

Міністерство освіти і науки України

Національний університет «Києво-Могилянська академія»

Факультет гуманітарних наук

Кафедра культурології

# Кваліфікаційна робота

освітній ступінь — бакалавр

на тему: **«КОНЦЕПЦІЯ “АРТНЕІА” У ЧЕРНЕЦЬКИХ ПУСТЕЛЬНИХ  
ВЧЕННЯХ, ТЕОРІЯХ, ДОКТРИНАХ І ПРАКТИКАХ IV СТ.»**

Виконала: студентка 4-го року навчання,  
Спеціальності  
034 Культурологія

Калюжна Альона Андріївна

Керівник Чумаченко Б. М.  
старший викладач

Рецензент Морозова Д. С.  
(прізвище та ініціали)

Кваліфікаційна робота захищена

з оцінкою \_\_\_\_\_

Секретар ЕЕ \_\_\_\_\_  
« \_\_\_\_\_ » 20\_\_\_\_ р.

## ЗМІСТ

ВСТУП.....	3
РОЗДІЛ 1. ПУСТЕЛЬНИЦЬКЕ ЧЕРНЕЦТВО ЯК ІСТОРИКО-КУЛЬТУРНИЙ ФЕНОМЕН ЄГИПТУ IV СТ. Н. Е.....	6
1.1. Пустельницьке чернецтво: причини виникнення .....	6
1.2. Першопрохідці та найвідоміші постаті раннього пустельницького чернецтва .....	9
1.3. Різні види раннього чернецтва .....	13
1.4. Жінки в ранньому чернецтві .....	16
РОЗДІЛ 2. КОНЦЕПЦІЯ “АРАТНЕІА” В ЧЕРНЕЦЬКИХ ПУСТЕЛЬНИЦЬКИХ ТЕОРІЯХ, ВЧЕННЯХ, ДОКТРИНАХ І ПРАКТИКАХ IV СТ. ....	22
2.1. Передісторія: концепція “ <i>aratheia</i> ” у філософській традиції стоїцизму .....	22
2.2. Концепція “ <i>aratheia</i> ” у філософсько-богословському вченні Евагрія Понтійського.....	25
2.3. Концепція “ <i>aratheia</i> ” в філософсько-богословському вченні Іоанна Касіяна .	29
2.4. Досягнення “ <i>aratheia</i> ” на практиці .....	33
ВИСНОВКИ.....	39
БІБЛІОГРАФІЯ.....	41

*Актуальність теми* зумовлена зростаючим інтересом гуманітарних наук до вивчення історичних форм суб'єктивності, тілесних і духовних практик, а також релігійних способів конституювання особистості. У цьому контексті пустельницьке чернецтво IV ст. н.е. виявляється надзвичайно важливим об'єктом дослідження, оскільки демонструє специфічну модель взаємодії аскетичного способу життя, богословської рефлексії та внутрішньої роботи над пристрастями. Особливу значущість становить поняття “apatheia” як механізм самоконструювання суб'єкта через дисципліну тіла, розуму і волі. У сучасному релігієзнавстві, філософії та антропології “apatheia” дедалі частіше розглядається як феномен, що репрезентує альтернативні до модерних форми раціональності, які інтегрують містичний досвід, афективну практику й моральну рефлексію. Вивчення цього поняття на перетині теології, історії християнства та культурної герменевтики сприяє глибшому розумінню не лише духовного життя давньої Церкви, але й ширших питань етики, самоконтролю та трансформації особистості в історичній перспективі.

*Ступінь наукової розробки* теми має нерівномірний характер: у західній академічній традиції пустельницьке чернецтво IV ст. та його ключові концепти, зокрема “apatheia”, стали предметом численних міждисциплінарних досліджень у сферах історії християнства, богослов'я, релігієзнавства, філософської антропології та культурної герменевтики. Особливий внесок у вивчення цього періоду зробили такі автори, як М. Данн, В. Гармлесс, Д. Бертон-Крісті, К. Стюарт і Д. Бракке, що аналізують як тексти отців пустелі (Евагрія Понтійського, Іоанна Касіяна, Макарія Єгипетського), так і ширший контекст формування християнської аскетичної суб'єктивності.

Так, Д. Бертон-Крісті аналізує мовчання, простір і слово в контексті пустелі як форми духовної трансформації. В. Гармлесс у своїх роботах систематизує корпус джерел і дає культурно-історичний коментар до творів ранніх монахів. У працях К. Стюарта розглянуто розвиток вчення Іоанна Касіяна та його адаптацію східної аскези у латинському контексті. Водночас у східноєвропейській та українській академічній традиції ця тематика значно менш розроблена, а концепт “apatheia” рідко виступає об'єктом самостійного аналізу.

Таким чином, наявна дослідницька база забезпечує можливість поглибленого аналізу джерел, однак зберігається потреба в уточненні термінології, порівняльному осмисленні грецьких і латинських інтерпретацій та систематизації практичних вимірів досягнення “apatheia” у контексті пустельницької традиції.

**Об’єкт дослідження:** пустельницьке чернецтво IV ст. н. е. в Єгипті як форма духовної та культурної практики.

**Предмет дослідження:** концепція “apatheia” у вченнях таких авторитетних постатей, як Евагрій Понтійський та Іоанн Касіян, а також її зв’язок із практикою подолання пристрастей.

**Метою роботи** є виявити зміст, функції та значення поняття “apatheia” у пустельницькому чернецтві IV століття, а також простежити зв’язок цього поняття з етичними та духовними практиками.

Відповідно до цієї мети перед нами стояли наступні **завдання:**

- дослідити пустельницьке чернецтво як історико-культурний феномен Єгипту IV ст.
- з’ясувати філософське походження поняття “apatheia” у стоїцизмі;
- проаналізувати вчення Евагрія Понтійського щодо безпристрасності;
- визначити адаптацію концепції “apatheia” у латинській традиції Іоанна Касіяна;
- виокремити головні методи досягнення “apatheia” в аскетичній практиці.

**Методологія дослідження** визначається міждисциплінарною природою теми, яка знаходиться на перетині історії християнства, релігієзнавства, філософської антропології та культурної герменевтики. Основу аналізу становить історико-критичний метод, який дозволяє реконструювати контекст формування та функціонування пустельницького чернецтва IV ст. на основі першоджерел і ранніх агіографічних текстів. Доповнюючи його, герменевтичний метод використовується для інтерпретації ключових понять, таких як “apatheia”, у контексті богословських і філософських категорій того часу. Також застосовується феноменологічний підхід,

котрий дозволяє аналізувати “apatheia” як досвід буття, що формується через тілесну дисципліну, молитву та роботу з внутрішнім афективним життям. У роботі також враховано порівняльний метод для виявлення відмінностей у розумінні поняття “apatheia” у східній (Евагрій Понтійський) та латинській (Іоанн Касіян) традиціях. Така методологічна рамка забезпечує цілісне прочитання джерел та глибоке осмислення поняття “apatheia” як духовної, етичної та антропологічної категорії.

Робота складається зі вступу, двох розділів, восьми підрозділів, висновків і бібліографії.

## РОЗДІЛ 1

### ПУСТЕЛЬНИЦЬКЕ ЧЕРНЕЦТВО ЯК ІСТОРИКО-КУЛЬТУРНИЙ ФЕНОМЕН ЄГИПТУ IV СТ. Н. Е.

Метою даного розділу є загальний опис раннього пустельницького чернецтва як історико-культурного феномену. Перш за все, нас цікавить історія його зародження та причини, фундаментальні постаті єгипетського чернецтва IV ст., його основні різновиди, їхні характерні риси та відмінності, а також питання жінок у ранньому чернецтві й ставлення до них загалом у контексті даного культурного феномену. Основною задачею, яку ми ставимо перед собою в першому розділі, є загальне ознайомлення з раннім єгипетським чернецтвом, висвітлення головних тем, проблем і персоналій, притаманних йому.

#### *1.1. Пустельницьке чернецтво: причини виникнення*

Появу та розвиток пустельницького чернецтва в Єгипті в III-IV ст. н. е. називають однією з найважливіших подій в історії християнської церкви. А Д. Ф. Кейнер, наприклад, вважає його «останнім великим соціальним експериментом, що постав з античного середземноморського світу» (ed. By Rousseau 2009, 588).

Власне, є багато способів говорити про чернецтво та його значення для історії, релігії, культури тощо, але «зерно правди» можна знайти в більшості з них. Пустельницьке чернецтво викликає стійкий інтерес серед дослідників християнської аскези, містики та культурної антропології. Сучасна академічна література пропонує кілька відмінних підходів до його осмислення – богословський, історико-критичний, феноменологічний та герменевтичний, кожен із яких підкреслює окремі аспекти чернецького досвіду.

Богословський підхід, представлений такими авторами, як Ж. Леклер та Г. Банге, зосереджується на внутрішньому сенсі чернецтва як шляху до єднання з Богом. У цьому контексті пустельницький ідеал розглядається як певна форма наслідування Христа, яка реалізується через аскезу, безмовність (*hesychia*) та безперервну молитву.

Такий погляд розглядає чернецьке життя не як втечу від світу, а радше як духовну трансформацію, що відбувається в радикальній відкритості до Божої благодаті.

Історико-критичний підхід, зокрема в працях Д. Дж. Чітті, Ф. Руссо та П. Брауна, наголошує на соціальному та культурному контексті становлення чернецтва. Тут акцент зроблено на тому, що виникнення аскетичних практик було реакцією на зміни в церковній структурі після прийняття християнства імперією. За цим підходом, пустельництво – це форма альтернативного християнства, що прагнула зберегти радикалізм Євангелія, протиставляючи себе зростаючому інституціоналізму Церкви.

Феноменологічні інтерпретації, представлені, наприклад, в роботах Д. Бертона-Крісті (як-от “The Word in the Desert”), підкреслюють досвід пустелі як місця екзистенційної трансформації. Пустеля тут постає не лише як фізичний простір, а як символ духовної боротьби, мовчання, та зустрічі з внутрішньою тінню. Такі дослідники розглядають пустельництво як онтологічний проєкт і радикальний спосіб життя, що уможливлює нову антропологію християнської людини.

Окремі автори (як, наприклад, Б. Ворд чи В. Гармлесс) об’єднують богословське й літературно-аналітичне прочитання, акцентуючи на текстах пустельників як своєрідних «духовних педагогіях». У цьому підході увага приділяється жанру апофегматів, їхній структурі, афористичності та впливу на формування чернечого способу мислення.

Отже, різноманітність підходів до вивчення пустельницького чернецтва і поглядів стосовно нього свідчить про багатогранність цього явища, яке поєднує у собі богословську глибину, культурно-історичну специфіку, екзистенційний досвід і духовну практику. Кожна з цих дослідницьких перспектив відкриває нові горизонти для розуміння того, як у III–IV ст. формувалося одне з найвпливовіших явищ християнської традиції.

