій порівнює знання з чистим і незатьмареним поглядом, тимчасом як гнів затуманює його, засліплює, тому понтієць порівнює запалювання гнівом із виколуванням очей. Тут знову повертаємося до образу гностика, у якого любов невіддільна від знання, а гнів змушує Святого Духа тікати від такої особи, таким чином позбавляючи її знання. Можливо, у цій главі Євагрій покликається також на Мт 23:16, де Ісус називає фарисеїв «сліпими поводирями сліпих». Див. *Про молитву* 64 // PG 79, 1180D.

⁶ Євагрій тут застосовує термін *συνκατάβασις*, який у Святому Письмі позначає сходження Христа з гори після Нагірної проповіді та сходження з Тавору після Переображення. Він відображає, що як Христос зійшов до нас заради нашого спасіння, так само й гностик повинен спускатися до своїх учнів і бути образом Христа для них. Однак Євагрій уважає, що поблажливість не має бути постійним явищем, бо це деморалізує учнів та робить їх недбалими.

однаково, щоб вони в ньому проникали одна в одну та взаємодоповнювалися, тому що природа розуму передбачає, що найслабша чеснота може його [розум] зрадити⁷.

7⁸. Нехай гностик постійно практикує діла милосердя й нехай завжди буде готовий чинити добро, а якщо йому забракне грошей, нехай задіє внутрішні резерви душі. Бо чинити добро можна і без грошей, а п'ять дів, чиї світичі погасли, цього не зробили⁹.

8. Для гностика ганебно брати участь у судах і як позивачу, і як відповідачу. Як позивачеві йому бракує витривалості, а як відповідач він учинив несправедливість.

9. Знання, якщо його дотримуватися, навчає того, хто його причаститься, як його зберігати та зростати в ньому.

10. Коли гностик пояснює Писання, нехай він буде вільний від гніву, роздратування й печалі та тілесних страждань і турбот.

11. Перш ніж станеш добрим¹⁰, не відвідуй багатьох людей занадто часто і не зближайся з ними, щоб твій ум не сповнився чуттєвих образів.

12. Потрібно говорити й виконувати аж до смерті те, що корисне для нашого зцілення, – чи то щось зі сфери аскетичної практики, чи природного споглядання, чи богослов'я. А якщо є щось нейтральне¹¹, то нема потреби говорити про це чи практикувати заради тих, які легко згіршуються.

⁷ Тобто саме на цю чесноту буде націлений напад ворога, і саме в цьому місці людина може зазнати поразки. Див. *Про молитву* 1 // PG 79, 1168BC. Тут Євагрій дотримується стоїчного принципу єдності всіх чеснот.

⁸ Деякі глави не збереглися у грецькому перекладі, зокрема 7, 10–12, 14, 16–20, 23, 25–26, 28 (частково), 34–35, 39–40, 43, 49. Їх реконструйовано на основі сирійського перекладу з первісного грецького оригіналу, опублікованого в: *Euagrius Ponticus* / ред. W. Frankenberg. Berlin 1912, с. 547–553. Оскільки переклад цих фрагментів зроблено з ретроверсії, здійсненої Франкенбергом із сирійської, він може містити певні неточності.

⁹ Пор. Мт 25:1–13.

¹⁰ Дослівно: ἐν τοῖς ἀγαθοῖς ἐμβαφθῶμεν, увійдеш у блага, тобто навчишся бути добрим і робити добро.

¹¹ Ймовірно, Євагрій покликається тут на стоїчну етику, згідно з якою є речі морально добрі, морально злі та нейтральні. Морально добрими є чесноти, як-от мудрість, мужність, розсудливість та справедливість; морально злими є вади, які становлять протилежність до цих чеснот. Морально нейтральними є такі речі, як життя і смерть, багатство і бідність, наявність або відсутність насолод, здоров'я і хвороба, суспільний статус. Вочевидь, Євагрій хотів наголосити, що люди, досконаліші у стриманості, можуть користуватися цими нейтральними речами (наприклад, багатством) без шкоди для себе, але люди слабкі можуть потрактувати це як запрошення до послаблення аскези. Пор. 1 Кор. 8:13: «Тому, якщо страва призводить брата мого до гріха, повік не буду їсти м'яса, щоб не спокушувати мого брата».

13. Праведно є розказувати монахам і мирянам про правдивий спосіб життя, рівно ж як і пояснювати по частинах учення про природне споглядання та богослов'я, без яких ніхто не побачить Господа¹².

14. Лише священникам, і то тільки тим, які є ревними в богопочитанні, відповідай, коли вони хочуть дізнатися, чим є таїнства, що їх вони звершують і що очищують нашу внутрішню людину. Посудини, які вони отримують, вказують на пристрасну і розумну частини душі¹³. Пояснюй їм, чим є нероздільне поєднання цих двох частин душі, [чим є] здатності кожної з них та як кожна з них своєю діяльністю служить єдиній цілі.

Також поясни їм, кого символізує той, хто звершує таїнства, і розкажи про тих, які разом із ним відганяють противників чистого життя. Згадай, що серед живих істот є ті, котрі мають пам'ять, а інші – ні¹⁴.

15. Визнач принципи і закони знаків часу, реальності та способу життя, щоб ти міг легко сказати кожному те, що буде для нього корисним.

16. Тобі потрібно мати достатню підготовку, аби тлумачити те, що було сказано. Охопи всі виміри реальності, навіть якщо вони частково тікають від нашого розуміння. Бо лише ангел не випускає з уваги нічого з того, що є на землі.

17. Необхідно пізнати межі¹⁵ речей, понад усе – чеснот і пороків, бо вони є джерелом і началом знання і невідання, Царства Небесного і засуду.

18. Треба осягнути алегоричні та чуттєві значення таїн аскетичної практики, споглядання природи чи богопізнання.

Коли йдеться про аскетичну практику, то треба замислитися над гнівом і тим, що з ним співвідноситься; над пожаданням і тим, що впливає з нього; над умом і його рухом.

Коли йдеться про засади природи, нам варто розглянути, чи вони вказують на певний уклад природи і на який саме.

¹² Тут автор порівнює мир і святість, про які згадано в Євр 12:14, із природним спогляданням і богослов'ям.

¹³ Тут бачимо елемент містагогії. Вочевидь, ідеться про посуд, у якому освячуються Святі Тайни. Одна з посудин символізує пристрасну, а інша – розумну частину душі.

¹⁴ Пор. Арістотель. *Метафізика* А 1 980а 29.

¹⁵ Грецький термін *орос* означає формулювання, визначення, дефініцію, як термін *species* у латинських перекладах Арістотеля (див. примітку 47). Наприклад, говорять про Халкедонський *орос*, тобто визначення віри, але поняття *оросу* має також відтінок межі: ми виділяємо якийсь об'єкт із множини інших і визначаємо його межі, тобто те, чим він відрізняється від інших і що становить його суть. Невизначеність, загальність не має межі, тому не може бути окресленою, а конкретна річ, поняття має свої межі, завдяки яким ми можемо сказати, чим вона є.

