

## БІБЛІЙНА ЕКЗЕГЕЗА ЄВАГРІЯ ПОНТІЙСЬКОГО (НА ОСНОВІ СХОЛІЙ НА ПРИПОВІДКИ)

*Поняття духовного зростання в ученні Євагрія Понтійського поділяється на дві послідовні сходинки – діяльне життя і пізнання, та пов'язане зі Святим Писанням. У Святому Письмі Євагрій бачить текст, на якому можна ґрунтувати християнський порядок духовного зростання і через який можна висловити філософські поняття біблійною мовою. Досліджено особливості екзегетичного методу Євагрія та з'ясовано, що він застосовує власне розуміння ступенів духовного зростання до герменевтики. Поглиблено проаналізовано вибрані схолії, що стосуються класичних тем християнської аскетички.*

Євагрій Понтійський (345-399) – один із впливових письменників золотої доби патристики. Він зробив вагомий внесок у розвиток аскетички та містичного богослов'я як на Сході, так і на Заході<sup>1</sup>. Євагрій відомий передусім тим, що впровадив в аскетичку поняття поділу життя аскета на діяльне (πράξις) і споглядальне (θεωρία), яке стало класичним в історії монашества, а також систематизував учення про вісім злих помислів<sup>2</sup>.

Головним джерелом відомостей про життя Євагрія є *Історія Лавсійська* (38 розділ), яку написав учень Євагрія Палладій (420)<sup>3</sup>, а також відомості церковних істориків Сократа<sup>4</sup> й Созомена<sup>5</sup>.

Євагрій засвідчує духовний досвід Отців пустелі, що відображає відносини між учителем і учнем, відомі нам із *Висловів Отців*.<sup>6</sup> Він першим серед Отців пустелі записав цю духовну традицію монашого руху. Особливістю

<sup>1</sup> O. Chadwick. *John Cassian*. <sup>2</sup>Cambridge 1968, с. 86.

<sup>2</sup> G. Bunge. *Akedia. Die geistliche Lehre des Evagrius Ponticos von Überdruss*. Köln 1989, с. 12.

<sup>3</sup> C. Butler. *The Lausiac History of Palladius*, т. 2 [=Texts and Studies]. Cambridge 1904, с. 116-123.

<sup>4</sup> *Історія Церкви* IV, 23 (*Patrologia Graeca* (надалі – PG) 67, 516A-521B).

<sup>5</sup> *Історія Церкви* VI, 30 (PG 67, 1384B-1388A).

<sup>6</sup> A. Guillaumont, C. Guillaumont. *Evagre le Pontique // Dictionnaire de Spiritualité*, т. 4/2. Paris 1937, 1737-1738.

Єваґрія є те, що, на відміну від усіх інших Отців пустелі, вчення яких ґрунтувалося суто на Біблії та особистому досвіді, він поєднує власний духовний досвід із філософськими та богословськими спекуляціями. Термінологія та категорії думки Єваґрія походять переважно зі стоїцизму, особливо в ділянці, що стосується формулювання аскетичного вчення та вчення про чесноти. Утім, свою духовну та інтелектуальну формацію Єваґрій завдячує головним чином св. Григорієві Назіянському<sup>7</sup>, якого не раз згадує, величаючи титулом «наш мудрий учитель» або «праведний Григорій»<sup>8</sup>.

Єваґрій Понтійський відомий передусім як автор важливих духовно-аскетичних творів: *Практик*, *Гностик*, *Гностичні глави*, *Про молитву*, *До монахів*, *Слово до дівственника*, *Про вісім злих помислів*, однак він мало відомий як екзегет, хоч і залишив деякі екзегетичні твори: *Схолії на Приповідки*<sup>9</sup>, а також *Схолії на Проповідника*<sup>10</sup> та *Коментар на Псалми*<sup>11</sup> (їх тривалий час приписували Орігену). *Схолії на Пісню пісень*, які теж належали руці Єваґрія, до нас, на жаль, не дійшли.

Незважаючи на велику популярність Єваґрія як автора аскетичних творів і духовного Отця пустелі, деякі аспекти його вчення тісно пов'язані з єретичним оріґенізмом. Від Орігена та його школи Єваґрій переймає багато важливих, але й суперечних ідей: космологію, есхатологію, екзегетичний метод інтерпретації Писання, хоч імени Орігена у своїх творах ніколи не згадує. Деякі науковці вважають, що Єваґрій радикалізував навіть сам оріґенізм, спорудивши на його основі власну систему.<sup>12</sup> Твори Єваґрія, які сучасники дуже цінували, стали пізніше об'єктом непорозуміння через їх надто загадко-

<sup>7</sup> Созомен засвідчує, що Григорій навчив Єваґрія філософії та священних наук (PG 67, 1384C).

<sup>8</sup> *Практик* 89 (*Sources Chrétiennes* (надалі – *SCh*) 171, с. 680); див. також: *Гностик* 44 (*SCh* 356, с. 172). Єваґрій був дияконом у Григорія під час перебування того в Константинополі 380-381 рр., розділяв із ним труднощі боротьби з аріянами, і єдиний Єваґрій твір догматичного змісту – *Послання про віру* – походить саме з цього періоду.

<sup>9</sup> Критичне видання: Evagre le Pontique. *Scholies aux Proverbes* / ред. P. Géhin [=SCh, 340]. Paris 1987.

<sup>10</sup> Критичне видання: Evagre le Pontique. *Scholies à l'Éclésiaste* / ред. P. Géhin [= SCh, 397]. Paris 1993.

<sup>11</sup> Origenes. *Exegetica in Psalmos*, т. 2 // PG 12, 1053-1686.

<sup>12</sup> Наприклад, Г. У. фон Бальтазар стверджує: “In doing this, he has sacrificed Origen's versatile thought to an iron-clad system to which he holds fast, come what may, to its final consequences. Origen is a cathedral filled with perspectives, towers, statues, pillars, intersecting forms, where everything is an allusive as the discontinuous lines which, like so many waves of thought, press upon each other. But this rich structure withdraws from the field of vision of the monk of the desert to become an attenuated, single, clear silhouette thrown up against the horizon in stark outline. He is more of an Origenist than Origen himself, and Bousset is indeed correct when he states that it is from this Origenism that we must begin if we are to understand the mystical theology of Evagrius” (H. U. von Balthasar. *The metaphysics and mystical theology of Evagrius* // *Monastic Studies* 3 (1965) 83-84). Пор. також: H. Crouzel. *Origenismo* // *Dizionario patristico dell'antichità Cristiana*, т. 2, 2533-2538.

вий характер, особливо *Гностичні глави* та *Лист до Меланії*. Учення, яке знаходимо в них, відображає доктрину про преекзистенцію душ, апокатастасис та деякі аспекти оригенівської христології, засудженої на V Вселенському соборі 553 р. у Константинополі в так званих 15 антиоригенівських анатемах<sup>13</sup>.

Більшість наукових досліджень творчості Євагрія Понтійського було присвячено його духовноаскетичному вченню. Серед тих, хто вивчав богословське й духовне вчення понтійця, слід виділити таких богословів, як Габріель Бунге, науковий внесок якого в дослідження вчення Євагрія є, безперечно, найзначнішим; а також Антуан та Клер Гійомон, П'єр Жеан та Джеремі Дрісколл.<sup>14</sup> Усе ж тема екзегетичного методу Євагрія залишається поки що недостатньо вивченою, і мета цієї статті – дослідити екзегезу Євагрія та її особливості, передусім на основі його *Схолій на Приповідки*.

### 1. Поділ духовного життя на діяльне і споглядальне

Поняття духовного зростання займає центральне місце в ученні Євагрія; крізь призму цього поняття він торкається інших тем, таких як космологія, антропологія; це стосується також духовноалегоричного методу інтерпретації Святого Письма. Згідно з Євагрієм, духовне зростання – це духовний розвиток, що передбачає два ступені – діяльне життя (πράξις) і споглядальне життя (θεωρία); кожен зі ступенів має свою конкретну мету: «Той, хто робить поступ у діяльному житті, зменшує свої пристрасті, а той, хто робить поступ у спогляданні, зменшує власне незнання...»<sup>15</sup>.

Отже, діяльне життя присвячене духовній боротьбі, особливо проти злих помислів; його метою є набуття чеснот у нерозумній або пристрастній частині душі<sup>16</sup>, і завершується цей ступінь досягненням стану безпристрасності (ἀπάθεια). Своєю чергою, цей стан дозволяє перейти до наступного ступеня –

<sup>13</sup> A. Guillaumont. *Evagre et les anathématisés antiorigénistes de 553* // *Studia Patristica* 3 [=Texte und Untersuchungen, 78]. Berlin 1961, с. 219-226.

<sup>14</sup> Серед численних досліджень духовноаскетичної доктрини Євагрія його інтерпретації Святого Письма присвячено статті: G. Bunge. *The Mystical Meaning of Scripture. Remarks on the Occasion of the Publication of Evagrius-Ponticus «Scholien zum Ecclesiasten»* // *Studia Monastica* 36/2 (1994) 135-146; частково теми екзегетичного методу Євагрія торкається Дж. Дрісколл: J. Driscoll. *Spiritual Progress in the Works of Evagrius Ponticus* // *Spiritual Progress: Studies in the Spirituality of Late Antiquity and Early Monasticism* / упоряд. J. Driscoll, M. Sheridan. Rome 1994, с. 47-84.