Власне, пустельників-ентузіастів кінця III ст. н. е. прийнято вважати основоположниками, «батьками» даного історико-культурного феномену, але, як нам відомо, Антоній, Пахомій та інші були далеко не першими, хто вирішив покинути суспільство й оселитися в пустелі. Відмінність полягає в тому, що до кінця III ст. це

були радше поодинокі випадки, аніж організоване колективне явище, форми якого чернецтво набуло в IV ст. Також важливою відмінною рисою є те, що до Антонія так звані «відлюдники» оселялися в тих частинах пустелі, що примикали до Нілу або були хоча б заселені людьми.

Отож, Антоній відзначився тим, що започаткував своєрідну революцію в чернецькому русі. Спочатку він прожив приблизно десять років у гробниці недалеко від свого села на правому березі Нілу, після чого переправився через ріку й укритися в закинутому укріпленні, розташованому в декількох кілометрах від сучасного містечка Ель-Маймун (Regnault 2009). Там Антоній прожив двадцять років будучи затворником, але пізніше до нього доєдналося безліч людей, що стали його учнями. Звідси він пішов у «внутрішню» незаселену пустелю. Такий крок став натхненням для інших аскетів, котрі також почали покидати долину вздовж усієї течії Нілу й ближні до неї території, аби переселитися в «глибину пустелі». Таким чином Антоній перевів пустельницьке чернецтво на нову стадію розвитку: його радикальна відмова від суспільства й цивілізації загалом спонукала інших аскетів зробити так само.

Але що ж у першу чергу змушувало цих сміливців покинути домівки й вирушити в пустелю, приректи себе на самовільне вигнання? Науковці й досі не можуть зійтись у відповіді на це питання. Із впевненістю скажемо лише те, що причин могло бути безліч.

Якщо звертати увагу на ширший культурно-релігійний контекст, рушійною силою могло стати бажання повернутися до цінностей християнського мучеництва більш ранньої епохи або реакція на широкорозповсюджене й глибоко вкорінене відчуття тривоги, характерне для того часу, як зауважує М. Данн у своїй праці «Виникнення чернецтва: від отців-пустельників до раннього середньовіччя» (Dunn 2003, 1). Існує також думка, що християнське чернецтво як таке могло бути простим продовженням юдейської аскетичної традиції (Dunn 2003). Не можемо відкинути й думку про те, що аскетизм був спровокований надмірною релігійною пристрастю, перебільшеним бажанням виконати божественні заповіді та настанови й навіть «перевиконати» їх.

Якщо ж говорити про можливі більш приземлені причини виникнення чернецтва, то варто згадати економічну кризу, що мала місце в Єгипті в III-IV ст. Вважається, що через нездатність сплачувати податки селяни зрікалися суспільства й обирали присвятити своє життя релігії, натхненні словами Ісуса Христа. Так, знаходимо інформацію про те, що в ті часи грецьке слово “anachoresis” мало два способи використання: 1) втеча від податкових зобов’язань; 2) феномен переходу до самотницького релігійного життя, що набував популярності (Dunn 2003). Стосовно цієї теми дослідники ведуть суперечки, оскільки невідомо те, якого характеру й наскільки важкою була зазначена економічна криза. Невідомо також те, скільки саме селян стали аскетами через непомірні податки, а можливо навіть, що вони тікали не в пустелю, а в сусідні селища.

Нами названі лише декілька можливих варіантів того, чому виникло чернецтво. До прикладу, Д. Бертон-Крісті наводить наступний перелік причин: «...пошук знань (gnosis); втеча від податків; порятунок від закону; нова форма мучеництва; відродження більш раннього юдейського аскетичного руху; відкидання класичної культури; вираження маніхейського дуалізму; відповіді на заклик з Євангелія» (Burton-Christie 1992, 4). І знову ж таки, це лише декілька можливих пояснень, деякі з яких були озвучені та пояснені, інші – ні. Загалом вони градуюються від неможливості сплати податків до пристрасного релігійного почуття й бунтарства. На нашу думку, всі ці теорії певним чином містять зерно істини й повинні працювати в комплексі, оскільки навряд пояснення виникнення чернецтва може бути одним-єдиним, велика кількість людей була залучена до такого виду аскетизму й кожен з них міг насправді мати ряд причин для свого вчинку.

Отже, нема єдиного пояснення виникнення чернецтва в пустелях Єгипту в III ст. н. е. Існує безліч можливих причин того, чому люди ставали монахами, і всі вони цілком правдиві, хоча не будемо сперечатися, що деякі більш популярні й часті, деякі – менш. Ми вважаємо, що таке розмаїття теорій демонструє зокрема й те, наскільки складним та багатосаровим феноменом є раннє чернецтво.

*1.2. Першопрохідці та найвідоміші постаті раннього пустельницького чернецтва*

Нами вже було згадано про те, яким чином Антоній перейшов у «глибинну пустелю». Через те, що він став першопроходцем у цьому сенсі, його зазвичай називають «першим монахом» або навіть «батьком чернецтва». Відомим для всезагалу цей «піонер» став завдяки впливовій біографії Афанасія Александрійського «Життя Антонія», опублікованій у 357 р. Твір розповідає своєму читачу історію відмови Антонія від світу, його переходу в «глибину пустелі», боротьби зі спокусами і демонами.

Якщо вірити Афанасію, Антоній був достатньо заможним християнським селянином (Dunn 2003). Батьки залишили йому багато родючої землі, але, натхненний Євангелієм і прикладом апостолів, котрі по жертвували всім, йдучи за Ісусом Христом, захотів вчинити так само. Отже, Антоній добровільно роздав усе своє майно, щоб жити у «святій бідності», після чого став відлюдником і перебрався до пустелі.

Афанасій зображає свого героя як справжній зразок для наслідування, як приклад дисциплінованості й беззаперечної, відданої віри в Бога. Його невпинні молитви, самовдосконалення й інтенсивна аскеза (зазначено, що він пив і їв дуже мало) допомогли йому в боротьбі з пристрастями, спокусами й демонами, зробивши Антонія, змальованого Афанасієм, ідеалом монаха. Перебування в глибині пустелі уможливило для нього досягнення самотнього досконалого релігійного життя, непорушеного земними турботами, якщо вірити автору. Таким чином, «Життя Антонія» створило образ раннього чернецтва, в якому ідеали відсутності власності, самотності й особистої аскези мали першорядне значення і в якому пустеля стала траєкторією істинної релігії (Dunn 2003).

Зауважимо, що дана праця досі залишається проблематичною для науковців, оскільки ставиться під сумнів правдивість змальованого в ній портрета Антонія. Афанасій описує відомого монаха як неписьменного й неосвіченого, що вважається спірним (Brakke 2009). Тим не менш, «Життя Антонія» залишається одним із головних джерел під час вивчення діяльності даної персоналії та історії чернецтва загалом.

Але не одного Антонія можна назвати свого роду «зіркою» тогочасного чернецтва.

Неодмінно вартий уваги також Пахомій, який був одним із найвідоміших послідовників Антонія. Напевно, найбільшою його заслугою перед церквою та чернецтвом зокрема вважається те, що він започаткував общинне чернецтво, себто кіновію. Він із власними послідовниками сформував громаду, в якій кожен жив в особистій хижі, печері чи кімнаті, що називалися камерами або ж келіями (κελλια), але вони працювали, їли та молилися в спільному, спеціально відведеному місці (Vlachos 2018). Такий спосіб організації чернецького життя став популярним і пізніше «зсунув з п'єдесталу» самітницький варіант чернецтва.

Варто зауважити, що Пахомій не був абсолютним новатором у цьому плані. Так, М. Данн зазначає, що «серед піонерів общинного аскетизму в Єгипті, можливо, були маніхейці» (Dunn 2003, 25). Вони створили “manistanan”, громадські будівлі, в яких їхні «обрані» збиралися для їжі та молитви. Мелітіани зокрема також будували власні монастирі, можливо, ще з 320-х років. Незважаючи на це, Пахомій все-таки є засновником ортодоксального ценобітизму.

Він також став головний героєм декількох життєписів, хоча жодне з них не здобуло такого ж авторитету й популярності, як «Життя Антонія». З цих творів нам відомо, що Пахомій зростав у язичницькій сім'ї й навіть служив у римській армії. Будучи військовим, він настільки надихнувся дружнім і милосердним ставленням до нього християн, що навернувся до їхньої релігії після звільнення з війська. Спочатку він намагався служити іншим, наслідуючи приклад християн, що допомагали йому, але пізніше звернувся до більш аскетичного способу життя, приставши до старшого самітника Паламона. Пізніше, залишивши свого вчителя, він зібрав власне коло послідовників і створив монастир-кіновію (Dunn 2003). Однак, життєписи не сходяться на тому, чому та яким чином Пахомій перейшов від самітницького стилю життя до общинного. Кожен із них пропонує свій варіант перебігу подій, що ставить науковців у скрутне становище.

Наостанок поговоримо ще про двох важливих, але не настільки легендарних постатей раннього чернецтва: Амуна та Макарія Єгипетського.

Амун – один із найвідоміших ранніх єгипетських пустельників, що жив у IV столітті та вважається одним із засновників нітріанського чернецтва (Harmless 2004). Його життя відоме нам головню з агіографічних джерел – зокрема з «Історії монахів у Єгипті» та «Апофегматів отців пустелі», а також через згадки у творах Кассіана, Паладія та Євагрія Понтійського.

Щодо його життя існує наступна легенда. Вважається, що Амун був заможним, але сиротою, проживав десь у Дельті і був примушений до вступу в шлюб власним дядьком. У шлюбну ніч він запропонував своїй дружині присвятити свою непорочність Богу. Вона погодилась і подружжя провело вісімнадцять років будучи цнотливими. Врешті-решт Амун пішов у пустелю на вимогу дружини (Regnault 2009). В результаті він став монахом і посприяв становленню Нітрії та Келлії як чернецьких поселень.

Отже, Амун вважається одним із організаторів чернечого життя в Нітрії, і хоч він не створив монастир у формальному сенсі (як це зробив Пахомій), його спільнота пустельників навколо Келій була вільною мережею самітників, об'єднаних спільною духовною практикою, досвідом і періодичним спілкуванням. Така модель чернецтва стала зразком для пізніших форм напіванахоретичного життя. Як відомо, він був духовним отцем для численних монахів, серед яких – знаменитий авва Антоній Великий, що високо цінував Амуна й мав із ним листування. Згідно з переданням, Антоній побачив душу Амуна, яка піднімалася на небо, ще до того, як дізнався про його смерть.

Макарій Єгипетський схожий з Амуну в тому, що теж був засновником одного з монастирських поселень, але вже Скиту.

Він теж вважається однією з ключових фігур раннього єгипетського чернецтва. Окрім того, ще за свого життя він був прозваний «божественним» і «новим Антонієм».

Як нам відомо, він був погоничем верблюдів і ходив за селітрою в те місце, що пізніше буде названо Скитом. Спочатку він жив поблизу свого селища, але потім заглибився в пустелю, бажаючи позбутись марнославства, й заснував Скит, що швидко став «квітучим центром» чернецького життя й де проживали найвідоміші єгипетські Отці (Regnault 2009).