Коли йдеться про алегорії божества, потрібно дослідити, відповідно до своїх можливостей, чи вони вказують на Пресвяту Тройцю і чи вона розглядається в простоті, чи як Єдність¹⁶. Якщо ж вони не вказують на жоден [із цих вимірів Божества], тоді це просто видіння або вони виражають пророцтво.

19. Добре знати найважливіші питання Священних Писань і якомога краще представляти їх на основі прикладів.

20. І знову ж таки, треба прийти до розуміння, що не кожне слово етичного характеру¹⁷ є спогляданням етичних засад, як і не кожне слово про природу¹⁸ містить споглядання засад природи, але запрошення до морального життя вказує на природне споглядання, а в природному спогляданні міститься запрошення до морального життя, і те ж саме можна сказати про споглядання божества¹⁹.

Те, що було сказано про блуд і перелюб Єрусалиму²⁰ та про звірів суші чи моря, птахів чистих і нечистих²¹, про схід і захід сонця²², читання [Святого Письма] чітко висвітлює, проте їх споглядання є дещо іншим. Те, що стосується блуду Єрусалиму, виражає божество, хоча видається запрошенням до морального життя; у слові про чистих і нечистих тварин видається, що йдеться про природу, однак воно має етичний характер. А слова, де згадується сонце, говорять про природу. Однак [на перший погляд] здається, що перше слово стосується морального життя, а два інші – природи.

21. Слова осіб, гідних осудження, не трактуватимеш алегорично, ні не шукатимеш у них якогось духовного сенсу, окрім тих, котрі розкривають ікономію спасіння²³, що її Господь здійснив, наприклад, у випадку

¹⁶ Висловлювання із сирійської версії S₃. Тут взоруємося на переклад А. Гійомона (Evagre le Pontique. *Le Gnostique* / ред., перекл. А. та С. Guillaumont, с. 117). Важко сказати, що саме хотів висловити тут Євагрій, зважаючи на те, що в грецькому оригіналі уривок утрачений. Його текст відтворив Франкенберг, але поміж сирійськими версіями існує велика відмінність. Можливо, йдеться про напругу між троїчністю і божественною сутністю як Єдиним. Ще одним вірогідним варіантом, на нашу думку, є той, що в рукописі S₂: «...чи вони виявляють її відкрито, чи приховано» (там само, с. 118).

¹⁷ Тобто паренетичні – слова заохочення до аскези.

¹⁸ Тобто ті, які стосуються фізичі.

¹⁹ Як бачимо, тут знову розробляється триступенева схема духовного зростання, а радше її алегорії в Біблії.

²⁰ Пор. Єз 16:15–34.

²¹ Пор. Лев 11:2–19.

²² Пор. Проп 1:5.

²³ Термін «ікономія» (οἰκονομία) тут слід розуміти як божественний план стосовно людини і всього творіння та божественні дії щодо здійснення цього плану. У його контексті навіть негативні особи можуть стати інструментом спасіння.

Валаама²⁴ та Каяфи²⁵: перший із них передрік народження, а другий – смерть нашого Спасителя.

22. Не годиться гностикові бути пригніченим або неприступним²⁶: перше свідчить про те, що він є депресивною людиною²⁷, яка не знає засад сотвореного буття; друге – що він не радий людям, які до нього наближаються, і не «бажає, щоб усі люди спаслися й увійшли в повне пізнання істини»²⁸.

23. Проте часом необхідно вдати, що ми нічого не знаємо, бо ті, котрі нас запитують, не гідні почути відповідь. Тобі повірять, коли ти скажеш, що, будучи тілесним, не володієш поки що точним знанням усіх речей.

24. Слідкуй за собою, щоб ніколи заради вигоди, задоволення чи минущої слави ти не виказав чогось забороненого та не був викинутий за межі священних притворів²⁹, як той, що продавав у храмі голубів³⁰.

25. Щодо тих, які полемізують, не маючи знання, то їх треба спрямовувати до істини не від кінця, а від початку; гностики не повинні нічого розказувати початківцям, ані не давати їм торкатися книг на цю тему, тому що вони не зможуть устояти перед пастками, які супроводжують споглядання [Бога]. Тому до тих, над якими панують пристрасті, варто не промовляти слова миру, а говорити про те, як їм захиститися від ворогів, бо, як сказав Еклезіаст, немає відпустки в дні війни³¹. Тому ті, котрі, будучи досі опановані пристрастю, запитують про принципи тілесних і безтілесних істот, нагадують хворих, які дискутують про здоров'я. Ми удостоїмося засмакувати повноти медових стільників знання³² тільки тоді, коли душевні пристрасті більше не роз'ятриватимуть нас.

²⁴ Див. Чис 22–24.

²⁵ Див. Мт 26:3–5; 26:59–68 та ін.

²⁶ У рукописах є різночитання: в одному йдеться, що гностик не повинен бути σκωθρῶλος і δυσπρόσιτος, а в іншому – στύγνός і ἀχάριστος. Σκωθρῶλος означає пригнічену, похмуру, сумну людину, яка опинилася в певному ступорі, δυσπρόσιτος – неприступну, відлюдну особу. Своєю чергою, στύγνός означає людину, якою гидують, відкидають, стигматизують, а ἀχάριστος – людину неприємної, невдячної, їдкої вдачі. Весь комплекс цих рис окреслює людину, яка не пізнала християнську істину вповні або неправильно її зрозуміла, адже християнин повинен радіти від переживання єдності з Богом – власної та інших людей.

²⁷ У цьому місці також є різночитання: в одних рукописах присутнє слово λυπηρός, а в інших – ні.

²⁸ Пор. 1 Тим 2:4.

²⁹ Пор. 2 Мак 6:4.

³⁰ Пор. Мт 21:12–13.

³¹ Проп 8:8.

³² Пор. Прип 24:13.

26. Потрібно розрізняти час для досліджень і час для роз'яснення, тож потрібно напоумляти тих, які невчасно висувають закиди під час дискусій. Адже це притаманно еретикам і сперечальникам.

27. Не богослов легковажно, ніколи не окреслюй божества, оскільки межі³³ існують лише для сотвореного та складеного буття.

28. Пам'ятай про п'ять видів опущення³⁴, щоб ти вмів допомогти слабкодушким і пригніченим сумом: прихована чеснота розкривається через випробування, а знехтувана чеснота відновлюється через покуту і стає причиною життя³⁵ для інших; і якщо аскетична практика у співдії зі знанням досягає своєї вершини, вона навчає тих, які її досягнули, смиренномудреності³⁶. Бо

³³ Згідно із загальнопоширеним переконанням Отців Церкви, яке бере початок із філософії, божество – проста сутність. Досконалість асоціюється з незнищенністю, яка вивисше Бога понад мінливий і мінущий матеріальний світ. А незнищенною може бути лише проста сутність, яка не має складників. Простота і непізнаваність божественної сутності, яка, однак, не дисонує із троїчністю Бога, і часткова пізнаваність Бога через Його самооб'явлення є основою для розрізнення між апофатичним і катафатичним богослов'ям. Абсолютно просту сутність неможливо окреслити, до неї не можна застосувати жодної категорії, за допомогою якої охарактеризовується сотворене буття. Справжня суть божества завжди залишається прихованою від нас, вона абсолютно відмінна від усього сотвореного, а тому наблизитися до неї можна лише через апофатику, відкинення всякого визначення. Адже жодна наша дефініція, навіть підсилена префіксом «над-», не здатна підвести нас до боговидіння. Воно можливе лише за умови, що ум відійде, відмовиться від чуттєвого і понятійного пізнання й від усього матеріального (див. *Гностик* 49), «оголиться» від сприйняття безмежного й неописанного Бога в категоріях сотвореного світу та відкриється до споглядання Бога. Кожна думка, навіть очищена від пристрастей, є певним посередником у богопізнанні, тому той, хто хоче спілкуватися з Богом безпосередньо, має очиститися від будь-яких думок. Пор.: D. Bradshaw. *Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom*. Cambridge 2004, с. 195.