<sup>15</sup> *Практик* 87 (SCh 171, с. 678).

<sup>16</sup> *Практик* 78: «Діяння – це духовний метод, який очищує пристрастну частину душі» (SCh 171, с. 666). Тут слід зауважити, що Євагрій дотримується трихотомічного поділу душі: вона складається з розумної частини (λογιστικόν) – це благородна, вища частина душі; та нерозумної (ἄλογος), нижчої, яка, своєю чергою, складається з двох частин: гнівливої (θυμός) та пожадальної (ἐπιθυμία). Див. також: *Практик* 89; *Схолії на Прип.* 22, 23 (схолія 258); *Гност. глави* VI, 84.

споглядання або пізнання. Принципом цього зростання є те, що неможливо прийти до пізнання, не очистивши спочатку пристрасну частину душі й не встановивши в ній чесноти: «Перед тим, як пізнати закон, необхідно практикувати заповіді, оскільки пізнання настає після очищення»<sup>17</sup>. Пізнання, своєю чергою, має два послідовні ступені: природне пізнання (θεωρία φυσική) – пізнання Бога через творіння, або пізнання логосів (λόγοι) тілесних і безтілесних істот; та богослов'я (θεολογία) – безпосереднє пізнання Бога, що полягає в пізнанні Пресвятої Тройці в єдності, або Одного. Отже, фактично є загалом три ступені пізнання: практик, фізич і теолог, <sup>18</sup> і цей потрійний поділ, перейнятий від стоїків, є фундаментальним у творах Євагрія.<sup>19</sup> Таким чином, згідно з ученням Євагрія, життя монаха полягає в неперервній духовній боротьбі, метою якої є вилучити всіляке зло з пристрасної частини душі й встановити там чесноти, після чого зменшити незнання в розумній частині душі та встановити істинне пізнання. Починаючи від Євагрія, цей поділ стає традиційним для позначення ступенів духовного зростання, його переймають такі грецькі Отці, як Максим Ісповідник, Симеон Новий Богослов, Григорій Палама.

Поняття духовного зростання Євагрій застосовує також у своїх екзегетичних творах; і читаючи їх, слід про це пам'ятати, щоб уникнути неправильної інтерпретації його думки.<sup>20</sup> Усі твори Євагрія можна зрозуміти лише в їх зв'язку один з одним, і цей зв'язок виражає шлях духовного зростання.<sup>21</sup>

<sup>17</sup> *Схолії на Прип.* 9, 10a (схолія 109) (Sch 340, с. 207). Тут доречно зауважити, що Євагрій не є винахідником поняття духовного зростання, він лише систематизує попередній досвід і теорію. Розрізнення між практичним і споглядальним життям було вже добре відоме Платонові й Арістотелю. Зокрема, Арістотель розрізняє практик і теорія як дві форми життя, протилежні одна одній: діяльне життя стосується тих, які присвячуються соціальній і політичній діяльності, а споглядальне життя – тих, які присвячуються чистому спогляданню та пошукам істини; див.: *Про душу* III, 10; *Метафізика* Iа; *Етика Нікомаха* 1095 б, 15-20. У грецьких школах спостерігається потрійний поділ науки: фізика, етика й діалектика в Платона; моральна, природна та раціональна в стоїків. А поділ філософії на три науки, відповідно до сходинок духовного зростання, є типово неоплатонівським явищем. Серед християнських авторів поділ духовного життя переймає від філософів Оріген, вводячи важливу деталь: діяльне життя не є протилежним до споглядального, але до ступеня споглядання можна дійти, тільки досвідчивши спочатку діяльне життя: «Таким чином душа, після того як очиститься від своїх звичок і піде вперед у пізнанні природних речей, стає спроможною до осягнення контемплятивних і містичних реалій та підноситься до споглядання божественного» (*Коментар на Писню пісень. Пролог* 3, 16); пор.: *Коментар на Євангеліє від Йоана* I, 1 та I, 39.

<sup>18</sup> *Практик* 1: «Християнство – це вчення Христа, нашого Спасителя; воно складається з діяння, природи та богослов'я» (Sch 171, с. 498). Пор.: *Послання про віру* 4. 12; *Гностичні глави* I, 10; *Ком. на Пс.* 126:1; *До монахів* 118-120.

<sup>19</sup> Див.: G. Bunge. *Evagrius Pontikos: Briefe aus der Wüste* [=Sophia; Quellen Östlicher Theologie, 24]. Trier 1986, с. 118-125.

<sup>20</sup> J. Driscoll. *Spiritual Progress in the Works of Evagrius Ponticus*, с. 49.

<sup>21</sup> Там само, с. 48-49.

Суть цього відношення між різними творами за принципом духовного зростання представляє так звана «євагріяньська трилогія»: *Практик*, *Гностик* та *Гностичні глави*.<sup>22</sup> Порядок цих трьох творів виражає поступовий розвиток християнської формації монаха. Ці твори становлять певний посібник, або кодекс, який забезпечує провід для кожного наступного ступеня духовного життя. Не можна розпочинати духовне життя від *Гностика* або *Гностичних глав*, бо лише *Практик* стосується діяльного життя, тобто активного життя або безпосередньо аскези, з якої і починається духовна формація монаха. *Гностик*, найменший з усіх твір, є ніби мостом між *Практиком* і *Гностичними главами*, підготовчим етапом у переході до пізнання.<sup>23</sup>

Інші два великі твори Євагрія, *Лист до Меланії* та *Про молитву*, говорять про найвищий ступінь пізнання – богослов'я. На цьому рівні найвищою діяльністю ума є молитва, а єдиним завданням є пізнання Пресвятої Тройці.<sup>24</sup> Саме в цьому контексті Євагрій уживає свій знаменитий вислів, що вже став крилатим: «Якщо ти – богослов, то молишся істинно, і якщо ти молишся істинно, то ти – богослов»<sup>25</sup>.

## 2. Тема духовного зростання у її зв'язку з екзегезою Святого Письма у творах Євагрія

Свої екзегетичні твори Євагрій, як монах, пише для монахів.<sup>26</sup> Святе Письмо відіграє головну роль у духовному формуванні монаха. Духовне пізнання отримується через тлумачення Святого Письма. Така практика, притаманна Отцям пустелі, походить із традиції стосунків між учителем і учнем: учень приходив до вчителя за порадою, духовним словом спасіння, і вчитель дає відповідь, цитуючи Біблію та пояснюючи її відповідно до ситуації, у котрій перебуває учень. Події Писання – це події з історії народу; істинна дійсність – це духовна або мисленна (*νοητικός*) дійсність, прихована під тими історичними фактами. Розкрити цю духовну дійсність і є завданням гностика.<sup>27</sup>

<sup>22</sup> *Практик*. Пролог 9: «Я поділив весь матеріал, що стосується діяльного життя, по порядку на сто глав, а матеріал споглядального життя – на п'ятдесят глав і ще на шістсот глав» (*SCh* 171, с. 492).

<sup>23</sup> J. Driscoll. *Spiritual progress in the Works of Evagrius Ponticus*, с. 49.

<sup>24</sup> Там само, с. 58.

<sup>25</sup> *Про молитву* 61.

<sup>26</sup> G. Bunge. *The Mystical Meaning of Scripture*, с. 137.

<sup>27</sup> Євагрій уживає термін «гностик» не в гетеродоксному значенні, тобто не означає ним того, хто належить до єретичної течії гностицизму. Для Євагрія гностик – це той, хто дійшов до певного ступеня пізнання Бога (від гр. слова *γνώσις*, яке означає пізнання). Цей термін у такому значенні використовував уже Климент Александрійський (II ст.): для побороення ересі гностицизму він протиставляє істинний гнозис (пізнання) лжегнозисові – гнозисові єретичному. Тому правдивим гностиком є той, хто прийшов до істинного пізнання Бога, на відміну від лжегностика, який намагається пізнати Бога за допомогою неправдивих учень.

Євагрій – як представник Александрійської школи екзегези – перейняв притаманний цій школі духовноалегоричний метод інтерпретації Святого Письма, вдосконалюючи його у свій спосіб до найвищого ступеня.<sup>28</sup> Оріген був першим, хто встановив точні правила, згідно з якими, на його думку, можна досягти повноти розуміння й тлумачення Святого Письма. Євагрій, дотримуючись александрійської традиції, дещо відступає від підходу Орігена й творить власну систему пояснення Святого Письма, пристосовуючи її до особистого бачення духовного життя. Євагрій використовує метод, який тепер називають психологічним (від гр. ψυχή – душа), оскільки розглядає здебільшого внутрішнє життя людини, тобто різні порухи людської душі. У подіях Писання він вбачає ті події, які аскет має пережити впродовж свого духовного шляху, та вказівки, які мають допомогти йому вберегтися від диявольських помислів, підступів і спокус, щоб досягнути духовну досконалість.