Він здійснював духовне керівництво, наставляв молодших братів, лікував душевні й тілесні недуги, а також відомий численними чудесами. Його мудрість, лагідність і глибоке смирення зробили його однією з найбільш шанованих постатей серед отців пустелі. Своім авторитетом Макарій об'єднував молитовне життя, глибоке знання людської душі та практику духовного розпізнавання. Він був відомий вмінням бачити духовний стан людини, розуміти суть її внутрішньої боротьби та провадити до зцілення – не через суворість, а через співчуття, молитву й прощення.

Звісно, що в історії раннього чернецтва числиться набагато більше важливих і цікавих особистостей, але наше завдання полягало в тому, щоб описати здобутки найбільш яскравих персоналій, яких ми й відібрали для дослідження. Отже, ми спробували коротко розібрати основні моменти життя й діяльності чотирьох монахів: Антонія, Пахомія, Амуна та Макарія Єгипетського. Цікаво те, що всі вони мають різне походження, але так чи інакше опинились в пустелі й розпочали життя в аскезі. Характерним є й те, що всі вони спочатку оселялись ближче до заселених територій, але рано чи пізно полишали їх і перебирались у «глибинну пустелю». Важливо, що їх об'єднує неодмінне благородство, чистота помислів і богонатхненність. Будь-який життєпис містить інформацію про їхню безмежну віру та любов до Бога, їхню готовність слідувати за його велінням. Безумовно, подібне благоговійне відображення та ставлення до легендарних фігур раннього чернецтва посприяло їхньому зачисленню до лику святих.

### *1.3. Різні види раннього чернецтва*

Нами вже було згадано деякі варіанти того, як пустельницькі ченці облаштовували своє життя, зокрема це повне усамітнення або общинний варіант,

кіновій, розроблений Пахомієм і його учнями, але це не єдине можливе розмежування.

Так, Д. Ф. Кейнер, наслідуючи Іонна Касіяна, наводить три типи чернецького життєустрою: анахоретський, ценобітський та сарабаїтський (ed. by Rousseau 2009).

Він зауважує, що прихильники анахоретського чернецтва жили усамітнено, глибоко в пустелі, наслідуючи в своєму відлюдництві Антонія (ed. by Rousseau 2009). Як і всі інші монахи, вони приймали цілібат, практикували ісихазм, себто духовне очищення, споглядання (θεωρία) та обоження (θέωσις), вдаючись до постійних і тривалих молитв, таїнств і абсолютної покірності Слову Божому. У пустелі самітники знаходили для себе житло, мінімальний одяг та їжу, невпинно працювали та зазнавали безперервних позбавлень і суворих постів, готуючи себе до молитви – свого першорядного та головного завдання. Однак, вони часто доходили до крайнощів, наприклад, у сні: анахорети могли спати понаднормово для того, аби таким чином боротися з тілесними бажаннями.

Важливим є те, що відлюдницьке життя в такій формі не перебувало під контролем Церкви й побутувала думка про те, що його треба позбутись через невідповідність християнській проповіді та його важкість, суворість по відношенню до людини. Вважалося, що шлях монаха до досконалості має бути поступовим, але неодмінно пов'язаним з послідовними відреченнями: перше передбачає відмову від матеріального світу й не обмежується лише фізичними речами, а й включає людей, родину, друге – це зречення власної волі, а третє – гордині.

На відміну від анахоретів, ценобіти жили в чернецьких громадах, підпорядковуючись старшим. Такий тип устрою багато чим нагадує апостольську громаду, що існувала в Єрусалимі та якою ченці ймовірно надихались. Як ми вже сказали, такий життєустрій був запроваджений серед християнського чернецтва Пахомієм і його послідовниками, котрі передали під спільний контроль будівлі, одяг, харчування і роботу монахів. Таким чином, під їхнім загальним керуванням врешті-решт опинилося понад три тисячі ченців. Подібна організація побуту швидко розповсюдилась Малою Азією, Палестиною та безліччю інших регіонів Сходу й

Заходу. Ценобітська система послабила суворість чернецького релігійного віросповідання й значно полегшила його за рахунок того, що монахам не потрібно було більше проживати роки на самоті, тепер вони щодня мали змогу контактувати одне з одним, вибудовувати зв'язки з іншими людьми, продовжуючи при цьому служіння Богу й не відмовляючись від присвяти життя релігії.

Сарабаїтами ж Іоанн Касіян називає «монахів-імітаторів» – тих, хто проголошує себе ченцями без того, щоб істинно наслідувати їхній спосіб життя (ed. by Rousseau 2009). Так, вони продовжували жити у власних домівках поодинокі або невеликими групами, не підпорядковувалися старшим монахам, як це прийнято в чернецькій спільноті, і по суті все, що вони робили, було для суспільного визнання їхнього чернецького статусу, а не через непохитну пристрасну віру. Якщо вірити Іонну Кассіану, цей тип монахів з'явився пізніше за два попередніх і був характерним для тих, хто звернувся до чернецтва через «необхідність», примус обставин, а не власне бажання (ed. by Rousseau 2009). Він також із жалем зазначає, що хоч і сарабаїти нечасто трапляються в Єгипті, загалом у його часи (роки життя: 360–435) цей чернецький тип переважає майже скрізь (ed. by Rousseau 2009).

Для нас очевидно є відмінність між ними та анахоретами з ценобітами: сарабаїти «імітують» чернецьке життя, вони не уходять в пустелю, не відмовляються від суспільства чи інших цивілізаційних благ, а радше наділяють себе статусом монахів без підкріплення його діями, фіктивно проголошують себе ченцями. Отже, сарабаїтський варіант чернецтва взагалі не можна назвати пустельницьким і навряд його можна вважати «справжнім» чернецтвом як таким, порівняно з двома попередніми.

Звісно, це не єдиний варіант того, як дослідники класифікують ранніх монахів, але його цілком можна назвати основним, оскільки головні характеристики розділення залишаються.

Наприклад, Дж. Влахос, окрім зазначених категорій, вирізняє лаврову самітницьку систему, що відсилає нас до Лаври як «околиці» або монастирської парафії (Vlachos 2018). Лаври – це спільноти анахоретів, що були поширені за часів

раннього християнства в Єгипті, Палестині, Сирії, Греції та Киренаїки і по суті є псевдо-відлюдницькими (Vlachos 2018).

Започаткуванню лаври як такої ми завдячуємо одному з учнів Антонія – Іларіону, який залучив монахів з Палестини до створення різноманітних «чернецьких колоній», якраз і названих Лаврою. Вона складалася з безлічі автономних келій, котрі символічно об'єднувалися спільним храмом. Як зазначає Дж. Влахос, з роками термін «лавра» став ототожнюватися з «монастирем» і радше використовувався на позначення особливо великих і важливих монастирів (Vlachos 2018). По суті з часом стерлося й розмежування між лаврою та кіновією і обидва цих слова стали синонімічними до «монастиря», тож ми не бачимо значної необхідності включати лавру як окрему категорію до зазначеної класифікації Іоанна Кассіана, зважаючи на її принципову схожість з кіновією та ценобітизмом загалом.

Отже, найбільш узвичаєним вважаємо розділення чернецького життєустрою на такі типи: самітники-відлюдники (анакорети), общинники (ценобіти) (враховуємо водночас кіновію та лавру) та «імітатори», фальшиві монахи (сарабаїти). Таким чином, ми змогли прослідкувати різноманіття в тому, як ченці вибудовували своє життя в новому статусі, чим займалися та які характерні риси вирізняють кожен із зазначених типів. Хоча на початку розвитку чернецтва більшість його представників були анахоретами, в подальшому, разом зі створенням кіновії та лаври, монахи почали радше жити в таких громадах і вже не дуже охоче наворачалися на шлях самітництва, оскільки ценобітизм був більш комфортною та приємною формою життя.

#### *1.4. Жінки в ранньому чернецтві*

Питання щодо місця жінок в ранньому чернецтві залишається проблематичним для сучасних гуманітарних наук. При чому неоднозначним тут є як ставлення до жінок загалом, так і можливість/неможливість бути для жінки монахинєю.

Загалом, для жінки життя в пустелі вважалось особливо небезпечним і складним – для неї самої та її честі, репутації. Але скоріш за все, негативне ставлення до жінок як потенційних монахинь пов'язане не тільки з цим. Нам відомо, що

традиційно жінка не сприймалась як самостійна особистість: для тих же античних Греції та Риму звичним є ставлення до жінки як до власності особи чоловічої статі, спочатку її батька, а потім – чоловіка. Так, християнство вносить свої корективи, даруючи всім пригніченим прошаркам суспільства більшу свободу та суб'єктність, але жінка залишається «під опікою» чоловіка, вона дослухається до чоловіка і враховує інтереси родини, не маючи можливості забрати цю владу над собою без прямого протистояння.

Та й загалом жінок сприймали як фізично та інтелектуально неповноцінних, ущемлених своїми тілами і сексуальністю. Ба більше, вважалося, що жінка в пустелі – постійна спокуса для монахів, якої вони й намагалися позбутись, відмовляючись від матеріального світу (Regnault 2009). Якщо подумати, то це достатньо егоїстична й несправедлива причина, адже жінки в такому разі ніби не заслуговують на «спасіння душі», присвяту себе Богу та релігії й сприймаються не як особистості, а радше перешкоди, що вже частково не збігається з «істинними» християнськими ідеалами. Подібна заява лише зайвий раз демонструє неповагу до жінок та їхніх прагнень і потреб.

Тим не менш, відомо, що групи жінок все ж таки жили в пустелі й боролися з пристрастями, демонами й злом у собі так само, як чоловіки. Власне, цікаво, що паралельно до згаданих думок існувала також ідея того, що стать насправді не має значення, оскільки жінка могла б стати чоловіком, або що гендер – це тимчасова категорія. На практиці це означало те, що в деяких аскетичних групах жінки та чоловіки вільно співіснували, будучи переконаними, що тілесна спокуса не є вагомим аргументом і може бути подолана завдяки духовним досягненням (Dunn 2003). Окрім того, відомі також випадки, коли жінки жили в пустелі, вбираючись у чоловічий одяг, носячи короткі зачіски, маскуючись під чоловіків, приймаючи чоловічі імена (Regnault 2009). Можливим є й те, що монахині насправді не маскували свою особистість, а символічно зрікалися таким чином власної статі й ідентичності заради своєї віри в Бога й бажання спасіння або ж для того, щоб перебувати на одному рівні з чоловіками-монахами. Можливими скоріш за все є обидва варіанти, оскільки наївно покладатися на якусь одну причину.

Незважаючи на проблематичність питання стосовно жіночого чернецтва, вислови монахинь трапляються нам на сторінках “Aprophthegmata Patrum” («Вислови батьків пустелі») – наприклад, Амми («мати») Теодори та Амми Сари, що засвідчує той факт, що заслужена ними повага, захоплення й авторитет переважають чинні гендерні упередження. Досягнувши найвищого рівня аскези й повністю скасувавши, відмовившись від власної фемінності, жінки могли досягнути такого ж статусу, як чоловіки-монахи. Імовірно навіть те, що до них приходили за порадами чоловіки.