³⁴ Одні рукописи подають слово *δοκμασις*, що означає випробування, а інші – *ἐγκρατεῖα*, тобто відчуття залишеності Богом. Кшиштоф Белявський (Ewagriusz z Pontu. *Pisma ascetyczne* / перекл. К. Bielawski. Kraków 1998, с. 265) пояснює, що в Євагрія це відчуття (*ἐγκρατεῖα*) слід розуміти як певне випробування, котре посилається людині (див. *Про молитву* 38 // PG 79, 1176A). Палладій Гелленопольський, учень Євагрія, у «Лавсаїку» також говорить про те, що Бог інколи тимчасово покидає людину для того, щоб вона усвідомила свій гріх (*Лавсаїк* 47 // PG 34, 1131CD).

³⁵ В інших рукописах виступає слово *σωτηρία* – спасіння, однак слово *ζωή* у цьому випадку тотожне *σωτηρία*, на противагу до духовної смерті.

³⁶ Часто причиною опущеності є марнославство і гордія з приводу досягнутої в чомусь досконалості. Людина вважає, що досягнула цього всього сама. Тоді Бог забирає свою підтримку – і стається падіння, що показує цій особі, наскільки вона помилялась у своєму марнославстві, й таким чином навчає її смирення. Пор.: Палладій. *Лавсаїк* 47 // PG 34, 1131CD. Там же Палладій роз'яснює й те, як опущення виявляє приховану чесноту: у Йова було забрано все, аби виявилось, що він служить Богові не заради багатств, а заради самого Бога; так само й інші випробування можуть показати людину в кращому світлі. Крім того, воно може привести особу до покаяння, якщо Бог покидає цю людину через її нечистоту і гріховність. Імовірно, тут проглядається певний взаємовплив між Євагрієм і Палладієм.

ненавидить зло той, хто його досвідчив, а досвід є наслідком випробувань; випробування, у свою чергу, є дочкою безпристрасності.

29. Нехай твої учні завжди кажуть тобі: «Піднімайся вгору³⁷!» Бо ганебно³⁸ для тебе, що сходиш угору, знов опуститися нижче за своїх слухачів.

30. Прошолоб – це не той, хто володіє багатствами, а той, хто ганяється за ними; з іншого боку, ошадливий³⁹, як кажуть, є гаманцем, що наділений розумом.

31. Заохочуй старців здержувати гнівливість, а новиків – шлунок, бо з першими борються душевні демони, а проти других найчастіше виступають тілесні.

32. Затуляй рота тим, які обтяжують твій слух клепами, і не дивуйся, якщо багато хто буде тебе засуджувати, бо це – спокуса від демонів. Адже гностик повинен бути вільним від ненависті й злопам'ятності, навіть якщо це не подобається демонам.

33. Той, хто лікує інших силою Господа, непомітно дбає і сам про себе, бо ліки, які пропонує гностик, лікують ближнього настільки, наскільки він може прийняти їх, а самого гностика вони зцілюють повністю.

34. Не всі слова, споріднені з алегорією, потрібно тлумачити духовно, а лише ті, котрі стосуються теми; якщо не чинитимеш так, то витратиш багато часу на тлумачення корабля Йони⁴⁰ і будеш змушений пояснювати кожен окрему деталь судна, про яку йдеться в алегорії. Це не тільки не принесе користі твоїм слухачам, а й звучатиме кумедно: вони нагадуватимуть тобі про деталі корабля й зі сміхом звертатимуть тобі увагу на твої хиби.

35. Запрошуй монахів, які приходять до тебе дискутувати між собою про ідеї богочитання та чеснотливий спосіб життя, проте не обговорюй з ними вчення⁴¹ про богопізнання, хіба що хтось виявить ініціативу й матиме що сказати на цю тему.

36. Нехай найважливіше слово про суд⁴² буде приховане від мирян і новиків, бо воно легко породжує в них зверхність. Вони ж бо не знають болю розумної душі, приреченої на невігластво.

³⁷ Пор. Лк 14:10.

³⁸ Пор. Лк 14:9.

³⁹ Дослівно: економ.

⁴⁰ Йона 1:5.

⁴¹ В одних варіантах тексту тут є слово *δίδαχῆ*, в інших – *δόγματα*, однак тут ідеться не про догми віри у властивому значенні, а радше про теологумени – твердження, котрі стосуються природного споглядання та боговидіння й відкриті до обговорення.

⁴² На думку деяких дослідників, у цьому випадку під судом Євагрії розуміє рішення Бога, яке призначає кожній розумній сотвореній істоті місце у світі відповідно до міри її

37. Святий Павло умертвляв і впокорював своє тіло⁴³, тож не занехай своєї дієти впродовж життя й не зневажай безпристрасності своїм гладким тілом.

38. Не турбуйся про їжу чи одіж⁴⁴, а пригадай левіта Авнера⁴⁵, який, прийнявши кивот Господній, став з убогого багатим та зі збезчещеного – прославленим.

39. Гострим критиком гностика є його совість, і ніхто не може приховати її, тому що їй відомі [всі] закутки серця.

40. Ніколи не думай, що кожна сотворена річ має лише одну причину. Насправді їх багато, відповідно до міри її способу існування, і вони взаємно відкриваються одна одній, адже небесні⁴⁶ сили пізнають усі причини, окрім найперших, які знає тільки Христос⁴⁷.

41. Кожна категорія має предикат, а саме: рід, розрізнення, вид, властивість, випадковість⁴⁸ та те, що з них складається. Однак ніщо зі сказаного

первісного упадку. Це робиться з метою повернути розумні сутності назад до Бога. Тут присутні елементи вчення Орігена про первісну генаду, яка відпала від Бога і через це воплотилась у сотвореному світі. Див. *Гностичні глави 6.75 (Les six Centuries des 'Kephalalaia Gnostica' d'Évagre le Pontique / ред. A. Guillaumont. Paris 1958, с. 175).*

⁴³ Пор. 1 Кор 9:27.

⁴⁴ Пор. Мт 6:25, Лк 12:22.