В основі Орігенової духовної інтерпретації лежить платонівський поділ дійсності на два рівні, або світи: чуттєвий і духовний, або мисленний.<sup>29</sup> Цей поділ переноситься і на розуміння Писання, яке, відповідно, теж має два рівні: буквальный, що відповідає чуттєвій дійсності, і духовний, що відповідає духовній дійсності й досягнути який спроможні лише досконалі.<sup>30</sup> Євагрій теж розрізняє два значення того, що описане: історичне (κατὰ τὴν ἱστορίαν), або дослівне, та містичне (κατὰ διάνοιαν або μυστικότερα ἐννοία).<sup>31</sup> Однак історичне значення для Євагрія не є важливим: «Святе Письмо слід сприймати (νοεῖσθαι) в мисленному (νοητῶς) та духовному (πνευματικῶς) значенні, тому що чуттєве пізнання, згідно з буквальним значенням, не є правдивим»<sup>32</sup>. Історичне значення є об'єктом чуттєвого пізнання, яке подається за посередництвом чуттєвих слів Писання. Однак за чуттєвими словами священного тексту треба вміти сприйняти мисленну дійсність (πράγματα νοητά)<sup>33</sup>. У Євагрія в основі заперечення істинності історичного значення лежить ідея, що зміст буквального значення є унікальним, тобто одноразовим, і не повторюється, тимчасом як духовне значення триває постійно.<sup>34</sup> «Згідно з дослівним значенням, Бог перетворив скелю в пустелі – й Ізраїль напився один раз; а згідно з духовним значенням, скеля, якою є Христос, перетворюється завжди – і духовний Ізраїль п'є постійно»<sup>35</sup>.

<sup>28</sup> G. Bunge. *Evagrius Ponticos: Briefe aus der Wüste*, с. 113.

<sup>29</sup> Оріген. *Коментар на Писню пісень* III.

<sup>30</sup> Оріген. *Про першоосн.* IV, 1, 1.

<sup>31</sup> *Ком. на Пс.* 135, 6 (PG 12, 1636C).

<sup>32</sup> *Схолії на Прип.* 23, 1 (схолія 251) (SCh 340, с. 346).

<sup>33</sup> *Схолії на Прип.* 1, 1 (схолія 1) (SCh 340, с. 90).

<sup>34</sup> G. Bunge. *The Mystical Meaning of Scripture*, с. 137.

<sup>35</sup> *Ком. на Пс.* 113, 8 (PG 12, 1572D-1575A).

Євагрій віддаляється від екзегетичної системи Орігена в найголовнішому. Для Орігена кожен текст Святого Письма має три значення: дослівне, моральне та духовне, які відповідають трихотомічному поділові людини на тіло, душу та дух.<sup>36</sup> Ці три значення накладаються одне на одне й відповідають тілові, душі та духові людини згідно з її духовним зростанням: дослівне значення Писання відповідає тілові, тобто простим вірним; моральне значення відповідає душі, тобто вірним, які вже зробили деякий поступ у духовному житті; а духовне значення відповідає духові, з нього користають досконалі християни, і це значення є правдивим.<sup>37</sup>

Євагрій натомість вважає, що один текст Писання має тільки одне значення, тобто для нього не існує трирівневого прочитання тексту. У нього текст Біблії не відповідає трихотомії людини: кожний текст має лише одне духовне значення, що відповідає двом значенням в Орігена (моральному або духовному). У Євагрія ця ідея підпорядкована поняттю про духовне зростання людини: екзегет (або читач) повинен розпізнати, до якого ступеня духовного розвитку належить кожен текст Писання: чи до діяння, чи до природного споглядання, чи до богослов'я.<sup>38</sup> Один текст Писання є для простіших, інший – для ревних у практикуванні чеснот.<sup>39</sup> Окрім цього, Євагрій пов'язує кожний текст з однією з трьох частин людської душі, тобто якщо текст стосується діяльного життя (практикї), то слід визначити, якої саме частини душі: чи пожадливої, чи гнівливої, чи розумної.<sup>40</sup> Якщо ж текст не надається ні до діяльного життя, ані до природного споглядання, ані до богослов'я, то Євагрій рекомендує віднести його до «простого споглядання»,

<sup>36</sup> Правило трьох значень в інтерпретації Святого Письма, які відповідають трихотомічному вимірові людини: буквальне – тілові, моральне – душі й алегоричне, або духовне, – духові, Оріген подає у творі *Про першооснови* IV, 2, 4. Однак слід мати на увазі, що це розрізнення є лише теоретичним, бо на практиці Оріген використовує простіше розрізнення, що ґрунтується на розрізненні між Христом-людиною і Христом-Богом, що відповідає розрізненню між простими і досконалими християнами: Христос-людина – дослівне значення – прості християни; Христос-Бог – духовне значення – досконалі християни. Оріген застосовує моральне значення рідко, лише щодо пророчих текстів (*Гом. на Єремію* 11, 4), де моральна інтерпретація – це лише повчання, що висновується з пророчого тексту без відходу від дослівного значення; див.: M. Simonetti. *Lettera e/o allegoria*. Roma 1985, с. 81-86.

<sup>37</sup> Пор.: *Про першоосн.* IV, 3, 4; *Гом. на Левіт* 5, 1; *Гом. на Числа* 9, 7.

<sup>38</sup> *Гностик* 18: «Щодо алегорій таїнств і простого розуміння, треба вміти розрізняти, чи вони стосуються встановлення чеснот, чи природи, чи пізнання Бога» (*SCh* 356, с. 116).

<sup>39</sup> *Ком. на Прип.* 29, 11 (схолія 363) (*SCh* 340, с. 452).

<sup>40</sup> *Гностик* 18: «І якщо йдеться про встановлення чеснот, то слід зрозуміти, чи мається на увазі гнівливість або те, що стається через неї, чи пожадання й те, що його супроводжує, чи наш ум або його устремління. Якщо ж йдеться про природні речі, то слід зважати, чи вони означають щось, що належить до природного порядку, і якщо так, то якого саме» (*SCh* 356, с. 116).

або «пророцтва».<sup>41</sup> Хоч він не пояснює, що має на увазі під цими термінами, можна припустити, що йдеться про дослівне, або історичне, значення.

Духовна екзегеза є завданням гностика, тобто того, хто через діяльне життя вже набув чеснот у трьох частинах душі. Гностик має розкрити не лише сутність сотворених істот поза їх фізичним і чуттєвим вимірами, а й значення Писання, яке криється за буквою, тобто духовний, або алегоричний, рівень тексту. Духовна екзегеза становить частину духовного споглядання, або стадії пізнання в духовному зростанні, через яку гностик розкриває істинну природу істот.<sup>42</sup> Ступінь сприйняття Писання залежить від ступеня духовного зростання читача, бо «не всі спроможні сприйняти містичне значення Писання»<sup>43</sup>.

Щоб наблизитися до духовного пізнання та духовного розуміння тексту, необхідно очиститися й досягнути стан безпристрасності: «Речі, якими вони є у своїй сутності, бачить або чистий ум, або їх мудро пояснює духовне слово гностика. Хто позбавлений цих двох доріг, той дійде до злослів'я стосовно того, хто пише»<sup>44</sup>.

Увага до правдивого читання священного тексту була характерною рисою монашої традиції. Авва Пімен пише:

Молоді, говорячи про слово Книг, допускаються двох хиб: одна полягає в тому, що вони часто розуміють слова Книг інакше, аніж їх слід розуміти, і сквернословлять; а друга – що вони починають сперечатися, оскільки кожен бажає встановити власне бачення.<sup>45</sup>

Євагрій вважає, що ключ для розкриття прихованого значення Писання міститься в самому Писанні.<sup>46</sup> Він дуже уважний до мовних особливостей Писання, тому рекомендує гностикові досліджувати *звичай мови* (ἔθος або συνήθεια) Святого Письма, а також те, чого вони стосуються: «Добре знати *звичай* божественних Книг і підтвердити його, наскільки це можливо, свідченнями»<sup>47</sup>.

<sup>41</sup> Див.: *Гностик* 18. А. Гійомон допускає, що в грецькому тексті, можливо, був вислів «просте споглядання» (θεωρία ψυλή), оскільки в одному з двох сирійських перекладів фігурує термін «видіння», у другому – «осмислення», а у вірменському перекладі це слово передано як «щось дуже просте»; див.: А. Guillaumont, С. Guillaumont. *Évagre le Pontique. Le gnostique, ou, A celui qui est devenu digne de la science* [=SCh, 356]. Paris 1989, с. 108.

<sup>42</sup> А. Guillaumont. Un philosophe au désert: Evagre Pontique // *Revue de l'Histoire des Religions* 181 (1972) 45.

<sup>43</sup> *Схолії на Прип.* 23, 1 (схолія 250) (SCh 340, с. 346).

<sup>44</sup> *Гностичні глави* V, 90. Пор.: А. Guillaumont. Les six centuries des «Kephalaia Gnostica» d'Évagre le Pontique // *Patrologia Orientalis*, т. 28, кн. 1. Paris 1958, с. 215.

<sup>45</sup> Див. у виданні: Р. Bettio. *Evagrius Ponticus. Per conoscere lui*. Bosc 1996, с. 258.

<sup>46</sup> G. Bunge. *The Mystical Meaning of Scripture*, с. 138.