Цікаво, що з 350-х рр. до аскетичного життя єгипетських пустельників активно долучалися жінки, що походили з римської аристократії. Як приклад, у 352/3 р. Марцелліна, сестра майбутнього єпископа Амвросія Міланського, була публічно визнана як «діва» («незаймана») церквою і перейшла до аскетичного життя в будинку своєї матері (Dunn 2003). Подібне навернення в лоно аскези вчинила й аристократка Марцелла приблизно в 355 р. після смерті свого чоловіка.

Як ми вже згадували, в якості дружин чи доньок жінки мало досить мало реальної автономії, тому смерть чоловіка чи батька ставала знаменною подією для тих із них, хто мав аскетично-релігійну схильність (Dunn 2003). Іноді жінки виходили заміж у ранньому віці й мали величезну кількість обов’язків й дуже обмежені права, перебуваючи в шлюбі. Наприклад, вони не могли виступати за себе в суді або вільно розпоряджатися своєю власністю. Після смерті чоловіка жінка знову переходила в повне підпорядкування до своєї родини. Тим не менш, деякі вдови знаходили спосіб ухилитися від сімейних зобов’язань, зокрема повторного заміжжя, як це зробила Марцелла, обравши шлях аскези. Відомо, що вдягалась і їла вона скромно, спілкувалася лише зі своєю матір’ю та подібними до себе, бачилася з ченцями та духовниками, що були єдиними чоловіками в її оточенні, але ніколи не перебувала з ними на самоті (Dunn 2003). Подруги Марцелли вели подібний до її спосіб життя після смерті чоловіків: Паула протягом п’яти років жила в аскезі в Римі, після чого виїхала до Єгипту й оселилась у Святій Землі, а Меланія Старша овдовіла в двадцять два роки й, віддавши сина під опіку преторіанського префекта, залишила Рим у 372 р. й направились до Єгипту в пошуках найвидатніших нітрійських аскетів.

Окрім названих та інших вдів, релігійне життя приймало також багато «дів» – молодих неодружених жінок. Такими, зокрема, були доньки Паули – Блесілла, що стала частиною кола Марцелли, та Юлія Євстохія. Коло Марцелли також включало Аселлу, котра за свідченнями Святого Ієроніма пристала в молодому віці до цнотливого життя на вимогу сім'ї. Ймовірно, так само під впливом Марцелли, Ірен, сестра папи Дамаса, присягнула жити в цноті, але померла, не досягнувши двадцяти років (Dunn 2003). Відомо, що вдова-аристократка Леа виступала «матір'ю» для групи незайманих «дів».

Релігійним наставником і вчителем названих Марцелли, Меланії та Паули був Святий Ієронім. Незважаючи на те, що перелічені були освіченими та порівняно вільними після смерті чоловіків жінками, вони все одно відчували потребу в духовному наставництві, а також у вищому рівні освіти для того, щоб мати змогу вивчати Святе Письмо (Dunn 2003). І саме таку допомогу надав їм Ієронім. Окрім Святого Письма, він спонукав їх вивчати «Життя Антонія» й розповідав їм історії про пустельний аскетизм. Між іншим, Ієронім відбув у Єгипет разом із Паулою та Юлією Євстохією в 385 р. після смерті її доньки Блесілли, а на Меланія на цей час вже проживала в пустелі.

Отже, в той період в єгипетській пустелі вже існувала громада Меланії, для котрої Евагрій Понтійський дав спеціальні духовні заповіді – «Вироки монахам» і «Вироки діві». Мудрець закликав Меланію та її послідовників уникати фальшивого гнозису, проявляти стриманість у їжі, питті й словах, досягнути “apatheia” та єднання своїх душ із Богом (Dunn 2003). Громада Ієроніма та Паули жила відокремлено від тої, що знаходилась під опікою Меланії. У хвалебній промові, написаній у зв'язку зі смертю Паули, Ієронім змальовує ідеалізовану картину життя їхньої громади: Євстохія та Паула разом із групою монахинь жили просто, вдягалися скромно, не мали жодної власності й щодня співали одні й ті самі псалми (Dunn 2003). Паула запобігала сварками монахинь, крадіжкам, не дозволяла їм приділяти занадто багато уваги власному вигляду й призначала додаткові пости тим зі своїх підопічних, кого особливо турбували сексуальні бажання. Паула та її донька Євстохія упокорювали себе, виконуючи хатні обов'язки й готуючи просту їжу, якою харчувалися монахині.

Цікаво, що, незважаючи на всі свої схильності та прагнення до аскетичного способу життя, Паула і Меланія так і не змогли дисоціюватися від свого аристократичного походження. Це підтверджує, наприклад, той факт, що в громаді Паули монахині поділялися на три різні групи, відповідно до того соціального статусу, який вони мали в мирському світі, хоч і вдягалися всі однаково (Dunn 2003). Окрім того, і Паула, і Меланія продовжували використовувати своє становище й багатства на підтримку чернецтва: коли Меланія вперше прибула до Єгипту, то багато подорожувала перед тим, як оселитися в пустелі, в процесі роздаючи гроші й підтримуючи різноманітних християнських діячів, монахів і партії, до яких була прихильна, а Паула впродовж життя витратила свої величезні статки на підтримку церков, монастирів і благодійності, через що після її смерті в 404 р. громада Ієроніма стикнулася зі значними фінансовими труднощами (Dunn 2003). В цьому контексті Паула і Меланія врешті-решт більше нагадували меценатів, ідейних натхненників, певним чином навіть лідерів жіночого чернецького руху, аніж монахинь у строгому розумінні цього слова. Навіть після переїзду в пустелю вони не втратили свій авторитет, не роздали за один раз усі свої багатства, як ми це чули, наприклад, у випадку Антонія, а продовжували розпоряджатися своїм соціальним і матеріальним капіталом.

Отже, зрозумілим є те, що коли ми говоримо про жінок у ранньому чернецтві, то стикаємося з численними відмінностями від його оригінального, «чоловічого» варіанту. Багато в чому це пов'язано з розбіжностями в соціальному положенні між чоловіками та жінками, різним ставленням до обох статей, різними правами та можливостями. Тим не менш, жіноче й чоловіче чернецтво об'єднує пристрасна віра в Бога, прагнення до спасіння душі, а також подеколи бажання втекти від соціальних зобов'язань чи очікувань. Зауважимо, що жіноче раннє чернецтво – це окрема, варта уваги й ширшого дослідження тема, яку, однак, ми вимушені зачепити побіжно, оскільки вона не стосується напряду нашого основного зацікавлення в цій роботі.

У першому розділі нами було розглянуто такі теми, як причина появи чернецтва, його найвідоміші постаті, різні види й проблема жіночого чернецтва. Ми виявили, що причин для появи чернецтва могло бути безліч – від пристрасного релігійного натхнення до економічної кризи і як наслідку втечі від непосильних податків. Це також могла бути відповідь на заклики з Євангелія, спосіб пошуку істини через самоізоляцію й відмову від земних благ або ж нова своєрідна форма мучеництва тощо. Окрім цього, ми схематично змалювали портрети найбільш відомих фігур раннього чернецтва (Антонія, Пахомія, Амуна й Макарія Єгипетського), коротко описали їхній життєвий шлях і релігійну діяльність. Нами було досліджено й ряд жіночих персоналій раннього чернецтва – Мерцелли, Паули, Меланії тощо, а також розкрито загальну проблематику жіночого чернецтва у зв'язку з їхнім статусом і положенням в соціальній ієрархії. Важливою для нас була й класифікація монахів за типом їхнього життєстрою. Ми виявили, що ченці могли поділятися на декілька різних видів: анахорети, ценобіти й сарабаїти. Перші були самітниками, другі – жили спільно, а третіх радше можна назвати імітаторами, ніж справжніми монахами. Таким чином, ми зачепили ті теми, які вважали основними для ознайомлення з феноменом раннього пустельницького чернецтва.

## РОЗДІЛ 2

### КОНЦЕПЦІЯ “APATHEIA” В ЧЕРНЕЦЬКИХ ПУСТЕЛЬНИЦЬКИХ ТЕОРІЯХ, ВЧЕННЯХ, ДОКТРИНАХ І ПРАКТИКАХ IV СТ.

Метою цього розділу є дослідити концепцію “apatheia” в ключових вченнях, пов’язаних з пустельницьким чернецтвом, при цьому беручи до уваги його витоків з філософії стоїцизму. Ми зробимо спробу прослідкувати розвиток цього поняття від стоїцизму до Іоанна Касіяна, а також виокремити основні практичні засоби досягнення цього стану, тобто те, як і завдяки чому “apatheia” виникла й затримувалась у свідомості ченців.

#### *2.1. Передісторія: концепція “apatheia” у філософській традиції стоїцизму*

Важливим для нашого розуміння поняття “apatheia” в чернецьких пустельницьких вченнях, теоріях, практиках і доктринах IV ст. є дослідження його витоків, передісторії, а тому спочатку зосередимось на сприйнятті цього терміну в грецькому стоїцизмі. Так, у сучасному світі не рідкістю є прирівнення “apatheia” до англійського слова “apathy” або ж українського «апатія», хоча насправді нинішнє використання цих слів досить далеке від того, як розуміли “apatheia”, наприклад, у тому ж стоїцизмі, а пізніше й чернецтві, християнстві. Для нас, людей постмодерну й навіть метамодерну, апатія – це специфічний стан психіки, для якого характерна повна байдужість, відсутність інтересу та мотивації до будь-чого. Тобто, якщо спробувати узагальнити, апатія передбачає абсолютну відсутність емоцій і проявів розумової «жвавості», енергії тощо. Власне, це сучасна етимологічна деформація слова “apatheia”, але початково воно мало дещо інше значення, з чим і спробуємо розібратись.

У філософії стоїцизму “apatheia” зовсім не означає стан повної беземоційності чи відсутності зацікавленості в будь-чому, а радше позначає позицію духовного спокою або ж навіть благополуччя людської душі, в якій надмірні та негативні емоції (як-от хіть, ненажерливість, заздрість, зневага, любов до себе й гординя) замінюються більш розумними, врівноваженими – наприклад, любов’ю та смиренністю (Nguyen, 2018). Отже, “apatheia” не має на увазі «емоційну порожнечу», вона передбачає

контрольовану ситуацію, в якій є місце лише для «правильних», «здорових» емоцій, котрі не спричиняють деструкцію та не є ірраціональними. За стоїчними уявленнями, справжній мудрець, людина, що досягла повного блаженства, себто “apatheia”, – це та, котра змогла підкорити всі свої пристрасті й здатна вибирати й діяти відповідно до своєї природи, на противагу особі, чия душа повністю підкорена ірраціональними й деструктивними бажаннями, через що її воля не має можливості приймати рішення та діяти згідно зі своїм природним станом (Nguyen, 2018).