⁴⁵ У 2 Сам 6:10–11 ідеться про Оведедома з Гат, який прийняв Ковчег Завіту до свого дому на три місяці. Цар Давид боявся переносити його до Єрусалиму після випадку з Уззою, який доторкнувся до Кивоту, щоб уберегти його від падіння, коли віз зі святинєю перекинувся, і за це був убитий Богом. Лише після того, як Боже благословення зійшло на дім Оведедома, Давид наважився перевезти Ковчег до Єрусалиму. У Септуагінті ім'я Оведедом перекладається як Ἀβεδδάρ, а загдане Євагієм ім'я Ἀβενήρ може бути результатом плутанини між Абеддаром і Авнером, який згадується в 1 Сам 14:50 та 2 Сам 2–3. Крім того, Оведедома не названо в 2 Сам 6:10–11 левітом, натомість дізнаємося про це із Хр 15:18, де також описується процес перенесення Кивота до Єрусалиму.

⁴⁶ Дослівно: святі (ἀγίαί).

⁴⁷ Можливо, тут ідеться про логоси як причини кожного сотвореного сущого, завдяки яким твориться світ. Через споглядання природи розумні істоти пізнають логоси, тобто онтологічні принципи, які лежать в основі природи. Їх основою є Христос-Логос, Слово, через якого постав світ. Оскільки Він є їхнім джерелом, а також творцем природи, лише Йому ці принципи відомі в повноті.

⁴⁸ Тут ідеться про предикати сотвореного буття, запозичені з неоплатонізму, який, своєю чергою, перейняв їх від філософії Арістотеля. Арістотель виділяє чотири категорії предикатів: визначення, рід, властивість та акцидент; до того ж Арістотель інколи ототожнює властивість (τὸ ἴδιον) з акцидентом (τὸ συμβεβηκός), див. *Метафізика Δ*, розділ 30. Акцидент, або випадковість, є тою характеристикою, котра визначає конкретне індивідуальне буття. За твердженням Порфірія (*Ісагог* 1.1.3–5), є п'ять предикатів, які Євагрій і перелічує у цьому уривку. Див.: T. Tollefsen. *Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor*. New York 2015, с. 83–84. Визначення, або ὄρος, в Арістотеля означає «те, що робить річ тим, чим вона є». Порфірій трансформує це поняття у «вид» або «форму» (εἶδος). Рід позначає, до якої сфери

не можна застосовувати до Пресвятої Тройці. Нехай невимовне вшановується мовчанкою⁴⁹.

42. Спокусою для гностика є оманливе уявлення, котре зображає розумові те, що є, як те, чого нема, або те, чого нема, як те, що є, або те, що є, не таким, яким воно є насправді.

43. Гріхом гностика є фальшиве знання речей або їхніх понять, яке породжується всілякими пристрастями або небажанням шукати цінності⁵⁰ цих речей.

44. Ми навчилися від праведного Григорія⁵¹, що існує чотири чесноти, необхідні для споглядання: мудрість і мужність, розсудливість і справедливість⁵².

Він говорив, що справою мудрості є споглядати мислені та небесні сили окремо від їхніх логосів. Згідно з переданням, логоси об'являються лише завдяки премудрості⁵³.

реальності належить та чи інша річ. Розрізнення – це та властивість, яка відрізняє річ від інших сущих. Властивість – це те, що характеризує кожную річ із певної групи, а акцидент, або випадковість, – це атрибут, який не впливає суттєво на те, чим є ця річ. Наприклад, трикутник може бути різної величини чи кольору, але це не змінює його сутності.

⁴⁹ Тут, знову ж-таки, Євагрій наголошує на неможливості застосувати будь-які категорії до божества, тому до Бога можна наблизитися, тільки залишаючи їх позаду.

⁵⁰ Під цінністю мається на увазі τὸ καλόν.

⁵¹ Хоча більшість дослідників вважає, що Євагрій тут має на увазі Григорія Богослова, який був його наставником, Іларія Рамеллі обґрунтовано доводить, що йдеться про Григорія Нисського і його твір «Про душу і воскресіння» (Ramelli. *Evagrius's Kephalala Gnostika*, с. 106).

⁵² Уперше схему чотирьох головних чеснот запропонував Платон (див. *Держава* 427с; 435b). Для окреслення розсудливості він уживає взаємозамінно як φρόνησις, так і σοφία (див., напр., *Федон* 69с). Пізніше цю схему перейняли стоїки, поєднавши її з аристотелівським розрізненням φρόνησις і σοφία, а далі ідею про кардинальні чесноти засвоїв християнський світ як на Сході, так і на Заході. З часом у християнській традиції почали трактувати головні чесноти як базові загальнолюдські, природні, на противагу до богословських чеснот, які є результатом дії Святого Духа. Див., напр.: Кашук. *Духовна досконалість у вченні Григорія Великого*. Пор. *Практик* 73, прим. 90.

⁵³ Євагрій розрізняє φρόνησις і σοφία, що в цій главі передаються як «мудрість» і «премудрість». У «Нікомаховій етиці» Арістотель характеризує φρόνησις як практичну мудрість, а σοφία – як мудрість трансцендентальну. Напр., *Нікомахова етика* VI.5.1140а: «Розсудливим здається той, хто здатний приймати правильні рішення у зв'язку з благом і користю для нього самого, однак не в частковостях (κατὰ μέρος), – наприклад, що [корисне] для здоров'я, для міцності тіла, – а загалом: що [корисне] для хорошого життя. [...] Йому залишається бути причетним до істинного судження за складом (ἔξις), що передбачає вчинки, які стосуються блага і зла для людини». Оскільки розсудливість пов'язана з винесенням певних суджень, вона з необхідністю пов'язана з істиною, а істина – зі вчинками, тому аморальний вчинок є злом етичним, а незнання, або відсутність розсудливості, – злом епістемологічним. Саме тому розсудливість належить до чеснот. Своєю чергою, «мудрість – це найточніша з наук

Справою ж мужності є стояти у правді, навіть коли проти тебе ведуть війну, і не зв'язуватися з тим, чого не існує.

Він також визначив, що приймати зерно від першого сіяча і відкидати те, що насіялося потім⁵⁴, належить до розсудливості.

І знову ж-таки, до сфери справедливості належить проголошувати слово кожному згідно з його гідністю: одним звіщати його в завуальований спосіб, іншим виражати через загадки, а заради користі простаків – говорити їм ясно.

45. Стовп істини⁵⁵ Василій Каппадокійський каже: «Пильність у молитві та духовне вправління поглиблюють знання, що походить від людей»⁵⁶, а справедливість, незлобивість та милосердя посилюють знання, котре постає з Божої благодаті. Перший рівень знання здатні засвоїти ті, які ще підвладні пристрастям, однак другий сприймають лише безпристрасні, що під час молитви споглядають притаманне їхньому уму сяйво, яке просвічує їх.

46. Святий світоч Єгипту Атанасій каже: «Мойсей отримав наказ поставити стіл у напрямку північної сторони⁵⁷. Нехай розуміють гностики, хто є той, що дме на них, і гідно вистоять перед усіма спокусами, а також хай із готовністю діляться поживою з тими, хто поруч»⁵⁸.