<sup>47</sup> *Гностик* 19 (SCh 356, с. 118). Порада досліджувати *звичай* Святого Письма є частою і в Оригена: «Лише той, хто є справді мудрий у Христі, може пояснювати весь зв'язок пророчих уривків, які мають приховане значення, „духовні речі духовними словами подаючи“ (1 Кор. 2:13) й інтерпретуючи кожну фразу, що міститься в тексті, згідно зі стилем Писань» (Ориген. *Проти Цельса* VII, 11); пор.: Ориген. *Про першооснови* III, 1, 11.



Євагрії пояснює це так: «Святий Дух має звичай називати багатьма іменами і Бога, і Його ангелів, і ум, і чесноту, і пізнання, і зло, і незнання, і самого диявола та його ангелів. Однак Він надає ті імена не просто так, як це дехто собі гадає, – вони справді означають різні дії»<sup>48</sup>.

Отже, у Святому Письмі під певними назвами й термінами приховується духовна дійсність, яку треба розкрити; знання звичаїв висловлення Святого Письма допомагає робити правильну екзегезу, і тому безпомилково пояснити Писання можна лише через саме Писання. Наприклад: «Писання має звичай називати святих горами»<sup>49</sup>; або: «Звичаєм божественного Писання є казати “серце” там, де має бути “ум”»<sup>50</sup>. У *Схोलіях на Приповідки* (схолія 317, на Прип. 25:26) Євагрії подає довгий список назв, які, згідно зі звичаєм Писання, приписуються душі та її уявленням<sup>51</sup>: «розум, душа, серце, чоловік, людина, жінка, слуга, домашній, батько, син, дух, око, уста, язик, горло, живіт, утроба, плече, палець, дерево, ніздрі, вівця, олень, пастир»<sup>52</sup>. Прикладом може бути Євагрієва інтерпретація тексту з Єремії 16:14: «Не візьмеш жінки в цьому місці, тому що Господь каже щодо синів і дочок, які там народяться: помруть ганебною смертю».

Очевидно, що слова пророка: «Помруть ганебною смертю» (Єр. 16:4) стосуються не лише синів і дочок, які появляться на світ у подружньому житті, а й дітей, що народжуються в їхньому серці, тобто йдеться про помисли та тілесні бажання. Також вони ганебно загинуть від радостей цього світу, що не мають постійності, і від розпусти й не досягнуть понаднебесного та вічного життя.<sup>53</sup>

<sup>48</sup> *Схолії на Прип.* 1, 9 (схолія 7) (SCh 340, с. 96).

<sup>49</sup> *Схолії на Прип.* 27, 25 (схолія 341) (SCh 340, с. 430).

<sup>50</sup> *Ком. на Пс.* 15, 9 (PG 12, 1216A); 118, 143 (PG 12, 1617D); 142, 8 (PG 12, 1668D).

<sup>51</sup> Вчення про уявлення (νοήματα) є невіддільною і дуже важливою частиною вчення Євагрії. Він визначає фундаментальну відмінність між поняттями «помисли» (λογισμοί) і «уявлення» (νοήματα): помисли мають негативне значення і походять від диявола, схилиючи до гріха; а уявлення є засобом, за допомогою якого ум опрацьовує інформацію; докладно про це див.: С. Stewart. Imageless Prayer in Evagrius Ponticus // *Journal of Early Christian Studies* 9/2 (2001) 187. Залежно від походження, уявлення можуть бути позитивними, негативними або нейтральними. Характер уявлень залежить і від того, як ум їх використовує: на добро чи на зло. Негативні уявлення зазвичай залишають відбиток або слід в умі, особливо ті, що походять від органа зору; див.: *Схемати* 17, 55. Позитивні уявлення не залишають відбитка в умі. Вони є в основі пізнання, яке для Євагрії має чуттєве походження, тобто дане людині в її актуальному тілесному стані, щоб людина, спираючись на них, змогла піднятися до вищого пізнання, до пізнання самого Бога; див.: P. Géhin, A. та C. Guillaumont. *Sur les Pensées. Introduction* [=SCh, 438]. Paris 1988, с. 15. Однак Євагрії наполягає на тому, що ум повинен бути вільним від усіх уявлень, навіть позитивних, щоб віддатися чистій молитві, тому що пізнання Тройці є пізнанням сутності без жодного об'єкта в собі, а щоб дійти до такого пізнання, необхідно позбутися всіх уявлень; див.: *Про молитву* 11, 66, 69, 70, 118.

<sup>52</sup> *Схолії на Прип.* 25, 26 (схолія 317) (SCh 340, с. 408).

<sup>53</sup> *Основи дотримання монаших правил* 1 (PG 40, 1251).

Оскільки, згідно з наведеним вище списком, «син» – *звичай* Святого Письма називати думки або уявлення, ця інтерпретація добре вкладається в Євагрієву схему. Така інтерпретація цього тексту Єремії традиційна й для інших александрійських письменників. Окрім того, цей текст показує можливість буквального значення, що виявляється з фрази «не лише...», тобто Євагрій допускає пророцтво і в історичному – прямому – значенні.

Сучасні науковці досить часто негативно оцінюють Євагрієву алегоричну екзегезу. Наприклад, Бертолд різко її критикує, вважаючи гностичною і нехристиянською з походження.<sup>54</sup> Таке судження, на думку Дрісколла, занадто суворе, оскільки Євагрієву екзегезу треба вивчати, виходячи з контексту його доктрини в цілому.<sup>55</sup> Бачимо, що й сам Євагрій застерігає від надмірної алегоризації тексту Святого Письма. Ще Ориген уводить критерій *корисності* (ὠφέλεια), згідно з яким духовна інтерпретація має бути корисною для читачів і слухачів будь-якого рівня.<sup>56</sup> Євагрій навіть встановлює певні обмеження алегоричної екзегези, застерігаючи, що не всі уривки мають алегоричне значення. Отож, гностик не повинен шукати духовного значення для всіх слів біблійного тексту, тому що алегорична інтерпретація найменших деталей у тексті може бути навіть смішною:

Пояснюй духовно не всі слова, придатні для алегорії, а лише ті, що корисні для теми. Бо якщо не робитимеш так, то згаєш багато часу, розповідаючи про корабель Йони, вчиняючи насилля над текстом, щоб надати алегоричної інтерпретації кожній деталі з оснащення того корабля (Йона 1:5). У такий спосіб ти не тільки не принесеш користи своїм слухачам, а навпаки, тебе ще й висміють, і твої слухачі вказуватимуть тобі на всякі деталі корабельного оснащення та з ретом нагадають про забуту річ.<sup>57</sup>

<sup>54</sup> “Evagrius’ allegorical exegesis is of such a nature that it does violence to the very notion of the Holy Writ, fully justifying the accusation leveled at Origen by Teophilus... A pre-convinced structure of non-Christian origin is imposed upon the biblical writings and all the events therein are allegorically interpreted with reference to it. The concept of sacred history, of which the Bible is the revealer and literary record, is nullified in favor of an esoteric sacred knowledge. Evagrius’ treatment of the Bible parallels his understanding which leaves aside the essence of the mystery, namely the free encounter of human and divine. The God who acts is rather the static object of contemplation, however lofty” (G. C. Berthold. *History and Exegesis in Evagrius and Maximus // Origeniana Quarta: Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongress (Innsbruck, 2.-6. September 1985)*. Innsbruck – Wien 1987, с. 391-393).

<sup>55</sup> “All the samples of this exegesis which Berthold collects and harshly evaluates are read by him outside the context of his presupposed correct doctrine” (J. Driscoll. *The “Ad Monacos” of Evagrius Ponticus: Its Structure and a Select Commentary* [=Studia Anselmiana, 104]. Rome 1991, с. 19).

<sup>56</sup> *Про першоосн.* IV, 2, 6, 9.

<sup>57</sup> *Гностик* 34 (Sch 356, с. 152).

У часи Євагрія питання надмірної алегоризації біблійного тексту активно дискутували. З цитованого уривка зрозуміло, що Євагрієва позиція подібна до тої, яку займає Єронім<sup>58</sup>: він гостро критикував тих, які алегорично інтерпретували кожен деталь. На думку Дюваля, Єронімова критика стосувалася Орігена, тому що саме Оріген був схильний вбачати в усіх во-рогах Церкви єретиків.<sup>59</sup> А Євагрієва критика, найімовірніше, стосувалася здебільшого методів, що походять від поганської алегоричної екзегези,<sup>60</sup> від якої застерігав ще Климент Александрійський<sup>61</sup>.

### 3. Питання духовного зростання і три книги Соломона

Ідею духовного зростання, що складається з трьох послідовних ступенів, знаходимо й у *Схोलіях на Приповідки*. У словах із Приповідок 22:20-21: «Чи я тобі не писав тричі про раду та науку, щоб ти спізнав певність слів правдивих, щоб ти вмів відповісти тим, які тебе посилають?» – Євагрій вбачає символ трьох ступенів духовного зростання: діяльного життя, природного споглядання та богослов'я. Ці три ступені відповідають також трилогії Соломона<sup>62</sup> – книгам *Приповідок*, *Проповідника*, *Пісні пісень*:

<sup>58</sup> Ком. на Єз. VIII (PL 25, 263B). Критика стосується тих, які інтерпретували алегорично кожного з членів екіпажу кораблів, що прибули в Тарс (Єз. 27:25-28).

<sup>59</sup> Y.-M. Duval. Les sources grecques de l'exégèse de Jonas chez Zénon de Vérone // *Vigiliae Christianae* 20 (1966) 100-101.