Певним чином ми спростовуємо міф про те, що стоїцизм бере за свій ідеал абсолютно непохитного, беземоційного мудреця й загалом заперечує право на будь-які емоції та почуття. Навпаки, як зауважує С. М. Рубарт, емоції є центральним аспектом стоїчної філософії, а ідея цього самого безсердечного, бездушного мудреця є результатом неправильного прочитання основних текстів і хибного трактування ключових термінів і концептів даного вчення (Rubarth, 2002).

Зауважимо, що визначальним для стоїцизму є розуміння емоцій не просто як психологічних реакцій на зовнішні події та речі, а як розумового сприйняття і суджень про них, тобто присутня певна раціоналізація емоцій. Справа в тому, що зовнішні речі, як-от матеріальна власність, життєві умови, стан здоров'я чи професія, – це вже визначені фактори життя людини. Вони є зовнішніми по відношенню до нас, оскільки трапляються з нами часто незалежно від нашого бажання й ми можемо мати, а можемо і не мати над ними контроль. Водночас наше сприйняття та судження щодо цих зовнішніх факторів є внутрішніми стосовно нас, оскільки ми маємо можливість споглядати їх і формувати здорове бачення, здорову думку щодо них (Nguyen, 2018). У стоїчній філософії вважається, що зовнішні життєві обставини є змінними й не належать до сутнісної природи морального буття людини. Вони не визначають нашу добродішність чи гідність. Натомість саме наші судження, установки та ставлення до цих обставин формують те, ким ми є насправді. Внутрішні риси характеру, а не зовнішнє середовище визначають наші емоційні реакції, які, в свою чергу, впливають на наші вибори й дії. Таким чином, вибір і дія є виразом внутрішнього стану, а не відповіддю на зовнішні події. У цьому сенсі справжнє щастя – це гармонія з розумом і добродішністю, а не результат випадкових зовнішніх благ. Щасливою є та

людина, яка зберігає внутрішню рівновагу, чинячи відповідно до природи й розуму, незалежно від життєвих обставин.

Відповідно до такого сприйняття, стоїки поділяли емоції на дві категорії: умовно «хороші» та «погані». «Хороші» емоції – це організовані, «здорові», «правильні», такі, що відповідають розуму, а «погані» – невпорядковані, «хворі», «неправильні», такі, що навпаки, спотворюють розум (Nguyen, 2018). Грецьким терміном, використовуваним на позначення останніх, є “pathe”, що перекладається як «пристрасть», а тому “apatheia” буквально означає «безпристрасність», «незворушність», себто внутрішня свобода саме від пристрастей, «хворих» і невпорядкованих емоцій. Але важливо також не впадати в ототожнення “pathe” з нашим розумінням слова «пристрасть» як якогось сильного почуття стосовно чогось чи когось, оскільки “pathe” стосується саме надмірних емоцій, що виходять за межі розумного судження, тобто мають все-таки більш негативну конотацію.

Стоїки загалом виділяють чотири основні «пристрасті», “pathe”, а саме – страждання, задоволення, страх і бажання. Об’єднує їх те, що всі вони, знову ж таки, виникають з певного судження розуму про ситуацію, але звернемося до кожної з них окремо. Так, страждання передбачає переконання в тому, що відбувається щось погане й тому належить відчувати внутрішнє стискання або звуження (Nguyen, 2018). Протилежне до страждання – задоволення, яке є відчуттям чогось хорошого поруч, через що варто відчувати, навпаки, розширення. Далі йде страх як судження про якесь зло поруч, яке треба уникати, і бажання – передчуття чогось доброго, до чого слід прагнути.

Ці чотири основні пристрасті, за стоїчною традицією, розгалужуються на чотири підпристрасті, підвиди – конкретні емоційні стани, що виявляють їх у повсякденному житті. Страждання проявляється у таких формах, як гнів, озлобленість, сексуальна розбещеність, а також надмірна прив’язаність до влади, багатства та слави. Задоволення, здавалося б позитивне, може набувати деформованих форм, як-от зловтіха чи егоїстичне самозаспокоєння на тлі чужих невдач. Страх постає як втрата мужності та впевненості, що виявляється в

нерішучості, душевних стражданнях, соромі, паніці, тривозі й паралізуючому жаху. Бажання виникає з нестримного прагнення до задоволення та незадоволених потреб, і виливається у заздрість, образу, розчарування, душевний біль і відчай. Для стоїків принципово важливо, що всі ці пристрасті – неприродні, спотворені стани душі, що виникають із невігластва, хибних суджень і нестачі внутрішньої дисципліни (Nguyen, 2018). Вони не є неминучими чи природженими, а є наслідками неправильної інтерпретації реальності. Саме тому завдання філософа й духовного практиканта полягає у викоріненні цих пристрастей шляхом трансформації мислення: замінити викривлене сприйняття світу розумним, добродішним і відповідним до природи ставленням.

Отже, метою духовної практики в стоїцизмі є не придушення емоцій, а трансформація деструктивних, невпорядкованих афектів у гармонійні, добродішні почуття, що підтримують внутрішню рівновагу та моральне зростання (Nguyen, 2018). Власне, така зміна можлива завдяки освітньо-аскетичному процесу, який передбачає постійне вдосконалення розуму, уваги та внутрішнього спостереження. У його основі лежить формування правильних суджень і ментального ставлення до подій зовнішнього світу: людина вчиться відокремлювати те, що підвладне її волі, від того, що є поза її контролем. У результаті емоційне життя не знищується, а ніби перетворюється на віддзеркалення глибшого духовного порядку, де реакція вже не зумовлена пристрастями, а витікає з внутрішньої мудрості й добродішності.

Власне, в стоїцизмі “*apatheia*” сприймається як внутрішня свобода від згубних пристрастей, котра виникає з того, що людина насправді може контролювати лише себе й свої судження. Відповідно, це також і результат прийняття світу таким, яким він є, без намагання змінити те, що перебуває поза владою індивіда.

## 2.2. Концепція “*apatheia*” в чернецькому пустельницькому філософсько-богословському вченні Евагрія Понтійського

Монахи-пустельники певним чином продовжили стоїчну традицію розуміння “*apatheia*”, але водночас і деформували її під власні сподівання й потреби. Власне, якщо звертатись до узагальнень, то головним ідеологом і творцем даного поняття вже

в пустельницькому чернецтві та християнстві загалом став Евагрій Понтійський, відомий своїми філософсько-богословськими працями, серед яких – “Praktikos”, “Kephalaia Gnostica” і “De Oratione”. Його називають одним із найвпливовіших отців пустельницького чернецтва, а також зауважують, що його вчення зазнало значного впливу стоїцизму та неоплатонізму й поєднує в собі глибоку духовну практику, богословську антропологію та контемплативну містику.

Отже, Евагрій Понтійський розробив власну концепцію “apatheia” на основі тієї, що ми вже її дослідили. Загальна суть залишається схожою: це все ще стан повної свободи від пристрастей, але якщо для стоїцизму “apatheia” – можна сказати, кінцева мета, цінна сама по собі як виразник найвищого щастя, то для Евагрія Понтійського досягнення цього стану – лише передумова для більш високих цілей, запорука їхнього виконання. Окрім того, у стоїцизмі та християнському аскетизмі дещо по-різному розставлені акценти: перший бачить “apatheia” як внутрішню незворушність, безпристрасність, панування розуму над емоціями, а другий – як духовну чистоту, сердечний спокій і свободу від духовних пристрастей, що наближає людину до Бога.

Власне, у вченні Евагрія Понтійського дане поняття досить тісно переплетене з іншими специфічними термінами, які у своїй взаємопроникній сукупності складають цілісну філософську систему.

Перш за все, він визначає “apatheia” як боротьбу з такими пристрастями, які він називає “logismoi”, що означає вісім базових спокусливих думок, на противагу стоїчному “pathe”. Вочевидь, Евагрій Понтійський був першим, хто так чітко класифікував і описав ці вісім основних злих думок – ненажерливість, хіть, жадібність, гнів, смуток, марнославство і гордия, а також їхні взаємозв’язки, завдяки чому створив основу для майбутнього виділення західною церквою семи смертних гріхів (Nguyen, 2018).

Подібне бачення пов’язано з тим, що в контексті ранньохристиянського пустельного аскетизму такі поняття, як «чистота серця», «підкування про розум» та «єдність розуму», позначають не лише контроль над вчинками, а й глибоку внутрішню відповідальність за реакцію на думки, що виникають у людині спонтанно

й поза її свідомим наміром. У звичайному, світському житті може бути достатньо просто не діяти відповідно до шкідливих намірів або поривів. Проте в аскетичній традиції, зокрема у розумінні Евагрія Понтійського, істинна мета полягає у трансформації самого серця – у створенні внутрішньої єдності, яка зростає завдяки постійному спостереженню, дисципліні й молитві (Linge, 2014). Це означає розширення меж особистої волі, яка поступово охоплює навіть найглибші шари душі, включно з бажаннями, спокусами та емоційними реакціями, що раніше здавались непрозорими й некерованими. Аскетичне життя, отже, веде не до стримування, а до перетворення внутрішньої людини на рівні її джерельних імпульсів.

У Евагрія Понтійського зустрічаємо також цікавий метод подолання цих самих «логізмів», “logismoi”. Так, він пропонує своїм учням розвинути специфічний відсторонений, інтроспективний самоаналіз, який він називає розпізнаванням (diakrisis) або ж внутрішньою пильністю (napsis), метою яких є власне розпізнавання спокус і послаблення їхнього впливу за рахунок аналітичного розуміння того, що з людиною відбувається (Linge, 2014). Отже, Евагрій Понтійський фокусується на розвитку рефлексивного способу усвідомлення, який має за основні характеристики відчуженість і спостереження. Безпристрасне спостереження за власними думками дає людині змогу зберігати внутрішній спокій і зосередженість, не дозволяючи пристрастям активізуватися, й надає можливість уникати втягування у потік мимовільних розумових образів. Аскет, який наполегливо розвиває дар розрізнення, розпізнавання, вчиться нейтралізувати емоційну силу своїх думок, позбавляючи їх влади над собою. Таким чином він поступово позбавляє демонічні спокуси їхньої сили впливу й здобуває дедалі більшу свободу від внутрішньої боротьби.

Зауважимо, що розпізнавання (diakrisis) становить ядро аскетичного філософсько-богословського вчення Евагрія Понтійського. У процесі вдосконалення цієї навички вплив пристрастей поступово слабшає, і розум здобуває все більшу стійкість, ясність і уважність. Таким чином, розпізнавання стає шляхом до “apatheia” – стану безпристрасної внутрішньої рівноваги, як ми вже неодноразово зазначили. Те, що спершу функціонує як метод або духовна техніка самоспостереження, з часом

перетворюється на сталість буття – “katastasis”, ситуацію, в якій аскет зберігає незворушність і духовну пильність за будь-яких умов, навіть у снах, котрі зазвичай сприймаються як стан, коли людина перебуває поза межами свідомого контролю (Linge, 2014). Це, отже, свідчить про глибоке внутрішнє упорядкування, досягнуте через наполегливу аскезу.