47. Ангел Тмуїтської церкви Серапіон сказав, що ум, напившись духовного знання, досконало ним очищається, любов лікує недуги запальної частини душі, а стриманість приборкує низькі пожадання, що ллються через край⁵⁹.

48. «Завжди роздумуй про логоси провидіння та суду⁶⁰, – каже великий гностик і вчитель Дидим [Сліпий], – і намагайся зберегти в пам'яті ті

[...] мудрець не тільки знає [наслідки] з начал, але й володіє істинним знанням цих начал (περὶ τὰς ἀρχὰς ἀληθεύειν). Мудрість абсолютна, оскільки володіє остаточним і непомильним знанням, а розсудливість відносна, адже зважає факти різної цінності та приймає рішення, що підходить до конкретної ситуації і конкретної особи, вона радше утилітарна. 1141b: «Мудрість – це і наукове знання (ἡ ἐπιστήμη), й осягнення розумом речей, найбільш цінних за природою». Однак, на думку Треворя Карноу, різницю між φρόνησις і σοφία не завжди можна чітко визначити, це не завжди вдавалося й самому Арістотелю. Ці два види мудрості перетікають одна в одну. Див.: Т. Curnow. *Sophia and Phronesis: Past, Present, and Future // Research in Human Development* 8:2 (2011) 100.

⁵⁴ Пор. Мт 13:25.

⁵⁵ Пор. 1 Тим 3:15.

⁵⁶ Василій Великий. *Короткі Правила* 16 // PG 31, 1053C.

⁵⁷ Пор. Вих 26:35. У розумінні старозавітних євреїв північ сприймалася як місце перебування демонів.

⁵⁸ Пор.: Атанасій Великий. *Життя Антонія* 43 // PG 26, 905C–908A.

⁵⁹ Пор.: Сократ. *Церковна історія* IV.23 // PG 67, 520C.

⁶⁰ Пор.: Сократ. *Церковна історія* IV.23 // PG 67, 520CD. У вченні Євагрія про природне споглядання слід виокремити чотири аспекти, або логоси: тілесних і безтілесних створінь,

[логоси], що стосуються матерії, бо переважно всі об них спотикаються. Логоси суду знайдеш ти в розрізненні тіл і світів, а ті, що стосуються провидіння, – у навершенні, яке виводить нас з-під впливу зла й невідання до чесноти і знання».

49. Завданням аскетичної практики є очистити ум і зробити його непіддатливим до страстей, пізнання природи має за ціль виявити істину, приховану в сотворених речах, а благодаттю боговидіння є віддалення ума від усього матеріального та піднесення до вершин усезнання.

50. Споглядай Первообраз і завжди намагайся відтворити образи в собі, не занедбуючи нічого, що може допомогти тобі здобути втрачене⁶¹.

*Переклали з давньогрецької
Марія Гупало та Олег Кіндій*

а також провидіння та суду. Перші два логоси стосуються мисленого світу душ і матеріального світу, який виник унаслідок відпадиння цих умів від Бога. У свою чергу, логоси суду відображають, яким чином Бог заради спасіння цих душ поміщає їх у різні тіла та світи відповідно до ступеня їхнього падіння. Провидіння Боже стосується спасенної діяльності Бога в житті людини, що допомагає їй визволитися з гріха. Роль гностика полягає в тому, щоб виявити, яке матеріальне тіло є місцем спокути для якої душі. Саме це вміння розрізняти дає гностикові можливість зрозуміти становище кожного, хто звертається до нього по пораду. Пор. *Коментар на Приповідки (Evagre le Pontique: Scholies aux Proverbes / ред. P. Géhin. Paris 1987, с. 43–44)*. Докладніше див.: М. Горішня. Біблійна екзегеза Євагрія Понтійського (на основі Схолій на Приповідки) // *Наукові записки УКУ: Богослов'я* 1 (2009) 92. Ця ідея знайшла розвиток у вченні Максима Ісповідника про логоси. Водночас Максим очистив її від учення про передіснування душ. Він визначає провидіння як те, що зберігає принципи сотвореного буття, згідно з якими Бог наділив світ існуванням, а також підтримує їхнє буття, а суд – не як покарання для душ, а радше як ту силу, котра пов'язує річ і принцип (логос), згідно з яким вона створена. Див.: J. G. Lollar. "To See into the Life of Things": *The Contemplation of Nature in Maximus the Confessor's Ambigua to John*: Дис. ...PhD богослов'я / University of Notre Dame. South Bend 2011, с. 295–301.

⁶¹ Пор. *Практик* 89, прим. 100.

Бібліографія / Bibliography

Джерела / Sources

Критичні видання та переклади «Практика» і «Гностика» Євагрія Critical Editions of Evagrius' *Praktikos* and *Gnostikos*

- Evagre le Pontique. *Le Gnostique, ou A celui qui est devenu digne de la science* / ed., tr. Antoine Guillaumont, Claire Guillaumont [= Sources Chretiennes, 356]. Paris 1989.
- Evagre le Pontique. *Traite pratique, ou, Le Moine. V. I-II* / ed., tr. Antoine Guillaumont [= Sources Chretiennes, 170–171]. Paris 1971.
- Evagrius Pontikos. *Der Praktikos (der Mönch): hundert Kapitel über das geistliche Leben* / tr. Gabriel Bunge [=Weisungen der Väter, 6]. Beuron 2011.
- Evagrius of Pontus: The Greek Ascetic Corpus* / tr. Robert E. Sinkewicz. Oxford – New York 2003.
- Evagrius Ponticus. *The Praktikos and Chapters on Prayer* / tr. John Eudes Bamberger. Kalamazoo 1981.
- Evagrius Ponticus. *Gnostikos* / tr. Luke Dysinger. http://www.ldysinger.com/Evagrius/02_Gno-Keph/00a_start.htm (public domain).
- Evagrius Ponticus. *Praktikos* / tr. Luke Dysinger. http://www.ldysinger.com/Evagrius/01_Prak/00a_start.htm (public domain).
- Ewagriusz z Pontu. *Pisma ascetyczne* / tr. Krzysztof Bielawski [=Źródła monastyczne, 18]. Kraków 1998, p. 203–249.
- Сидоров, Алексей. *Творения аввы Евагрия*. Москва 1994.
Sidorov, Alexey. *Tvoriениya avvy Evagriya*. Moskva 1994.

Критичні тексти та переклади творів Євагрія Critical Editions of Evagrius' Works

- Антирретик / Antirrhetikos* — *Evagrius Ponticus* / ed. Wilhelm Frankenberg. Berlin 1912, 12–120. (Evagrius Ponticus. *Antirrhetikos* / tr. Luke Dysinger. http://www.ldysinger.com/Evagrius/07_Antirrhet/00a_start.htm (public domain).)
- Гностичні глави / Kephalaia Gnostika* — *Les six Centuries des 'Kephalaia Gnostica' d'Évagre le Pontique* / ed. Antoine Guillaumont [=Patrologia Orientalis, 28.1]. Paris 1958. (Ramelli, Ilaria L. E. *Evagrius's Kephalaia gnostika: A New Translation of the Unreformed Text from the Syriac* [=Writings from the Greco-Roman World, 38]. Atlanta 2015.)
- До монахів — Ad Monachos* // PG 40, 1278–1286. (Evagrius Ponticus. *Ad Monachos* / tr. Jeremy Driscoll [=Ancient Christian Writers, 59]. New York 2003.)
- Думки / Skemmata* — *Evagriana* / ed. Joseph Muyltermans [= Le Muséon, 44]. Louvain 1931. (Evagrius Ponticus. *Skemmata* / tr. Luke Dysinger. http://www.ldysinger.com/Evagrius/05_Skemm/00a_start.htm (public domain).)