<sup>60</sup> A. Guillaumont, C. Guillaumont. *Évagre le Pontique. Le gnostique*, c. 153.

<sup>61</sup> Див.: *Стромати* V, IX, 58, 6 (*SCh* 278, c. 118-121).

<sup>62</sup> Ідея трьох ступенів духовного зростання, що відповідає Соломоновій трилогії, теж не є винаходом Євагрія. Ще Климент Александрійський намагався поділити матеріал книг Мойсея згідно з порядком духовного зростання (див. *Стромати* I, 28, 176:1-3), однак безуспішно. Вдало реалізував цю ідею Оріген: «Загальних наук, за допомогою яких досягається пізнання речей, є три; греки їх назвали етика, фізика, видіння (ἐποπτική), а ми можемо визначити як моральну, природну та контемплативну. ...Оскільки Соломон, бажаючи виділити й розрізнити серед них ці три, які ми означили як загальні науки, тобто моральну, природну та контемплативну, він розповідає про них у трьох книгах, розміщених у логічному порядку. Спочатку в *Приповідках* він дав пізнати моральну, виклавши норми життя в максимально коротких і стислих фразах... Друга наука, яка називається природною, міститься в *Проповіднику*, де він довго розповідає про природні питання... Врешті, дає пізнати контемплативну науку в книзі, яку ми маємо в руках, у *Пісні пісень*, де вкладає в душу любов до небесних реалій і бажання божественних реалій під образом нареченої та нареченого й навчає, що для шляхів любови необхідно прийти до з'єднання з Богом» (*Коментар на Пісню пісень*, *Пролог* 3, 56). Важливість орігенівської інтерпретації полягає в тому, що в цьому уривку вперше в історії християнства викладено чітку ідею трьох ступенів людського пізнання: морального, природного та містичного, яким відповідають три шляхи, що провадять душу до Бога: очищення, просвітлення та з'єднання; про це див.: S. Leanza. La classificazione dei libri salomonici e i suoi riflessi sulla questione dei rapporti tra Bibbia e scienze profane, da Origene agli altri scrittori medioevali // *Augustinianum* 14 (1974) 653.

Хто розширив своє серце очищенням, той зрозуміє слова Бога – як ті, що стосуються діяльного життя, так і ті, що стосуються природного споглядання та богослов'я. Бо весь матеріал Писання поділяється на три частини: на вчення етичне, природне та богословське, і *Приповідки* відповідають першому, другому – *Проповідник*, а третьому – *Пісня пісень*.<sup>63</sup>

Нововведенням Євагрія є те, що в цій схолії він вказує на взаємозв'язок ступенів духовного зростання з герменевтикою. У Святому Письмі Євагрій бачить текст, на якому можна ґрунтувати християнський порядок духовного зростання й через який (біблійною мовою) можна виразити філософські поняття. Слід зауважити, що Євагрій не обмежується лише тими трьома книгами, а має на увазі всю Біблію, оскільки каже, що «весь матеріал Писання поділяється на три частини». Святе Письмо для Євагрія є ніби дзеркалом, яке відображає три ступені духовного життя: діяльне, природне та богословське. Євагрій вкладає матеріал Писання в схему потрібного поділу наук, введеного ще грецькими філософами, зазначаючи, що Писання замінює поганську філософію і представляє істинну філософію.<sup>64</sup> З одного боку, екзегеза Євагрія справді підпорядкована його власному баченню духовного життя<sup>65</sup>, але, з іншого боку, практик, фізик та теологія є певною структурою, через яку Євагрій сприймає Писання. Роздумуючи над Писанням і поглиблено вивчаючи його, Євагрій наповнює цю структуру біблійним змістом.<sup>66</sup> Філософська структура лише допомагає Євагрію глибше зрозуміти Святе Письмо, а біблійна мова, будучи ясною, сприяє поєднанню та формуванню понять, що було б неможливо зробити у сфері чистої філософії.<sup>67</sup>

Беручи до уваги як оригенівську традицію духовного сходження, поділеного на три ступені, так і сам моральний зміст *Приповідок*, Євагрій відносить цю біблійну книгу до першого ступеня духовного життя – діяльного життя. Згідно з філософською мовою, діяльне життя (практик) – це вправління в чеснотах<sup>68</sup>, а згідно з мовою Біблії – це виконання закону й Божих заповідей<sup>69</sup>. У книзі *Проповідника* йдеться про пізнання видимого світу, тілесного і безтілесного, що є підготовкою до найвищого пізнання Пресвятої Тройці, і це виявляється зі вступного рядка цієї книги: «Мар-

<sup>63</sup> Схолії на *Прим.* (схолія 247) (*SCh* 340, с. 330).

<sup>64</sup> Evagre le Pontique. *Scholies aux Proverbes*, с. 28.

<sup>65</sup> Там само.

<sup>66</sup> J. Driscoll. *The "Ad Monachos" of Evagrius Ponticus*, с. 20.

<sup>67</sup> J. Driscoll. *Apatheia and Purity of Heart in Evagrius Ponticus // Purity of Heart in Early Ascetical Literature* / упоряд. Н. А. Luckman, L. Kulzer. Collegeville 1999, с. 146.

<sup>68</sup> Схолії на *Прим.* 11, 27 (схолія 131) (*SCh* 340, с. 228); пор. також: Схолії на *Прим.* 22, 13 (схолія 242).

<sup>69</sup> Схолії на *Прим.* 3, 1 (схолія 27) (*SCh* 340, с. 120); пор. також: Схолії на *Прим.* 22, 17 (схолія 246).

нота марнот, каже Проповідник, марнота марнот, – геть усе марнота» (Проп. 1:2), який Євагрій інтерпретує так:

До тих, що входять у духовну церкву й захоплюються спогляданням сотворених речей, Логос промовляє: «Не думайте, що це є остаточною метою, яку містять євангельські обітниці. Бо це є марнота марнот порівняно з пізнанням самого Бога».<sup>70</sup>

Природне споглядання не означає дослідження природних явищ, – метою євагріянської фізики є пізнання духовного внутрішнього значення всього Божого творіння, тобто його істинного значення та призначення, яке виявляється через знання, що радикально відрізняється від звичайного інтелектуального або розумового знання. Об'єктом природного споглядання є матеріальний світ і світ почуттів, однак його також необхідно вміти правильно оцінювати.

*Схолії на Пісню пісень*, на жаль, до нас не дійшли,<sup>71</sup> але існує багато текстів Євагрія, у яких він уживає образи любови між нареченим і нареченою, щоб показати відносини душі з Богом. Євагрій часто інтерпретує різні біблійні уривки для описання стану душі на її духовному шляху до пізнання Бога. Текст *До дівственика*, створений під натхненням *Пісні пісень*, дозволяє нам певною мірою з'ясувати, як Євагрій інтерпретував цю книгу стосовно богослов'я<sup>72</sup>: «Непорочні очі побачать Господа, вуха непорочних почують Його слова. Уста непорочних цілуватимуть свого нареченого, нюх непорочних полине на запах його пахоців» (*Ad Virginem* 55).

Цей уривок тексту в алегоричний спосіб показує духовне зростання, що особливо видно з дієслів, ужитих у майбутньому часі.<sup>73</sup> Цей текст, як уже було сказано, належить до найвищого ступеня пізнання – богословського. Тут зникає відмінність між різними об'єктами чуттів, навіть духовними, тому що лише єдиний Христос стає об'єктом усіх почуттів і підноситься понад сотвореними об'єктами, понад множинністю.<sup>74</sup> Метою дівственика є

<sup>70</sup> *Схолії на Проп.* 1, 2 (схолія 1) (*SCh* 397, с. 48-51).

<sup>71</sup> J. Driscoll. *Spiritual Progress in the Works of Evagrius Ponticus*, с. 54.

<sup>72</sup> J. Driscoll. *Spousal Images in Evagrius Ponticus // Studia Monastica* 38 (1996) 244.

<sup>73</sup> J. Driscoll. *Spiritual Progress in the Works of Evagrius Ponticus*, с. 54.

<sup>74</sup> Цей текст стосується важливої в християнській духовності теми – п'яти духовних чуттів, яку Євагрій переймає знову ж таки від Оригена, що першим сформулював це вчення. Воно ґрунтується на 2 Кор. 4:16, де св. Павло говорить про протиставлення в нас внутрішньої людини і людини зовнішньої. Через духовні чуття людина спроможна пізнати духовну дійсність і розвинути своє внутрішнє «я» завдяки присутності Слова. Внутрішня людина володіє здатністю чути, бачити, нюхати й подібне не в тілесному значенні, а в значенні духовному. Детально про духовні чуття в ученні Оригена див.: K. Rahner. *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène // Revue d'Ascétique et de Mystique* 13 (1932) 113-145 (про духовні чуття в ученні Євагрія йдеться на с. 136-142).

очищення тілесних чуттів, щоб бачити, чути, куштувати, торкатися та вдихати запах не чогось абстрактно духовного, а самого Господа Ісуса, Логоса, який є наречений усіх тих, хто провадить дівствений спосіб життя.