Відзначимо й те, що хоч розпізнавання і вважається, згідно з Євагрієм Понтійським, головним методом подолання “logismoi” й досягнення “apatheia”, все ж не є єдиним. Зокрема, монах також пропонує загалом вести помірковане й аскетичне життя, бути терплячим, молитися, займатися духовними читаннями: «Читання, чування й молитва – ось що дарує стійкість блукаючому розуму. Голод, праця та усамітнення – засоби, що гасять полум'я бажання. Каламутний гнів втихомирюється через спів псалмів, терпіння та милосердя. Однак усі ці практики мають здійснюватися в належній мірі й у відповідний час, бо те, що звершується невчасно або надмірно, не має тривалості. А нетривале, зазвичай, приносить більше шкоди, ніж користі» (Ponticus 2009, 20). Отже, аскетичний спосіб життя ніби підтримує душу в рівновазі, забезпечує їй спокій і стійкість, а “diakrisis” – це вже головний рушій і засіб для досягнення стану безпристрасності, “apatheia”.

Якщо ж говорити про “apatheia” у вченні Євагрія Понтійського як таку, то для нього це, перш за все, здатність сприймати речі такими, якими вони є насправді, а не лише через призму того, як вони впливають на нас, сприяючи або заважаючи нашим бажанням і прагненням (Linge, 2014). Власне, у вченні Євагрія Понтійського найвищий ступінь “apatheia” постає саме як поглиблений стан просвітленого усвідомлення – ясності розуму, вільного від емоційної «збудливості» та схильності сприймати дійсність лише з точки зору особистої вигоди чи шкоди. Це глибоке звільнення від внутрішніх викривлень і відволікань, що дозволяє розумові функціонувати цілісно та зосереджено. Для Євагрія Понтійського “apatheia” – не завершення духовного шляху, а вихідна точка, фундамент, без якого неможливі вищі форми думки, молитви й богоспоглядання (Linge, 2014). Саме тому аскетичне життя, яке виховує душу в “apatheia”, розглядається не як мета, а як вхід у споглядальну дійсність. Лише коли розум укріплений і стабілізований “apatheia”, він може

піднятися понад чуттєвим світом – до споглядання першотворіння, а згодом – до безобразної молитви, у якій душа торкається Святої Трійці, що перевищує будь-яку форму або образ. У цьому сенсі досконала “apatheia” постає як перевернення ірраціональних складових душі, усунення їхнього впливу для досягнення чистої присутності перед Богом.

Окрім того, цікаво, що для Евагрія Понтійського “apatheia” веде до істинної любові (agape), тобто безкорисливої та спрямованої на благо іншого (Linge, 2014). Для нього мета аскетичної дисципліни – не втеча від світу, а вихід за межі егоцентризму, який заважає бачити інших. Так, “apatheia” очищує бачення, дозволяючи людині радіти добру ближнього як власному, і в такий спосіб розкривається глибший зв’язок зі світом, собою і Богом, що веде до чистої молитви та розрізнення між тлінним незнанням і невіглаством, яке ніколи не зникає повністю.

Отже, в аскетичній традиції Евагрія Понтійського “apatheia” постає як стан духовної свободи, в якому душа звільнена від пристрастей, що затемнюють розум і заважають єднанню з Богом. Така ситуація є результатом внутрішньої боротьби, уважного спостереження за думками (logismoi) та розрізнення їхньої природи (diakrisis), що веде до поступового очищення серця. “Apatheia” для Евагрія Понтійського – це не мета, а умова справжньої любові (agape), споглядання та безмовної молитви. І саме в цьому стані людина може по-справжньому бути відкритою до Бога, до іншого і до істини, перевершуючи обмежену перспективу власного «я».

### *2.3. Концепція “apatheia” в філософсько-богословському вченні Іоанна Касіяна*

Досить цікавий варіант інтерпретації “apatheia” пропонує своїм читачам і послідовникам Іоанн Касіян – учень і послідовник Евагрія Понтійського. У його трактуванні “apatheia” як феномен набуває дещо нового звучання, що пов’язане з прирівненням даного поняття до «сердечної чистоти».

Власне, якщо казати загалом, то концепція “apatheia” в аскетичному вченні Іоанна Касіяна – це стан внутрішнього миру, свободи від пристрастей та цілісності

душі, що є основою для чистої молитви й поступу в християнському духовному житті. Водночас із тим, Іоанн Касіян, на відміну від Евагрія Понтійського, адаптує термін до латинської християнської традиції, уникаючи потенційних натяків на стоїчну байдужість.

Отже, у його вченні “apatheia” постає як стан глибокої духовної чистоти та внутрішньої впорядкованості, що лежить в основі християнського аскетичного життя. На відміну від стоїків, котрі прагнули до раціонального приглушення афектів, він наполягає на тому, що “apatheia” – це насправді очищення емоцій та впорядкування їх відповідно до волі Божої. У цьому стані душа вже не керується поривами пристрастей, а здатна на щиру, жертвовну любов (*caritas*) до Бога й ближнього (Stewart 1998). Така людина не байдужа, а навпаки, глибше співпереживає іншим, адже її серце вже не затемнене самолюбством і страхом. Як підкреслює Касіян, лише у стані “apatheia” можливе справжнє богоспоглядання, оскільки душа вільна від внутрішніх збурень і може звернутись до Бога в повноті миру й уваги. Таким чином, “apatheia” у Іоанна Касіяна – це передумова для чистої любові, молитви й цілісного християнського буття, а не синонім безчуттєвості, що ми вже багаторазово оскаржили й заперечили у своїй роботі. Тобто його підхід багато в чому нагадує нам той, що був характерний його вчителю Евагрію Понтійському, але з дещо іншими термінами й акцентами.

Окреслимо також практичний шлях досягнення “apatheia” згідно з Іоанном Касіяном. У його духовному вченні шлях до “apatheia”, тобто до внутрішньої свободи від пристрастей, постає як поетапний процес аскетичного очищення, що поєднує дисципліну тіла, контроль над думками та постійну молитву. Цей шлях не є абстрактним і не обмежується лише богословськими роздумами: так, Іоанн Касіян пропонує детально прописану практику, вкорінену в досвіді східного чернецтва, особливо в традиції єгипетських пустельників, таких як авва Мойсей чи авва Серін.

Центральним етапом цього шляху є усвідомлення і викорінення восьми головних пристрастей, які Іоанн Касіян, слідом за Евагрієм Понтійським, перелічує наступним чином: обжерливість (*gula*), хіть (*luxuria*), скупість (*avaritia*), гнів (*ira*),

смуток (*tristitia*), зневіра (*acedia*), марнославство (*vana gloria*) та гординя (*superbia*) (Nguyen, 2018). Важливо, що ці «духи» розглядаються не лише як моральні вади, а і як внутрішні сили, що впливають на думки, волю й поведінку людини. Власне, одним із головних інструментів боротьби з пристрастями вважається пильність, або ж внутрішня увага, та розрізнення (*discretio*) – чеснота, яку він вважає «матір'ю і охоронницею всіх чеснот», в чому також прослідковуємо впливи вчителя Іоанна Касіяна. Отже, монах має спостерігати за своїми думками, розпізнавати їхнє походження (від Бога, демонів чи власного еґо) й не дозволяти деструктивним образам вкорінитися в серці. Такий безперервний нагляд над свідомістю є основою для стабільного духовного поступу. Окрім того, Іоанн Касіян особливо наголошує на безперервній молитві (*oratio continua*) як засобі очищення розуму, оскільки в стані напруженої духовної боротьби молитва є не лише проханням, а й зосередженим внутрішнім станом, що поступово приводить до спокою й цілісності (Stewart 1998). Особливу роль відіграє коротка молитва, яку монах повторює постійно (наприклад, «Боже, прийди мені на допомогу»), виступаючи певною мірою навіть духовною «зброєю» проти зловісних думок. Згідно з Іоанном Касіяном, шлях до “*apatheia*” включає також фізичну дисципліну: помірність у їжі, тілесну працю, режим сну, стриманість у спілкуванні. Мислитель чітко підкреслює, що душевні пристрасті тісно пов'язані з тілесними практиками, а тому тілесна аскеза не менш важлива за духовну боротьбу, оскільки створює передумови для спокою розуму й молитви (Nguyen, 2018). Але важливим є те, що всі ці практики мають здійснюватися не з гордині чи духовного перфекціонізму, а з глибоким смиренням. Для Іоанна Касіяна “*apatheia*” досяжна лише для того, хто покладається на Божу благодать, визнає власну слабкість і живе в послуху, як зовнішньому (до наставника), так і внутрішньому (до волі Божої). Таким чином, ми можемо зрозуміти, що практичний шлях до “*apatheia*” в трактуванні Іоанна Касіяна складає цілісну дисципліну життя, спрямовану на очищення думок, помірність у діях і пильне внутрішнє розрізнення. Ця духовна путь веде до стану абсолютної сердечної чистоти, в якому душа звільняється від пристрастей, але здатна до любові, молитви й божественного споглядання.

Нами вже було згадано орієнтованість Іоанна Касіяна на латинську християнську традицію й адаптацію самого терміну “apatheia” під нього, тож розберімося в цьому аспекті досліджуваного вчення. Власне, він навмисно адаптує концепцію “apatheia” таким чином, щоб вона була прийнятною та зрозумілою в латинсько-християнському контексті. Іоанн Касіян уникає буквалістичного відтворення терміна, аби не викликати підозри щодо стоїчного чи орігеністського впливу, який у Західній церкві часто сприймався з пересторогою. Замість того, щоб говорити про «безпристрасність», мислитель частіше використовує термін «чистота серця» (*puritas cordis*). Але це не лише переклад чи адаптація, а глибоке переосмислення, яке дозволяє вписати східну містико-аскетичну спадщину в рамки латинського християнського досвіду, у результаті якого “apatheia” перестає бути виключно технічним терміном, що означає відстороненість від емоцій, і стає етично-антропологічною категорією, яка описує внутрішню трансформацію особистості на шляху до Бога.

У Іоанна Касіяна “*puritas cordis*” є підсумком і водночас метою всієї аскетичної дисципліни. Це стан, у якому серце звільнене від пристрастей – не лише від зовнішніх дій, але й від внутрішніх потягів, які затьмарюють сприйняття Бога, ближнього та себе. Але прикметно те, що така чистота не є психологічною нейтральністю чи безпристрасною байдужістю, а відкритістю до істини та здатністю до любові. У цьому контексті “apatheia” стає умовою для чистого переживання емоцій, не затьмарених самолюбством, гнівом або страхом (Stewart 1998).

Власне, одним із найважливіших моментів є те, що для Іоанна Касіяна “*puritas cordis*” – це передумова істинної християнської любові. Він неодноразово повторює, що лише той, хто очистив серце від внутрішнього конфлікту та пристрастей, здатен радіти добру іншого, як своєму власному, та бачити в кожній людині брата (Stewart 1998). У цьому сенсі “*puritas cordis*” – це вхід у глибше спілкування з іншими через зцілену й упорядковану внутрішню природу.