- Коментар на Приповідки / Scholia in Proverbia — Evagre le Pontique: Scholies aux Proverbes / ed. Paul Géhin [=Sources Chrésiennes, 340]. Paris 1987.*
- Лист до Меланії / Epistula ad Melaniam — Evagrius Ponticus / ed. Wilhelm Frankenberg. Berlin 1912, 613–620. (Evagrius Ponticus. Selected Letters / tr. Luke Dysinger. http://www.ldysinger.com/Evagrius/11_Letters/00a_start.htm (public domain).)*
- Лист про віру / Epistula Fidei — Evagrius Ponticus / ed. Wilhelm Frankenberg. Berlin 1912, 621–635.*
- Про молитву — De oratione // PG 79, 1166–1198. (Evagrius Ponticus. On Prayer / tr. Luke Dysinger. http://www.ldysinger.com/Evagrius/03_Prayer/00a_start.htm (public domain).)*
- Про помисли / De malignis cogitationibus — Évagre le Pontique: Sur les pensées / ed. Antoine Guillaumont, Claire Guillaumont et Paul Géhin [= Sources Chrésiennes, 438]. Paris 1998. (Evagrius Ponticus. On Tempting Thoughts / tr. Luke Dysinger. http://www.ldysinger.com/Evagrius/00a_start.htm (public domain).)*

Тексти Отців Церкви / Texts of the Church Fathers

- Антоній Великий. *Листи — Antonius Magnus. Epistulae // PG 40, 962–977.*
- Атанасій Великий. *Життя Антонія — Athanasius Alexandrinus. Vita Antonii // PG 26, 835–977.*
- Варсануфій і Йоан. *Лист 60 — Varsanuphius et Joannes. Epistula 60 // PG 86, 892–901.*
- Василій Великий. *Бесіди на Шестоднев — Basilus Magnus. Homiliae in Hexameron // PG 29, 3–208.*
- Василій Великий. *Короткі правила — Basilus Magnus. Regula Brevia // PG 31, 1051–1321.*
- Григорій Богослов. *Листи / Gregorius Nazianzenus. Epistulae — Saint Grégoire de Nazianze. Lettres / ed., tr. Paul Gallay [= Collection des universités de France]. Paris 1964.*
- Григорій Богослов. *П'ять слів про богослов'я / Gregorius Nazianzenus. Orationes theologicae — Grégoire de Nazianze. Discours 27–31 (Discours théologiques) / ed. Paul Gallay, Maurice Jourjon [= Sources Chrésiennes, 250]. Paris 1978. (Григорій Богослов. П'ять слів про богослов'я / пер. Уляни Головач, вступ і комент. Тарас Тимо [= In Via]. Львів 2018 / Hryhoriy Bohoslov. Pyat sliv pro bohoslovia / tr. Ulyana Holovach, intr. and notes by Taras Tymo [= In Via]. Lviv 2018.)*
- Історія єгипетських монахів — Historia monachorum in Aegypto: édition critique du texte grec / ed. André-Jean Festugière [= Subsidia hagiographica]. Bruxelles: Société des Bollandistes 1961.*
- Історія єгипетських монахів — Historia monachorum in Aegypto // PG 21, 449AB.*
- Йоан Касіян. *Бесіди — Ioannes Cassianus. Collationes // PL 49, 477–1328.*

- Йоан Касіян. *Кеновійні правила* — Ioannes Cassianus. *Institutiones* // PL 49, 53–477.
- Йоан Ліствичник. *Ліствиця* — Ioannes Scholasticus. *Liber graduum* // PG 88, 631–1166.
- Кирило Скитопольський. *Життя Сави Освященного* / Cyrillus Scytopoliensis. *Vita Sabae — Житие св. Саввы Освященного, сост. св. Кириллом Скифопольским, в древнерусском переводе [парал. с греч. текстом]* / ред. И. В. Помяловский. Санкт-Петербург 1890 / *Zhytiie sv. Savy Osviashchenogo, sostavlennoe sv. Kirillom Skifopolskim, v drevnerusskom perevode [parallelno s grecheskim tekstem]* / ed. I. V. Pomialovskii. Saint-Petersburg 1890.
- Кирило Скитопольський. *Схолії на Про небесну єрархію* — Cyrillus Scytopoliensis. *Scholia in De caelestis hierarchiae* // PG 4, 13–577.
- Климент Александрійський. *Педагог* — Clemens Alexandrinus. *Paedagogus* // PG 8, 49–246.
- Климент Александрійський. *Стромати* — Clemens Alexandrinus. *Stromata* // PG 8, 685–1380; PG 9, 9–603.
- Максим Ісповідник. *Амбігва до Йоана 10* — Maximus Confessor. *Ambigua ad Ioannem 10 — Maximus the Confessor: On Difficulties in Church Fathers: The Ambigua*, vol. I: *Ambigua to Thomas. Ambigua to John 1–22* / ed., tr. Nicholas Constat [=Dumbarton Oaks Medieval Library, 28]. Cambridge – London 2012, 151–343.
- Оріген. *Гомілії на книгу Буття* — Origenes. *Homiliae in Genesim* // PG 12, 145–281.
- Оріген. *Коментар на Євангеліє від Йоана* — Origenes. *Scholia in Evangelium Ioannis* // PG 14, 21–831.
- Оріген. *Коментар на Пісню пісень* / Origenes. *Libra in canticum canticorum — Origenis opera omnia*, vol. 14: *Origenis in Ezechielem Homiliae, in canticum canticorum homiliarum et librorum, pars I* / ed. Karl Heinrich Eduard Lommatzsch, Charles de La Rue. Berlin 1842, 286–437; vol. 15: *Origenis in canticum canticorum librorum, pars II., Ejusdemque in Jeremiam homiliae* / ed. Karl Heinrich Eduard Lommatzsch, Charles de La Rue. Berlin 1843, 1–108. (Origen. *The Song of Songs. Commentary and Homilies* / tr. Roger P. Lawson. London 1957.)
- Оріген. *Схолії на Псалми* — Origenes. *Scholia in Psalmos* // PG 12, 1053–1684.
- Палладій Гелленопольський. *Лавсайк* — Palladius Hellenopolitanus. *Historia lausiaca* // PG 34, 991–1278.
- Патерик. *Алфавітна колекція* — *Aporphthegmata Patrum. Collectio alphabetica* // PG 65, 71–441. (*The Desert Christian: Sayings of the Desert Fathers: The Alphabetical Collection* / tr. Benedicta Ward. New York 1980.)
- Патерик. *Систематична колекція* / *Aporphthegmata Patrum. Collectio systematica — The Anonymous Sayings of the Desert Fathers* / ed., tr. John Wortley. Cambridge 2013.