Утім, уважне читання *Схолій на Приповідки* чи *Схолій на Проповідника* виявляє, що насправді Євагрій не завжди дотримується схеми, поданої ним самим у схолії 247. Не всі *Схолії на Приповідки* пов'язані з діяльним життям (практикῆ), багато з них Євагрій інтерпретує в стосунку як до природного пізнання, так і до богослов'я; у *Гностику* Євагрій радить читачам чи екзегетам брати до уваги кожний вірш окремо, незалежно від загальної мети книги.<sup>75</sup>

#### 4. Євагрієва екзегеза в *Схоліях на Приповідки*

Екзегеза, яку Євагрій пропонує в *Схоліях на Приповідки*, є психологічного характеру, тобто йдеться про людську душу, її склад, устремління та сутички з демонами; про відносини душі з іншими сотворіннями, як ангельськими, так і демонськими; про ступені сходження душі до богопізнання і труднощі, які постають перед нею та які вона долає (або й ні) впродовж цього паломництва. Як спадкоємець александрійської екзегетичної традиції, а також як монах і духовний наставник, що мав досвід аскетичного життя в пустелі, Євагрій, очевидно, не може сприйняти зміст Приповідок на виключно дослівному рівні, незважаючи на те, що вони виражають глибокий людський досвід і придатні для всіх випадків щоденного й суспільного життя особи. Євагрій вбачає тут глибшу дійсність, яку Соломон, обдарований особливим даром Мудрости, залишив нам прихованою під буквальною формою Приповідок. Тому Євагрій не зупиняється на поясненні буквального значення й одразу переходить на духовний рівень, де об'єктом уваги є внутрішня людина, особливо різні частини людської душі.<sup>76</sup>

Підстава для такої інтерпретації криється в самому понятті «приповідка». Уже в першій схолії, коментуючи Прип. 1:1: «Приповідки Соломона, сина Давида, царя Ізраїля», Євагрій одразу ж переходить на духовний рівень, коли дає визначення слова «приповідка» в Біблії: «Приповідка – це слово, яке через чуттєві речі (αἰσθητῶν πραγμάτων) позначає мисленні поняття (πράγματα νοητά)»<sup>77</sup>. Отже, у стислому й короткому тексті біблійних приповідок за чуттєвими словами скривається духовна дійсність, тобто

<sup>75</sup> *Гностик* 20: «Слід ще й знати, що якась фраза, котра стосується моралі, не обов'язково означає мораль, так само, як і фраза, що стосується природи, не обов'язково означає природне споглядання. І навпаки, місця Святого Письма, що стосуються моралі, деколи містять природне споглядання і навіть богослов'я» (*SCh* 256, с. 118-120).

<sup>76</sup> Див.: *Схолії на Прип.* 6, 9 (схолія 74) (*SCh* 340, с. 172-173); 11, 17 (схолія 127) (*SCh* 340, с. 224-225).

<sup>77</sup> *Схолії на Прип.* 1, 1 (схолія 1) (*SCh* 340, с. 90-91).

там, де говориться про чуттєві речі, насправді мається на увазі духовний вимір. Треба зазначити, що стиль, притаманний приповідкам, характерний для більшості творів самого Євагрія.<sup>78</sup>

У *Схолиях на Приповідки* багато приповідок, слів і понять Євагрій інтерпретує алегорично, пристосовуючи їх до свого особливого розуміння аскетичного життя. На прикладі біблійних символів він вказує на перехід від зовнішнього до внутрішнього, від тіла до душі. За допомогою алегоричної екзегези Приповідок члени й порухи тіла представляють частини душі, її порухи та стани. Зовнішній світ, людські стосунки, соціальні та сімейні ситуації, описані в Приповідках, символізують для Євагрія відношення між різними рівнями сотворених істот: ангелами, людьми та демонами.

Тут я коротко зупинюся на аналізі екзегетичного методу Євагрія в тих схолиях, які краще проливають світло на його вчення, особливо те, що стосується ступенів духовного зростання та внутрішнього життя людини.

Типовим прикладом вказаного екзегетичного методу Євагрія, тобто переходу від зовнішнього до внутрішнього, є схолія 127 на Прип. 11:17: «Милосердний чоловік чинить добро для власної душі, а злий мучить своє власне тіло». Євагрій інтерпретує цей текст у такий спосіб:

Тут під «тілом» автор, очевидно, має на увазі душу. Бо Христос у Євангеліях теж називає душу «тілом», коли каже: «Світлом тіла є око», називаючи ум «світільником», оскільки він має здатність приймати пізнання, а «тілом» – гнівливу та пожадальну частину душі, ту, яку одні називають нерозумною, а інші – пристрасною.<sup>79</sup>

Євагрій застосовує цікавий екзегетичний хід: вбачаючи в приповідці паралелізм, відносить те, що сказано про «тіло» в другому рядку біблійної приповідки, до «душі», мова про яку йде в першому рядку. Він використовує метод інтерпретації Писання через Писання, властивий для александрійської традиції: у Євангелії знаходить місце, у якому теж говориться про душу і тіло, та зіставляє ці два місця. Виходячи з цього, Євагрій вважає, що Ісус, кажучи про «світло тіла», має на увазі, що світло – це ум. У Євагрієвій антропології ум поєднується з тілом виключно через душу, тобто існує певна ерархія. Отож, світло, яким є ум, може бути світлом лише для душі, а не безпосередньо для тіла. Саме тому Євагрій вважає, що під тілом Ісус має на увазі душу<sup>80</sup>: «тіло» – це чуттєва дійсність; отож, згідно з твердженням схолії 1, воно мало б означати духовну дійсність, і цією духовною дійсністю є власне душа, підтвердження чого Євагрій знаходить у

<sup>78</sup> Див.: J. Driscoll. *The "Ad Monachos" of Evagrius Ponticus*, с. 314-316.

<sup>79</sup> *Схолії на Прип.* 11, 17 (схолія 127) (Sch 340, с. 224); така сама інтерпретація Мт. 6:12 (Лк. 11:34) міститься в *Ком. на Пс.* 17, 29 (PG 12, 1236 A).

<sup>80</sup> J. Driscoll. *The Spousal Images in Evagrius Ponticus*, с. 250-251.

Євангелії, у словах самого Ісуса. Підставу для такої інтерпретації становить і те, що в ученні Євагрія милосердя є найпершою чеснотою, яка оздоровлює гнівливу частину душі.<sup>81</sup> Отже, немилосердний руйнує не тіло, а пердусім душу.

Однак Євагрій не завжди дотримується способів тлумачення, яких уживав Ісус у поясненні своїх притч. Наприклад, у притчі про добре зерно і кукіль (Мт. 13:25-28) Ісус пояснює символічні образи, використані в цій притчі, так: «Поле – це світ; добре зерно – це сини царства; а кукіль – це сини зла» (Мт. 13:38). У схолії 291 Євагрій пропонує іншу інтерпретацію слова «поле», стверджуючи, що поле означає споглядання світу:

Наш Господь у Євангелії називає світ «полем», тимчасом як Соломон називає полем споглядання світу. Але в Євангеліях «поле» – це людина, яка складається з душі й тіла, оскільки є чуттєвою, а тут «поле», оскільки виявляє тільки ум, є розумним і складається з логосів цього світу, у який входять чисті серця.<sup>82</sup>

Отже, для Євагрія «поле» у євангельській притчі означає чуттєвий світ, а «поле» з Прип. 24:27 означає духовний світ, який містить логоси, або ідеї чуттєвого світу.

Ось ще один цікавий приклад Євагрієвої екзегези. Текст Прип. 5:15: «Пий воду з твоєї криниці, яка б'є з твого джерела», – він інтерпретує в такий спосіб:

Пізнання – це криниця та джерело. Тим, які наближаються до чеснот, криниця здається глибокою, але для безпристрасних і чистих вона є джерелом. Так само й Спаситель «присів коло криниці; було ж під шосту годину» (Йо. 4:6), і самарянка називає це джерело «криницею», коли каже: «Господи, ти не маєш чим зачерпнути, і криниця є глибока».<sup>83</sup>

Тут Євагрій теж використовує метод пояснення Писання через Писання. Він знаходить слова «криниця» та «джерело», що є в Прип. 5:15 та в Євангелії від Йоана 4:6 і 4:14, щоб пояснити правдиве духовне значення термінів «криниця» і «джерело». У своїй суті ці терміни означають воду, а отже, означають пізнання. Євагрій вбачає також відмінність між криницею і джерелом. За допомогою алегорії він встановлює, що «криниця» – це пізнання для неочищених, бо з криниці, оскільки вона глибока, важко зачерпнути води. Цю трудність досвідчують початківці в духовному житті,

<sup>81</sup> Пор.: *Схолії на Прип.* 3, 24 (схолія 36); 22, 2 (схолія 234); 29, 11 (схолія 363) (*SCh* 340, с. 130; 328; 452).

<sup>82</sup> *Схолії на Прип.* 24, 27<sup>1-2</sup> (схолія 291) (*SCh* 340, с. 383-385).

<sup>83</sup> *Схолії на Прип.* 5, 15 (схолія 63) (*SCh* 340, с. 154).