Відзначимо, що статочна мета очищення серця, за Іоанном Касіяном, – це богоспоглядання (*contemplatio*). Він вважає, що душа, яка досягла “*puritas cordis*”,

здатна до споглядання Бога не через чуттєві форми чи абстрактні уявлення, а через безпосередню присутність у молитві (Stewart 1998). У цьому стані розум стає «простим», очищеним від образів, і тим самим – сприйнятливим до Божої дії. Чистота серця, таким чином, стає водночас і кінцевою метою, і передумовою богоспілкування.

Отже, можемо стверджувати, що концепція “apatheia” Іоанна Касіяна, репрезентована як “puritas cordis”, набуває етичного, містичного й антропологічного значення. Вона описує не просто відсутність пристрастей, а цілісність людської особистості, вільної від внутрішньої роздвоєності, здатної до любові, молитви й пізнання Бога. Завдяки цій адаптації грецьке поняття “apatheia” органічно входить у латинську богословську мову як внутрішньо пережите християнське поняття духовної досконалості.

#### 2.4. *Досягнення “apatheia” на практиці*

Отже, попередньо нами було описано динаміку сприйняття поняття “apatheia” від стоїків до Іоанна Касіяна, відмінності й особливості цих підходів. У попередніх частинах розділу ми дослідили радше теоретичну складову поставленої теми й проблематики. Тепер же спробуємо певним чином підсумувати все вищесказане й виокремити конкретні практичні етапи досягнення “apatheia”.

Перш за все, шлях досягнення цього стану включає боротьбу з пристрастями, що є очевидним враховуючи саме тлумачення слова “apatheia” як «безпристрасність». Відповідно, перший і базовий етап в усіх зазначених нами вченнях – усвідомлення внутрішніх спокусливих думок і схильностей, які ведуть до пристрасних станів. Так, Евагрій Понтійський називає ці пристрасні стани “logismoi” й має на увазі мисленні образи або думки, які проникають у душу та породжують пристрасть, якщо їх не зупинити (Nguyen, 2018). Іоанн Касіян, перекладаючи та адаптуючи цей підхід для латинської традиції, у свою чергу говорить про spiritus vitiosi – «злі духи» або сили, що збурюють душу й порушують внутрішній мир. Він також виділяє вісім базових пристрастей у подібному до того, що пропонує його попередник, порядку. Власне, Евагрій Понтійський створив п’ятиетапну модель руху помислу до гріха, що складається з таких пунктів: натяк (sugessio), під час якого думка з’являється як образ;

поєднання (*coniunctio*), що розуміється як момент, коли душа зупиняється на думці; схвалення (*assensus*), тобто визнання думки як прийнятної; полонення (*captivitas*) – мить, у яку думка стає пристрастю; гріх (*peccatum*), що є вже внутрішнім рішенням і дією (Тобон 2010). Отже, боротьба з пристрастю повинна починатись на рівні саме думки, оскільки там вона й виникає, і чим раніше душа виявить “*logismoï*”, тим легше її нейтралізувати.

Власне, у християнській аскетичній традиції, зокрема у вченнях Евагрія Понтійського та Іоанна Касіяна, боротьба з пристрастями не є справою, умовно кажучи, «волі в ізоляції», вона спирається на цілісний набір духовних і практичних засобів. Ці засоби, або ж «зброя» проти пристрастей, слугують для очищення серця, стабілізації розуму та поступового досягнення стану “*apatheia*” – внутрішньої свободи від афективних потрясінь. Важливо те, що їхнє застосування вимагає постійної уваги, дисципліни та глибокої самосвідомості, що формується в контексті молитви, духовного керівництва та тілесної стриманості.

Першим і найфундаментальнішим засобом є духовна пильність (“*nepsis*” у грецькій, “*vigilantia*” у латинській традиції), яка означає безперервне спостереження за рухами думок, намірів і внутрішніх реакцій (Linge, 2014). Вона дає змогу виявляти пристрасті помисли на ранньому етапі та не вступати з ними в діалог. Власне, пильність підтримується і загострюється через постійне молитовне звернення до Бога, яке в аскетичній практиці набуває форми короткої молитви, здебільшого однієї фрази, наприклад, «Господи, помилуй» або «Боже, прийди мені на допомогу», що безперервно повторюється. Така молитва стає не лише актом звернення, а засобом очищення розуму та «розпорошення» збурених образів.

Ще одним важливим елементом є аскетична заміна пристрасті відповідною чеснотою. Так, Евагрій Понтійський та Іоанн Касіян розробляють систему, в якій кожній пристрасті протиставляється конкретна чеснота, як-от обжерливості – помірність, гніву – лагідність, скупості – щедрість, смутку – надія тощо. Цінність цього підходу полягає не лише в тому, що він нейтралізує деструктивні тенденції, а й у тому, що поступово формує духовно впорядковану структуру особистості.

Додатковим і незамінним засобом є відвертість перед духовним отцем, тобто практика відкритого викриття помислів, яка запобігає прихованій діяльності пристрастей. Сповідь думок – це не просто релігійна формальність, а навіть терапевтична дія, що виводить зміст із темряви несвідомого на світло спільного розпізнавання.

Нарешті, тілесна дисципліна, що включає в себе піст, режим, фізичну працю, стриманість у сні та спілкуванні, розглядається як необхідна умова зосередженості й свободи душі (Linge, 2014). Тіло не є злом, але його афекти мають бути гармонізовані через дисципліноване життя, яке відкриває шлях до внутрішнього спокою.

Отже, боротьба з пристрастями у християнському аскетизмі – це не акт пригнічення, а процес духовного очищення, який реалізується через пильність, молитву, чесноти, сповідь і тілесну стриманість. Цей комплексний шлях дає змогу не лише нейтралізувати руйнівні імпульси, але й відкрити душу для любові, споглядання і богоспілкування.

Окрім того, важливим аспектом в досягненні “*apatheia*” є смиренність (*humilitas*) і покірність (*oboedientia*). Власне, на відміну від морального самовдосконалення, що ґрунтується на автономному зусиллі, пустельницьке чернецтво і християнський аскетизм загалом підкреслює необхідність виходу за межі егоцентричної замкненості, що стає можливо лише завдяки глибокому смиренню й послуху як іншим, так і Богові.

Наприклад, смирення у Іоанна Касіяна – це насамперед визнання власної крихкості, слабкості та радикальної залежності від Бога. Такий стан не є психологічною заниженістю чи почуттям провини, а радше антропологічною правдою про створену істоту, яка потребує благодаті. Смирення діє як протипага до гордині (*superbia*), що вважається джерелом усіх інших пристрастей. Це чеснота, що розкривається поступово, через випробування, падіння, терпіння й досвід безсилля. Крім того, вона також виражається через практику самоприниження, яка викриває сховані форми самозвеличення, включно з духовною пихою.

Послух, у свою чергу, постає як внутрішня відкритість до трансформації через іншого. Для Іоанна Касіяна послух – це шлях виходу з самовладдя, завдяки якому

людина навчається слухати не лише голос наставника, а й волю Божу. Через нього особа вчиться відмовлятися від домінування власної волі, однієї з ключових причин пристрастей. Цей акт «деконцентрації» власного «я» створює простір для дії благодаті, яка не може діяти в душі, замкненій у собі (Stewart 1998).

В аскетичному контексті смирення та послух взаємопов'язані, оскільки смирення унеможливорює спротив духовному керівництву, а послух формує смирення як стан серця. Разом ці чесноти створюють внутрішню відкритість, у якій стає можливою боротьба з найглибшими пристрастями – такими, як марнославство, гнів, осуд, роздратування, зневіра. Більше того, без смирення навіть «успіх» у подоланні зовнішніх гріхів може породити нові, тонші форми духовної гордині, що, за Євагрієм Понтійським та Іоанном Касіяном, ще небезпечніші.

Таким чином, виходить, що смирення та послух – це не лише методи аскетичної дисципліни, а ключові умови для досягнення “apatheia”, адже саме вони дозволяють людині зруйнувати механізми внутрішньої пристрасності, які живляться самовладдям, і підготувати душу до безпристрасного миру, любові та богоспоглядання.

Зауважимо й те, що в обох вченнях, досягнення “apatheia” розглядається як тривалий і поступовий процес. Аскет не може отримати миттєве просвітлення або за допомогою якось окремого ритуалу одразу досягти “apatheia”, оскільки це завжди передбачає кропітку щоденну працю, стабільне утвердження людини в духовній дисципліні, самостереженні й молитві тощо. Якщо на початкових етапах боротьби з “logismoi” чи “spiritus vitiosi” аскет ще переживає напруження, коливання та зворотні падіння, то з часом набувається внутрішня сталість, яку Євагрій Понтійський називає “katastasis”, тобто стан спокою, неколиваності й цілісності розуму.

У цьому стані розум і серце аскета вже не реагують імпульсивно на зовнішні чи внутрішні подразники: думки можуть виникати, але більше не викликають афективного збурення, бо суб'єкт навчився розрізняти їхню природу і не ототожнювати себе з ними. Внутрішнє життя більше не визначається спонтанними емоційними реакціями, а керується розсудливістю, молитвою та лагідною пильністю.

Це не означає цілковиту відсутність переживань, але свідчить про їхню гармонізованість та підпорядкованість духовному розумінню.

Стан “apatheia” розпізнається також через зміну сприйняття іншого. Так, аскет, який досягає внутрішнього миру, починає сприймати ближнього не крізь призму страху, змагання чи осуду, а з глибоким співчуттям, лагідністю та любов’ю. Така людина «вважає себе єдиною з усіма», як зазначає Касіян, бо вже не відчуває потреби відмежовуватися чи самостверджуватися через відсторонення (Stewart 1998). Це свідчить про те, що “apatheia” – не лише внутрішній стан спокою, але також етичне перетворення ставлення до інших.

Особливим показником утвердження в “apatheia” є також якість молитви. Згідно з Евагрієм Понтійським, лише той, хто досяг цього стану, здатний до чистої молитви (*proseuchē kathara*), тобто такої, що звершується без образів, страхів, емоційних коливань чи прагнення зовнішнього результату. У ньому молитва вже не є зусиллям, а вільним потоком свідомої присутності перед Богом. Таким чином, “apatheia” відкриває шлях до “theoria” споглядання, де Бог пізнається не раціонально, а в тиші серця, що перебуває у мирі.

Поступове утвердження в “apatheia” також виявляється у здатності зберігати спокій за будь-яких обставин, включно з тими, що традиційно вважаються «поза контролем» – наприклад, сновидіннями. Евагрій Понтійський наголошує на тому, що досконалий аскет навіть у сні не відчуває збурення, бо його душа вже налаштована на стабільний духовний стан. Це свідчить про досягнення внутрішньої інтеграції, де ірраціональні шари психіки більше не суперечать духовній орієнтації.