Созомен. *Церковна історія* — Sozomenus. *Historia ecclesiastica* // PG 67, 843–1130.

Сократ. *Церковна історія* — Socrates. *Historia ecclesiastica* // PG 67, 30–842.

Тексти античних авторів / Philosophical Texts

Арістотель. *Метафізика* — Aristotle's *Metaphysics: In Two Volumes* / ed. W. D. Ross. Oxford 1924.

Арістотель. *Нікомахова етика* — Aristotle. *The Nicomachean Ethics* / ed., tr. H. Rackham [=The Loeb classical library, 73]. Cambridge – London 1999.

Арістотель. *Політика* — Aristotle. *The Politics* / ed. Carnes Lord. Chicago 1984.

Арістотель. *Про душу* — Aristotelis. *Tractatus De anima: Graece et Latine* / ed. Paul Siwek [= Collectio Philosophica Lateranensis, 7]. Roma 1965.

Гіппократ. *Про народження* — Hippocrates. *Generation. Nature of the Child. Diseases 4. Nature of Women and Barrenness* / ed. and transl. Paul Potter [= The Loeb classical library, 520]. Cambridge 2012.

Марк Аврелій. *Думки* — *The Meditations of the Emperor Marcus Aurelius Antoninus* / ed. George Long. London: Chesterfield Society [w. y.].

Платон. *Бенкет* — Plato. *Symposium*. / ed. Kenneth J. Dover [= Cambridge Greek and Latin Classics]. Cambridge – London 1980.

Платон. *Держава* — Plato. *Republic* / ed. James Adam. Charleston 2014.

Платон. *Теетет* — *The Theaetetus of Plato: With a Revised Text and English Notes* / ed. Lewis Campbell. Charleston 2014.

Платон. *Федон* — Plato. *Phaedo* / ed. C. J. Rowe [= Cambridge Greek and Latin Classics]. Cambridge – London 1993.

Платон. *Федр* — Plato. *Phaedo* / ed. C. J. Rowe [= Cambridge Greek and Latin Classics]. Cambridge – London 1986.

Плотін. *Еннеади* / Plotinus. *Enneades — Plotini Opera* / ed. Paul Henry, Hans-Rudolf Schwyzer, vol. I: *Porphyrus Vita Plotini et Enneades I–III*. Paris 1951; vol. II: *Enneades IV–V* [= Oxford Classical Texts]. Oxford 1977; vol. III: *Enneades VI*. Leiden 1973.

Порфирій. *Ісагог* — Porphyry the Phoenician. *Isagoge* / tr. Edward W. Warren [= Mediaeval Sources in Translation]. Toronto 1975.

Сенека. *Про гнів* — Seneca. *De ira* // Seneca. *Opera quae supersunt. Dialogorum Libros XII*. / ed. Emil Hermes. Leipzig 1905, 46–150.

Філон Александрійський. *Про устрій світу* — *Philonis Alexandrini Libellus De Orificio Mundi* / ed. Leopold Cohn. Bratislava 1889.

Ціцерон. *Тускулянські бесіди* — Marcus Tullius Cicero. *Tusculanae disputationes* / ed. Ryszard Ganszyniec [= Teksty Filomaty, 21]. Lviv 1937.

Опрацювання / Studies

Гаврилик, Ігнатія. Сирійська духовність та її синтез у вченні Йосифа Хаззаї, містика «Золотої доби» // *Наукові Записки УКУ: Богослов'я* 3 (2016) 27–48.

Havrylyk, Ihnatia. Syriyska dukhovist' ta yiyi syntezy u vchenni Yosyfa Khazaui, mistyka «Zolotoyi doby» // *Naukovi Zapysky UKU: Bohoslovia* 3 (2016) 27–48.

Горішня, Мар'яна. Біблійна екзегеза Євагрія Понтійського (на основі Схолій на Приповідки) // *Наукові записки УКУ: Богослов'я* 1 (2009) 73–94.

Horishnia, Mariana. Bibliyna ekzeheza Yevahriya Pontijskoho (na osnovi Skholiy na Prypovidky) // *Naukovi Zapysky UKU: Bohoslovia* 1 (2009) 73–94.

Кашук, Олександр. Духовна досконалість у вченні Григорія Великого // *Наукові записки УКУ: Богослов'я* 2 (2015) 179–196.

Kashchuk, Oleksandr. Dukhovna doskonalist' u vchenni Hryhoriya Velykoho // *Naukovi Zapysky UKU: Bohoslovia* 5 (2015) 179–196.

Фірігос, Антоніс. *Вступ до історії патристичної та візантійської філософії: від початків християнства до іконоборства* / перекл. Степан Угрин, наук. ред. Марія Горяча. Львів 2017.

Firigos, Antonis. *Vstup do istoriyi patrystychnoyi i vizantiyskoyi filosofiyi: vid pochatkiv khrystyianstva do ikonoborstva* / tr. Stepan Uhryn, ed. Mariia Horiacha. Lviv 2017.

Шпідлік, Томаш. *Духовність християнського Сходу* / перекл. Мар'яна Прокопович. Львів 1999.

Špidlik, Tomaš. *Dukhovnist' khrystyians'koho Skhodu* / tr. Mariana Prokopovych. Lviv 1999.

Apokatastasis – An interview with Ilaria Ramelli (<https://www.youtube.com/watch?v=dGE3Qnt0T7w>).

Balthasar, Hans Urs, von. *Metaphysik und Mystik des Euagrius Ponticus* // *Zeitschrift für Aszetik und Mystik* 14 (1939) 31–47.

Binns, John Elliott. *Ascetics and Ambassadors of Christ: The Monasteries of Palestine 314–631*. Oxford 1996.

Bradshaw, David. *Aristotle East and West: Metaphysics and the division of Christendom*. Cambridge 2004.

Brakke, David. The Egyptian Afterlife of Origenism: Conflicts over Embodiment in Coptic sermons // *Orientalia christiana periodica* 66:2 (2000) 277–293.

Brock, Sebastian. A Syriac Intermediary for the Arabic *Theology of Aristotle?* In *Search of a Chimera* // *The Libraries of the Neoplatonists*. Leiden – Boston 2007, 293–306.

Brown, Peter. *The World of Late Antiquity: AD 150–750*. New York 1971.

Bunge, Gabriel. *Evagrius Pontikos. Briefe aus der Wüste*. Trier 1986.