бо мусять пройти боротьбу й подолати труднощі, щоб дійти до пізнання. «Джерело» – це те саме пізнання, але для чистих, тому що для них не становить труднощів напитися з нього. Різниця між криницею і джерелом полягає в ступені важкості зачерпування води з них, що зауважує вже Оріген.<sup>84</sup>

Класичною в Євагрія є інтерпретація як події Виходу, так і самого слова «вихід». У Євагрія подано такий грецький текст: «...ἐν δὲ εἰσόδοις ὑμνεῖται», що дослівно перекладається: «святкується у виходах». В українському ж перекладі І. Хоменка знаходимо такий варіант: «Мудрість по вулицях голосить». У рамках цієї теми для нас важливо зберегти дослівний переклад. Зокрема, текст Прип. 1:20 («Мудрість святкується у виходах...» – за грецьким текстом) Євагрій інтерпретує так: «Вихід означає душу, яка відходить від зла та незнання. Таким був вихід синів Ізраїля, що відбувся після суду та навчання Бога. Та сама душа називається також “широчінь”»<sup>85</sup>. Або в схолії 99 пише:

Ми сказали, що мудрість святкується або у виходах, або у входах, тобто тими, які відходять від зла та входять у чесноту. Бо коли кажемо «вихід» чи «вхід», то маємо на увазі того, хто виходить, або того, хто входить... Ми часто зауважували, що Соломон має звичку так називати або чеснотливих, або злих, залежно від їхнього стану.<sup>86</sup>

Отож, у цих двох схоліях йдеться про важливу в історії християнської екзегези та аскетички тему «виходу», де «вихід» означає процес очищення душі через діяльне життя, а «вхід» – це процес здобуття чеснот, входження в чесноту.

Подія виходу синів Ізраїля в традиції більшості християнських письменників-аскетів – на рівні психологічної екзегези – означала вихід душі з гріха, а подорож ізраїльтян у пустелі – очищення від гріхів, особливо від гріха ідолопоклоніння. Єгипет є символом «цього світу», з якого виходить істинний Ізраїль, тобто Церква. Цю символіку започаткував ще Оріген у *Гоміліях на Вихід*: Єгипет є «цим світом», тобто це світ матеріальний і чуттєвий, а фараон – це володар цього світу, диявол. Отже, людина, яка перебуває в цьому світі, повинна вийти з Єгипту, залишити цей світ, якщо хоче служити Богові. Кожна душа в цьому світі, якщо веде своє

<sup>84</sup> Однак Оріген пропонує зовсім іншу інтерпретацію цих слів, протилежну Євагрієвій: джерело, яке тече, означає буквальну та поверхову інтерпретацію Писання. Оріген тут наголошує на «джерелі Якова», яке для нього означає Старий Завіт, котрий, якщо його правильно проінтерпретувати, приводить до Ісуса (див.: *Гом. на Єремію* XVIII, 4; *Гом. на Числа* XII). А «криниця» для Орігена означає духовне та глибоке пізнання (*Ком. на Йоана* XIII, 31, 33).

<sup>85</sup> *Схолії на Прип.* 1, 20-21 (схолія 12) (*SCh* 340, с. 103-105).

<sup>86</sup> *Схолії на Прип.* 8, 3 (схолія 99) (*SCh* 340, с. 198-199).

життя в незнанні істини, перебуває в Єгипті. Коли ж вона очистить свої думки й стане безпристрасною, то, під проводом Господа, зможе залишити Єгипет.<sup>87</sup>

Євагрій також інтерпретує термін «Єгипет» і подію завоювання Обітованої землі символічно. Цю тему викладено в *Гностичних главах*: «Єгипет означає зло, пустеля – діяльне життя, земля Юди – пізнання тілесних, Єрусалим – безтілесних, а Сіон є символом Трійці»<sup>88</sup>. Отож у Євагрія цей історичний досвід перетворюється на пошук найвищого ступеня споглядання. Основи такої типологічної інтерпретації закладені в Новому Завіті. Згідно з цією інтерпретацією, Обітована земля – це не Ханаан, а Царство Христове, Небесний Єрусалим, до якого прагне дістатися як старозавітний, так і новозавітний народ; це місце відпочинку й миру для досконалих. Для Євагрія молоко та мед із книги Виходу 33:3 означають, відповідно, друге та перше споглядання.<sup>89</sup> А незаквашений хліб (Вих. 29:2) – це стан розумної душі, яка складається з чистих чеснот та істинних учень.<sup>90</sup>

Щодо терміна «пустеля», то для Євагрія він є символом діяльного життя, отже має позитивне значення. Текст Прип. 21:19: «Краще жити в пустинній землі, аніж із жінкою гнівливою, сварливою та войовничою», – він інтерпретує так: «Давид сказав: “Як у землі пустинній, недосяжній та безводній, так я тебе бачив у святилищі”. “Пустеля” тут означає чесноту, у якій більше не мешкають старі люди, що руйнують себе оманливими бажаннями...»<sup>91</sup>. У цій схолії «пустинна земля» – тому, що є порожньою, без мешканців, – означає чесноту або душу, яка очистилася від старих «мешканців», тобто пристрастей і злих бажань. Однак у схолії 6 на текст Пс. 28:8 Євагрій інтерпретує слово «пустеля» негативно: «Голос Господній зрушує пустелю Кадеш... Я є голос волаючого в пустелі: Приготуйте шляхи для Господа. “Пустеля” – це душа без Бога»<sup>92</sup>. Отже, тут пустеля означає душу без Бога, оскільки душа, позбавлена духовних благ і пізнання, не може чути голосу Господа, який закликає її до навернення.

Євагрій уважний до кожної деталі тексту Святого Письма. Згідно з александрійською традицією, у якій Писання вважається словом Христа й тому кожне його слово має значення та користь<sup>93</sup>, Євагрій розрізняє вислови Ісуса «Царство Небесне» (Мт. 7:6) і «Царство Боже» (Лк. 17:21).

<sup>87</sup> Див.: Гом. на Вихід 3:3 (SCh 321, с. 70, 98, 140, 240, 407-408).

<sup>88</sup> *Гностичні глави* VI, 49.

<sup>89</sup> *Гностичні глави* III, 67.

<sup>90</sup> *Гностичні глави* IV, 28.

<sup>91</sup> *Схолії на Прип.* 21, 19 (схолія 227) (SCh 340, с. 322).

<sup>92</sup> *Ком. на Пс.* 28, 8 (PG 12, 1202A).

<sup>93</sup> Оріген. *Ком. на Мт.* 16:12; Гом. на Числа 3:2; Гом. на Ісуса Навина 15:3.

Вони означають поступові ступені духовного сходження в пізнанні: «Царство Небесне» – це пізнання сотворених істот, тілесних і безтілесних, що відноситься до пізнання матеріального та духовного світів, *логосів* видимих і невидимих істот (ангелів); а «Царство Боже» – це пізнання Пресвятої Тройці: «Царство Небесне – це безпристрасність душі разом з істинним пізнанням сутностей. Царство Боже – це пізнання Святої Тройці, співсущі складові ума, що перевищує його склад у тлінності»<sup>94</sup>. Безпристрасність і любов дозволяють просуватися в пізнанні, що теж має свій висхідний порядок: спочатку настає пізнання сотворених істот і їхніх логосів – Царство Небесне, після чого настає пізнання Пресвятої Тройці – Царство Боже. Існує ще поняття «Царство Христове». Для Євагрія воно означає «споглядання всіх віків (αἰώνων): і тих, що є, і тих, що настануть..., що їх називаємо також Царством Небесним»<sup>95</sup>. Тобто для Євагрія Царство Небесне і Царство Христове означає те ж саме – природне споглядання.<sup>96</sup>

Ідею царства Євагрій подає і в *Схोलіях на Приповідки*: «Царство Ізраїля – це духовне пізнання, що охоплює логоси про Бога, тілесних і безтілесних, суд і провидіння, або ж те, що споглядання виявляє про етику, природу та богослов'я»<sup>97</sup>. В александрійській традиції ім'я «Ізраїль» означає того, «хто бачить Бога»<sup>98</sup>, і стосується Якова, що є старозавітним зразком діяльного життя. Прослуживши сім років, Яків отримав нелюбу Лію – символ діяльного життя, і повинен був прослужити ще сім років, щоб отримати жадану Рахиль, яка є символом пізнання загалом.<sup>99</sup> Отже, факт, що Ізраїль означає «того, хто бачить Бога», спонукає Євагрія у виразі «Царство Ізраїля» вбачати пізнання загалом, тобто споглядання як природне, так і богословське.

У цій схолії Євагрій поглиблює свою думку, представляючи пізнання таким, що містить п'ять головних логосів: логоси, які стосуються Бога, відповідають богослов'ю, а інші чотири логоси – природному спогляданню.<sup>100</sup>

<sup>94</sup> *Практик* 2, 3 (SCh 171, с. 298-500). Пор.: *Ком. на Пс.* 142, 8 (PG 12, 1668D); 144, 13 (PG 12, 1675B).

<sup>95</sup> *Ком. на Пс.* 10:16 (PG 12, 1196B-C).

<sup>96</sup> Оріген розрізняє поняття «Царство Боже» і «Царство Христове»: Царство Боже – це стан блаженства ума та порядок мудрих думок, а Царство Христове – це спасенні слова для тих, що їх слухають, і досконалі діла справедливості та інших чеснот; див.: Оріген. *Про Молитву* 25 (PG 11, 496C). А Григорій Назіянський не розрізняє понять «Царство Боже» і «Царство Небесне»: він використовує біблійне поняття «царство» загалом, що означає для нього пізнання або споглядання Бога; див.: Григорій Назіянський. *Слово* 40, 45 (PG 36, 424C); *Поезії* I, 2, 34, 258 (PG 37, 964A).