У результаті дослідження ми виявили, що поступове утвердження в “apatheia” є кульмінацією тривалого аскетичного зусилля, у якому внутрішня боротьба з пристрастями переростає в стан спокою, зосередженості та духовної відкритості. Цей стан, за Евагрієм Понтійським, постає як “katastasis” – стабільна форма буття, в якій душа вже не піддається коливанням і тривогам, а зберігає ясність навіть у снах. Для Іоанна Касіяна така духовна стабільність дозволяє не лише уникати гріха, а й

переживати глибоку любов і богоспівкування. Отримана свобода від пристрастей стає основою для чистої молитви та богоспоглядання, яке не можливе без попереднього очищення. Таким чином, “apatheia” у пустельницькому чернецтві – не кінець, а початок справжнього духовного життя.

## ВИСНОВКИ

У результаті проведеного нами дослідження було встановлено, що поняття “apatheia” посідає центральне місце в аскетичному світогляді пустельницької традиції раннього християнства. Вона не обмежується розумінням як емоційної байдужості чи негативного стану відсутності пристрастей, а натомість постає як позитивно забарвлений внутрішній стан духовної свободи, ясності, цілісності й відкритості до Бога.

У першому розділі було розглянуто історичні, культурні та богословські передумови виникнення пустельницького чернецтва в Єгипті кінця III–IV століть. Показано, що становлення цього феномену відбулося як відповідь на інституціоналізацію Церкви та пошук радикального християнського життя, зосередженого на внутрішньому перетворенні. Аналіз фігур ключових аскетів, таких, як Антоній Великий, Амун і Макарій Єгипетський, засвідчив, що пустеля постає не лише як географічний, а й як духовний простір аскези, боротьби з пристрастями та наближення до Бога. Таким чином, пустельництво формується як своєрідна «антропологічна лабораторія», у котрій зароджуються основоположні категорії ранньохристиянської містики та етики, зокрема поняття “apatheia”, детальним аналізом якого ми зайнялись у другому розділі на прикладі вчень Евагрія Понтійського та Іоанна Касіяна..

Так, дослідження вчення Евагрія Понтійського продемонструвало, що “apatheia” трактується ним як своєрідна кульмінація аскетичної боротьби з вісьмома пристрастями (logismoi), що викривлюють здатність душі до молитви, самопізнання й богоспоглядання. Для нього даний феномен постає необхідною умовою духовного життя, адже лише той, хто звільнився від внутрішньої афективної збудженості, може молитися «чисто» і споглядати Бога без образів. Важливим у цьому контексті є те, що Евагрій Понтійський не протиставляє “apatheia” любові, а навпаки – вважає її передумовою “agape”, оскільки лише чисте серце здатне до безумовного прийняття іншого.

У свою чергу, Іоанн Касіян адаптує концепцію “apatheia” до латинського культурно-богословського контексту, переосмислюючи її через категорію “puritas cordis”, тобто «чистота серця». У нього це поняття означає не стільки афективну нейтральність, скільки стан внутрішньої цілісності, за якого думка, воля й емоції спрямовані до Бога. У його трактуванні “apatheia” – це розумне впорядкування чуттєвості і саме така ситуація дозволяє людині ввійти у стан постійної молитви (*oratio continua*) і жити згідно з Євангелієм у будь-яких обставинах.

Проведене нема дослідження також засвідчило, що досягнення “apatheia” розглядається в чернечій традиції як поступовий, глибоко тілесно і духовно вкорінений процес, що охоплює боротьбу з пристрастями, смирення, послух, молитву, тілесну дисципліну й пильність розуму. Цей процес не є зовнішнім пригніченням емоцій, а радше трансформацією внутрішньої реактивності в здатність до глибокого самоспоглядання та безперешкодного відкриття на присутність Бога.

У підсумку можна стверджувати, що *apatheia* в пустельницькому чернецтві є не просто станом або рисою, а цілісною антропологічною моделлю, що поєднує етичну, містичну та афективну виміри християнського життя. Її вивчення відкриває важливі горизонти для осмислення релігійних форм самотрансценденції, дисципліни афекту та історичних моделей суб’єктивності, що залишаються актуальними і в сучасному міждисциплінарному дискурсі.

## БІБЛІОГРАФІЯ

### Джерела:

1. Athanasius. 1998. *The Life of Antony*. Translated by Carolinne White. London: Penguin Classics.
2. Cassian, John. 2000. *The Institutes*. Translated by Boniface Ramsey. New York: Newman Press.
3. Cassian, John. 1997. *Conferences*. Translated by Boniface Ramsey. New York: Paulist Press.
4. Evagrius Ponticus. 1972. *The Praktikos and Chapters on Prayer*. Translated by John Eudes Bamberger. Kalamazoo, MI: Cistercian Publications.
5. Ward, Benedicta, trans. 1984. *The Sayings of the Desert Fathers: The Alphabetical Collection*. Kalamazoo, MI: Cistercian Publications.

### Література:

1. Bitton-Ashkelony, Brouria. 2005. *Encountering the Sacred: The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity*. Berkeley: University of California Press.
2. Brakke, David. 2009. *Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
3. Brown, Peter. 1988. *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York: Columbia University Press.
4. Bunge, Gabriel. 2010. *Despondency: The Spiritual Teaching of Evagrius of Pontus*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press.
5. Burrus, Virginia. 2008. "Reading as a Spiritual Exercise: Evagrius of Pontus and the Practice of Scriptural Interpretation." *Church History* 77 (4): 737–761.
6. Burton-Christie, Douglas. 1993. *The Word in the Desert: Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism*. New York: Oxford University Press.
7. Chitty, Derwas J. 1966. *The Desert a City: An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire*. Oxford: Blackwell.
8. Clark, Elizabeth A. 1986. *Ascetic Piety and Women's Faith: Essays on Late Ancient Christianity*. New York: Edwin Mellen Press.

9. Clark, Elizabeth A. 1987. "Sexuality, Textuality, and the Gender of Asceticism: New Approaches to Late Ancient Christianity." *Journal of Early Christian Studies* 1 (1): 25–52.
10. Corrigan, Kevin. 2005. "Apatheia, Metriopatheia, and the Transformation of the Passions in Early Christian Thought." *Augustinian Studies* 36 (1): 35–49.
11. Dillon, John M. 2000. "Metriopatheia and Apatheia: Some Reflections on a Controversy in Later Greek Ethics." In *The Passionate Intellect: Essays on the Transformation of Classical Traditions*, edited by Lewis Ayres, 243–258. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
12. Doerfler, Maria. 2011. "'A Place for the Genuine': Evagrius Ponticus and the Monastic Formation of the Self." *Journal of Early Christian Studies* 19 (4): 513–536.
13. Doerfler, Maria. 2011. "'A Place for the Genuine': Evagrius Ponticus and the Monastic Formation of the Self." *Journal of Early Christian Studies* 19 (4): 513–536.
14. Dunn, Marilyn. 2003. *The Emergence of Monasticism: From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*. Malden, MA: Blackwell Publishing.
15. Elm, Susanna. 1994. "Virgins of God: The Making of Asceticism in Late Antiquity." *Church History* 63 (2): 183–200.
16. Fournier, Michael. 2016. "Seneca on Platonic Apatheia." *Archiv für Geschichte der Philosophie* 98 (3): 307–330.
17. Frank, Georgia. 2000. "The Memory of the Eyes: Pilgrims to Living Saints in Christian Late Antiquity." *The American Historical Review* 105 (2): 422–456.
18. Gerson, Lloyd P. 1999. "Stoic and Christian Apatheia." *The Journal of Early Christian Studies* 7 (1): 1–20.
19. Goehring, James E. 1987. "Monastic Diversity and Ideological Boundaries in Fourth-Century Christian Egypt." *Journal of Early Christian Studies* 5 (1): 61–84.
20. Goehring, James E. 1999. *Ascetics, Society, and the Desert: Studies in Early Egyptian Monasticism*. Harrisburg, PA: Trinity Press International.
21. Gould, Graham. 1993. *The Desert Fathers on Monastic Community*. Oxford: Clarendon Press.

22. Gould, Josiah B. 1970. *The Philosophy of Chrysippus*. Albany: State University of New York Press.
23. Hadot, Pierre. 1995. "Spiritual Exercises." In *Philosophy as a Way of Life*, edited by Arnold I. Davidson, 81–125. Oxford: Blackwell.
24. Harmless, William. 2004. *Desert Christians: An Introduction to the Literature of Early Monasticism*. New York: Oxford University Press.
25. King, Karen L. 2002. "Rethinking the Gospel of Mary: Women, Authority and the Body in the Undiscovered Gospel." *Journal of Early Christian Studies* 9 (4): 597–621.
26. Lemeni, Daniel. 2015. "Spiritual Exercises and Ascetic Praxis in Desert Monasticism." *Review of Ecumenical Studies* 7 (1): 20–35.
27. Leyerle, Blake. 2000. "The Etiology of Desire in the Desert Fathers." *Journal of Early Christian Studies* 8 (4): 471–494.
28. Linge, David E. 2012. "Leading the Life of Angels: Ascetic Practice and Reflection in the Writings of Evagrius of Pontus." *Anglican Theological Review* 94 (1): 47–66.
29. Louth, Andrew. 2004. "The Origins of the Christian Mystical Tradition." *Studies in Spirituality* 14: 1–14.
30. Nguyen, Joseph H. 2018. *Apatheia in the Christian Tradition*. Eugene, OR: Wipf & Stock Publishers.
31. Ramelli, Ilaria. 2013. *Evagrius Ponticus: The Gnostic Trilogy*. Atlanta, GA: SBL Press.
32. Regnault, Lucien. 1999. *The Day-to-Day Life of the Desert Fathers in Fourth-Century Egypt*. Translated by Étienne Poirier. Petersham, MA: St. Bede's Publications.
33. Rousseau, Philip, ed. 2009. *A Companion to Late Antiquity*. Chichester, UK: Wiley-Blackwell.
34. Rubarth, Scott M. 2006. "Targeting Emotion in Early Stoicism." *Ancient Philosophy* 26 (1): 121–139.
35. Russell, Norman. 2004. *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*. Oxford: Oxford University Press.
36. Stewart, Columba. 1999. *Cassian the Monk*. Oxford: Oxford University Press.

37. Tobon, Monica. 2010. *Apatheia in the Teachings of Evagrius Ponticus*. PhD diss., University of London.
38. Valantasis, Richard. 2008. *The Making of the Self: Ancient and Modern Asceticism*. Eugene, OR: Cascade Books.
39. Vlachos, Georgios. 2018. "Monasticism, Its Birth, Evolution and Characteristics." *Pharos Journal of Theology* 99: 1–13.
40. Wilken, Robert L. 1983. *The Spirit of Early Christian Thought: Seeking the Face of God*. New Haven, CT: Yale University Press.
41. Wimbush, Vincent L. 1990. "The Ascetic Impulse in Early Christianity." *Religion and American Culture* 1 (2): 165–183.