- _____. *Ewagriusz z Pontu – mistrz życia duchowego. Modlitwa Ducha. Acedia. Ojcowstwo duchowe* / tr. Jerzy Bednarek, Andrzej Jastrzębski, Arkadiusz Ziernicki [= *Źródła monastyczne*, 19]. Kraków 2006.
- _____. Origenismus – Gnostizismus: Zum geistgeschichtlichen Standort des Evagrius Pontikos // *Vigilae christianae* 40 (1986) 24–54.
- Casiday, Augustine. *Reconstructing the Theology of Evagrius Ponticus: Beyond Heresy*. New York 2013.
- Chadwick, Owen. *John Cassian*. Cambridge 1968.
- Clark, Elizabeth A. *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate*. Princeton 1992.
- Costache, Doru. *Humankind and the Cosmos: Early Christian Representations* [= *Supplements to Vigilae Christianae*, 170]. Leiden – Boston 2021.
- Crouzel, Henri. *Orygenes* / tr. Janusz Margafski. Kraków 2004.
- Curnow, Trevor. Sophia and Phronesis: Past, Present, and Future // *Research in Human Development* 8:2 (2011) 95–108.
- Daley, Brian. The Origenism of Leontius of Byzantium // *Journal of Theological Studies* 27:2 (1976) 333–369.
- Disdier, Michel Th. Le témoignage spirituel de Thalassius le Lybien // *Etudes Byzantines* 2 (1994) 81–82
- Driscoll, Jeremy. A Key for Reading the *Ad Monachos* of Evagrius Ponticus // *Augustinianum* 30 (1990) 361–392.
- _____. *Steps to Spiritual Perfection: Studies on Spiritual Progress in Evagrius Ponticus*. New York 2005.
- Dysinger, Luke. *Psalmody and Prayer in the Writings of Evagrius Ponticus*. New York 2005.
- Evagrius and His Legacy* / ed. Joel Kalvesmaki, Robin D. Young. Notre Dame 2016.
- Farrell, Joseph D. *Free Choice in St. Maximus the Confessor*. South Canan 1989.
- Florovsky, George. The Anthropomorphites in the Egyptian Desert // ead. *Collected Works*, vol. 4: *Aspects of Church History*. Vaduz 1987, 89–96.
- _____. Theophilus of Alexandria and Apa Aphou of Pemdje: The Anthropomorphites in the Egyptian Desert. Part II // ead. *Collected Works*, vol. 4: *Aspects of Church History*. Vaduz 1987, 97–130.
- Guillaumont, Antoine. Le rôle des versions orientales dans la récupération de l'œuvre d'Évagre le Pontique // *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 129 (1985) 64–74.
- _____. *Les six Centuries des 'Kephalaiia Gnostica' d'Évagre le Pontique* [= *Patrologia orientalis*, 28.1]. Paris 1958.
- _____. *Les six centuries des «Kephalaiia gnostica» d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origenisme chez les Grecs et chez les Syriens* [= *Patristica Sorbonensia*, 5]. Paris 1959.
- _____. *Un philosophe au désert: Évagre le Pontique*. Paris 2004.

- Harmless, William. *Desert Christians: An Introduction to the Literature of Early Monasticism*. New York 2004.
- Hausherr, Irénée. *Les Leçons d'un contemplatif, le traité de l'oraison d'Evagre le Pontique*. Paris 1960.
- Hombergen, Daniel. *The Second Origenist Controversy* [= *Studia Anselmiana*, 132]. Rome 2001.
- Kalvesmaki, Joel. Evagrius in the Byzantine Genre of Chapters // *Evagrius and His Legacy* / ed. Joel Kalvesmaki, Robin D. Young. Notre Dame 2016, 257–287.
- Konstantinovskiy, Yulia. *Evagrius Ponticus: The Making of a Gnostic*. London 2016.
- Lampe, Geoffrey William Hugo (ed.). *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford 1961.
- Liddell, Henry George – Scott, Robert – Jones, Henry Stuart. *A Greek–English Lexicon*. Oxford 1940.
- Lollar, Joshua Gareth. “To See into the Life of Things”: *The Contemplation of Nature in Maximus the Confessor’s Ambigua to John*: PhD dissertation / University of Notre Dame. South Bend 2011.
- Marsili, Salvatore. Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico, Dottrina sulla Carità e Contemplazione // *Scriptorium* 5 (1951) 195–213.
- Nieścior, Leon. Wstęp // *Evagriusz z Pontu. Pisma ascetyczne*. Kraków 1998, 9–38.
- Patrich, John. *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism*. Washington DC 1995.
- Ramelli, Ilaria L. E. Origen to Evagrius // *Brill’s Companion to the Reception of Plato in Antiquity* / ed. Harold Tarrant et al. [= *Brill’s Companions to Classical Reception*, 13]. Leiden – Boston 2018, 271–291.
- _____. *The Christian Doctrine of “Apokatastasis”: A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena*. Leiden – Boston 2013.
- Sherwood, Polycarp. *The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and His Refutation of Origenism*. Rome 1955.
- Staniloae, Dumitru. *Orthodox Spirituality: A Practical Guide for the Faithful and a Definitive Manual for the Scholar* / tr. Jerome Neville, Otilia Kloos. South Canaan 2002.
- Stewart, Columba. *Cassian the Monk*. New York 1988.
- Tollefsen, Torstein. *Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor*. New York 2015.
- Treiger, Alexander. Palestinian Origenism and the Early History of the Maronites: In Search of the Origins of the Arabic *Theology of Aristotle* // *Ideas in Motion in Baghdad and Beyond: Philosophical and Theological Exchanges between Christians and Muslims in the Ninth and Tenth Centuries* / ed. D. Janos. Leiden – Boston 2015, 44–80.
- Young, Robin Darling. Evagrius the Iconographer: Monastic Pedagogy in the Gnostikos // *Journal of Early Christian Studies* 9:1 (2001) 53–71.

Zecher, Jonathan L. *The Symbolics of Death and the Construction of Christian Asceticism: Greek Patristic Voices from the Fourth through Seventh Centuries*: PhD dissertation / Durham University. Durham 2011.

Mariya Hupalo, Oleh Kindiy

THE *PRAKTIKOS* AND THE *GNOSTIKOS* BY EVAGRIUS PONTICUS

This section presents the Ukrainian translation of the works of Evagrius Ponticus «Praktikos» and «Gnostikos», which are the first works of this author translated into Ukrainian. The translation is accompanied with an introduction, which provides an in-depth overview of Evagrius' life, the peculiarities of his theology, his writings, the fate of his legacy as well as the controversy over Evagrius in Byzantine theology. On one hand, his influence on the monastic spiritual tradition both in the East and in the West is enormous, on the other hand, he was ostracized for his commitment to the theological innovations of Origen. Accordingly, his ascetic works have been preserved thanks to attribution to other authors, while philosophical and contemplative works have survived only in Syriac translations. The works «Praktikos» and «Gnostikos» presented here can be classified as ascetic works, which is why they were preserved in the Greek original. They form a trilogy with another work, the Gnostic Chapters, which is philosophical and contains some theologumena of Evagrius, which were not well received by his Byzantine contemporaries, so this work exists only in a Syriac version. The works «Praktikos», «Gnostikos» and «Gnostic Chapters» should be considered as roughly corresponding to the three stages of spiritual growth: the ascetical practice, natural contemplation and theology. The works translated here are fundamental for Eastern Christian monastic spirituality, useful as guidelines not only for monks, but also for lay people.

Keywords: Evagrius Ponticus, *Praktikos*, *Gnostikos*, *Gnostic Chapters*, knowledge of God, asceticism, early monasticism, apatheia, Origenism.