<sup>97</sup> *Схолії на Прип.* 1, 1 (схолія 2) (SCh 340, с. 92).

<sup>98</sup> Пор.: Філон Александрійський. *De Abrahamo* 57; Климент Александрійський. *Педагог* I, 57, 2; *Стромати* I, 31, 4; II, 20, 2.

<sup>99</sup> Див.: *Ком. на Пс.* 77, 21 (PG 12, 1541B).

<sup>100</sup> Evagre le Pontique. *Scholies aux Proverbes*, с. 93.

Природне пізнання не означає наукового дослідження природних явищ, – це перехід від чуттєвої зовнішності до осмислення істот або об'єктів у їхніх *логосах*, тобто пізнання їх у їхній сутності, або пізнання Бога через Його діла. Природне пізнання Євагрії називає ще (схолія 3) біблійним терміном (із Приповідок) софія (σοφία), яку Бог вклав у свої творіння. Природне пізнання поділяється на чотири основні пізнання, або логоси: тілесних і безтілесних сотворінь та суду і провидіння. «Логоси безтілесних і тілесних істот виявляють таїнство “подвійного сотворення”: сотворення умів (νοῦς) та сотворення тіл як наслідок падіння»<sup>101</sup>. Вираз «споглядання логосів суду та провидіння» часто зустрічається в Євагрії і виражає важливий аспект його космології. Логоси суду та провидіння виявляють світобудову й те, як розумні істоти були поміщені у світи й різні тіла залежно від ступеня їхнього падіння: суд розкриває зв'язок між гріхом і його наслідками для світу, а провидіння виявляє участь Бога в людському житті та шляхи спасіння. Однак ці логоси важко осмислити: «Логоси провидіння є неясні, і важким для осмислення є споглядання суду»<sup>102</sup>.

Повертаючись до поняття царства в Євагрії, слід зазначити, що він наголошує на внутрішньому аспекті царства, ідею якого бере в Лк. 17:21: «Царство Боже є всередині вас». Євагрії пише: «Якщо Царство Небесне – це споглядання сотворінь, і воно, згідно зі словом Нашого Господа, є “всередині нас”, і якщо всередині ми опановані демонами, то можна говорити, що филистимляни захопили Обітовану землю»<sup>103</sup>. Тут Євагрії знову намагається підтримати свою думку авторитетом Христа, щоб показати власну символічну інтерпретацію Обітованої землі, якою є наша душа: якщо Царство Небесне є всередині нас, то історична подія завоювання Обітованої землі филистимлянами означає захоплення душі демонами. Євагрії наголошує на внутрішньому аспекті Царства. Царство Небесне – це місце Бога (ὁ τόπος τοῦ θεοῦ) всередині нас. «Місце Бога» – це стан усередині

<sup>101</sup> Evagre le Pontique. *Scholies aux Proverbes*, с. 43-44. У цій схолії виражено вчення про передіснування душ і «подвійне сотворення», запропоноване ще Філоном Александрійським, а пізніше Орігеном у контексті антигностичної полеміки. Поняття «першого сотворення» охоплює докосмічний позачасовий період, коли перші істоти, або чисті уми (νοῦς), були сотворені всі рівними між собою та були наділені свободою вибору, дарованою актом божественної доброти. «Друге сотворення» – це спричинений падінням умів акт сотворення, під час якого Провидіння надає цим умам матеріалізоване тіло, поміщаючи його в матеріальний світ; див.: Філон Александрійський. *De officio mundi*, LXVI-LI; Оріген. *Про першооснови* II, 9, 6. Отже, поняття «подвійного сотворення» є спробою пояснити проблему різноманітності станів сотворінь.

<sup>102</sup> *До монахів* 132.

<sup>103</sup> *Гностичні глави* V, 30. Пор.: *Ком. на Прип.* 15: «Їм я дав, каже він, також вік, тобто логоси віку, тому що Царство Небесне знаходиться всередині нас, зі слів Господа, але люди його не знаходять, бо воно зайняте пристрастями» (*SCh* 397, с. 82-83).

людини, преображеної благодаттю, серце та ум якої очищені через діяльне життя (практику). У *Схемах* Євагрії подає таке визначення поняття «місця Бога»:

Ми навчилися від святого Давида, що таке «місце Бога»: «Його місце засноване в мирі та його житло на Сіоні» (Пс. 75:3). «Місце Бога» – це розумна душа, і її помешкання – просвітлений ум, який відмовився від насолод світу й навчився споглядати основи землі.<sup>104</sup>

Тут Євагрій застосовує притаманний йому метод: переходить від зовнішнього до внутрішнього, використовуючи алегорію. «Місце Бога», яким у Старому Завіті є гора Синай, – це не просто географічна точка; воно означає внутрішнє місце, тобто душу, і місце зустрічі з Богом – ум. Євагрій використовує Біблію, щоб інтерпретувати Біблію. Він знаходить вислів «місце Бога» в книзі Виходу 24 та використовує Псалом 75, щоб прокоментувати це місце з Виходу. Отже, місцем вічного проживання Бога є людська особа: саме особа є правдивим місцем присутності та просвітлення.<sup>105</sup> У всіх посиланнях на цей уривок із Лк. (17:21) Євагрій замінює вислів Луки «Царство Боже» висловом «Царство Небесне», типовим для Євангелія від Матея.<sup>106</sup>

Ось ще одна цікава думка Євагрії стосовно Царства Божого: «Мойсей та Ілля не є Царством Божим, оскільки один є символом природного пізнання, а другий – святих людей»<sup>107</sup>. Така інтерпретація досить незвична, оскільки, за Євагрієм, бачення Бога – це Царство Боже, а типовим прикладом найвищого ступеня боговидіння вже у Філона, й особливо в Григорія Нісського, є саме Мойсей. Такою буде й вся подальша патристична екзегеза. Для Євагрія ж Мойсей не є символом Царства Божого, а представляє природне споглядання.<sup>108</sup>

<sup>104</sup> *Схеми* 25; пор. *Лист* 39: «Якщо силою Божої благодаті ум уникає їх (демонів) та звільняється від старої людини, тоді його стан з'явиться йому під час молитви, немов сапфір, або подібним до кольору неба, що його Писання називає "місцем Бога", котре древні бачили на горі Синай. Це місце називається також "видіння миру", тому що ум бачить сам у собі той мир, який є понад усяке розуміння і який оберігає наші серця, бо в чистому серці відбивається інше небо, видінням якого є світло та духовне місце».

<sup>105</sup> W. Harmless, R. Fitzgerald. *The Sapphire Light of the Mind: the «Skemmata» of Evagrius Ponticus* // *Theological Studies* 62 (2001) 519.

<sup>106</sup> Evagre le Pontique. *Scholies à l'Éclésiaste*, с. 85.

<sup>107</sup> *Гностичні глави* IV, 23.

<sup>108</sup> I. Hauscherr. *Ignorance infinie* // *Orientalia Christiana Periodica* 2 (1936) 359.

## Висновок

Вибрані коментарі, запропоновані тут як приклади Євагрієвої екзегези, дозволяють нам деякою мірою проникнути в духовний світ понтійського пустельника IV століття та краще зрозуміти його екзегетичний метод, що тісно пов'язаний з його розумінням духовного зростання людини. Хоча наведені приклади не розкривають повної картини екзегетичного методу Євагрія, вони все ж дають змогу відстежити певну схему, якої сам Євагрій не завжди дотримується. Аналіз *Схолій на Приповідки* добре виявляє, що все вчення Євагрія об'єднане поняттям духовного зростання, яке складається з двох послідовних ступенів: діяльного життя та пізнання. Цей поділ є основою не лише екзегези Євагрія, а також його антропології та космології.

Євагрій писав як монах і для монахів, та його вказівки й настанови щодо інтерпретації Святого Письма залишаються вартісними для нас і сьогодні, особливо такі, як інтерпретація Писання через Писання, увага до деталей священного тексту, застереження від надмірної алегоризації тексту, порада досліджувати способи висловлення в Писанні. І хоч Євагрієва екзегеза була написана лише для монахів і підпорядкована Євагрієвому розумінню духовного зростання, їй слід відвести належне місце як в екзегезі александрійської школи, так і в історії християнської екзегези загалом.

Maryana Horishnia

### **BIBLICAL EXEGESIS OF EVAGRIUS PONTICUS ON THE BASIS OF THE "SCHOLIA AD PROVERBIA"**

*This article examines the notion of spiritual progress in the teachings of Evagrius Pontius, consisting of two successive stages – human activity and cognition – and demonstrates the relationship between his teachings and Holy Scripture. Evagrius Pontius views the text of the Holy Scripture itself as the basis for the Christian system of spiritual progress, through which philosophical concepts can be expressed in biblical terms. Having studied the exegetic methods of Evagrius Pontius, the author concludes that Evagrius had his own view as to how stages of spiritual progress lead to hermeneutics. Selected Scholia on Christian asceticism have also been thoroughly studied. A detailed analysis of the Scholia ad Proverbia indicates that the notion of spiritual progress informs the entire teachings of Evagrius.*