

РОССИЙСКАЯ  
АКАДЕМИЯ  
НАУК



ИНСТИТУТ  
ФИЛОСОФИИ

**А.В. Серёгин**

---

**ГИПОТЕЗА  
МНОЖЕСТВЕННОСТИ МИРОВ  
В ТРАКТАТЕ ОРИГЕНА  
«О НАЧАЛАХ»**

---

Москва

Российская Академия Наук  
Институт философии

**А.В. Серёгин**

**ГИПОТЕЗА МНОЖЕСТВЕННОСТИ МИРОВ  
В ТРАКТАТЕ ОРИГЕНА «О НАЧАЛАХ»**

Москва  
2005

УДК 14  
ББК 87.3  
С-32

В авторской редакции

Рецензенты

кандидат филос. наук *Т.Ю. Бородай*

кандидат филос. наук *В.В. Петров*

**С-32 Серёгин А.В.** Гипотеза множественности миров в трактате Оригена «О началах». – М., 2005. – 200 с.

Ориген Александрийский (185–254 гг. н.э.) – один из наиболее значительных и спорных мыслителей в истории раннехристианской церкви. Принадлежащий его перу трактат «О началах», дошедший до нас преимущественно в латинском переводе 4 в., содержит в себе ряд метафизических и космологических гипотез неортодоксального характера. В данном исследовании подробно рассматривается одна из этих гипотез, предполагающая существование множества миров до и после нынешнего мира. Для анализа философского содержания данной гипотезы, а также решения вопроса о степени ее аутентичности, привлекаются тексты Оригена, сохранившиеся в греческом оригинале.

ISBN5-9540-0035-2

© Серёгин А.В., 2005

© ИФ РАН, 2005

## Предисловие

Читатель, открывающий какое-нибудь стандартное пособие по истории ранней христианской мысли с целью получить общие сведения об учении Оригена Александрийского (185–254 гг. н.э.), как правило узнает, что этот великий богослов был сторонником целого ряда впоследствии отвергнутых христианской традицией концепций, среди которых обычно упоминаются вечность тварного мира, предсуществование душ, всеобщее спасение, распространяющееся на демонов и даже самого дьявола, и некоторые другие. В числе такого рода концепций традиционно фигурирует и множественность сменяющих друг друга миров или «эонов»<sup>1</sup>. Но стоит обратиться к более специальным исследованиям, и подобное представление о взглядах Оригена оказывается значительно поколебленным. Дело не только в том, что все перечисленные концепции получают в трудах различных ученых альтернативные и порой противоречащие друг другу толкования. На самом деле среди этих теорий нет ни одной, само наличие которой в оригеновской мысли не отрицалось бы тем или иным исследователем.

Впрочем, возникновение прямо противоположных интерпретаций оригеновского учения восходит еще ко временам расцвета христианской патристики. Уже в ту эпоху Оригену удалось заслужить репутацию как одного из основоположников богословской мысли (во всяком случае для грекоязычного христианства), так и еретика. Эту специфическую ситуацию хорошо иллюстрируют слова В.В.Болотова, сказанные им в одном частном письме. Объясняя своему адресату, кто такой Ориген, он говорит следующее: «Это – звезда первой величины в ряду катехетов (профессоров богословия) Александрийского огласительного училища (в 1/2 II века первой христианской академии) и едва ли не самое славное имя в христианском мире его времени, – человек, труды которого составляют эпоху в истории богословской мысли, – «алмазный» и «мед-

ный изнутри», как его называли, 70-летний исповедник и, может быть, лишь по утонченной расчетливости мучителей не мученик за Христа († 254). Его высоко ценил св. Афанасий Великий; «три великие каппадокийца» (свв. Василий Великий, Григорий Богослов и Григорий Нисский) были горячими почитателями и – в сущности – учениками Оригена. Но и ариане приписывали себе честь – быть его последователями, а св. Епифаний Кипрский считал его источником всех ересей IV в.; и волнение, поднятое из-за Оригена, в конце концов превратилось в бурю, кончившуюся ссылкой св. Иоанна Златоуста чуть не на наш Кавказ. Прошло около 1 1/2 века и Константинопольский собор 543 г. провозглашает Оригену не вечную память, а анафему. Из этого Вы, конечно, не узнали, кто (quis, qualis) был Ориген, но, может быть, почувствовали, насколько велик (quantus) он был и насколько узловато (если выразиться так) было его учение, если пред ним благоговели и святые вселенские учителя и проклинали его соборы»<sup>2</sup>.

Среди причин, по которым Ориген оказался столь спорной фигурой, важное место занимает то обстоятельство, что его деятельность выпала на тот исторический период, когда христианская догматика еще не оформилась, но в то же время уже назрела необходимость квалифицированного философского осмысления многочисленных теоретических проблем, связанных с христианским вероучением. Ко времени Оригена уже существовала весьма развитая традиция апологетической и полемической литературы; тем не менее задача серьезной интеллектуальной реакции на окружающую культурную среду оставалась для христиан все еще более чем актуальной, что должно было особенно остро ощущаться в Александрии, центре как языческой образованности, так и гностицизма, где одновременно уже сложилась христианская богословская школа, представленная именами Пантена и Климента Александрийского. Ориген вполне отчетливо осознавал задачу компетентной полемики с идеологическими противниками христианства<sup>3</sup>, так что в результате он стал крупным знатоком

античной философии, признаваемым также и в языческих кругах<sup>4</sup>, а в своей преподавательской деятельности, по свидетельству своего ученика Григория Чудотворца, всегда считал необходимым знакомить слушателей с доктринами самых разных философских школ (исключая разве что атеистические концепции)<sup>5</sup>. Столь сильная вовлеченность в античную философскую традицию, которая к тому же могла быть связана с его вероятным ученичеством у Аммония Саккаса<sup>6</sup>, будущего наставника Плотина, не могла не сказаться на мысли Оригена. Порфирий, бывший его младшим современником, дал ему знаменитую характеристику, изображающую его скорее как не вполне последовательного адепта платонических и стоических авторов, чем как христианского мыслителя: «Жил он по-христиански, нарушая законы. О мире материальном и о Боге думал как эллин, но эллинскую философию внес в басни, ей чуждые. Он жил всегда с Платоном, читал Нумения, Крония, Аполлофана, Лонгина, Модерата, Никомаха и писателей, известных в пифагорейских кругах. Пользовался книгами Херемона-стойка и Корнута; узнав от них аллегорическое толкование эллинских мистерий, он применил его к иудейским писаниям»<sup>7</sup>.

В свете подобных представлений можно было бы попытаться найти причину позднейшей радикальной переоценки Оригена христианской церковью именно в его чрезмерной подверженности античным влияниям, которые якобы и обусловили содержание его мысли во всех тех пунктах, где она обнаруживает отклонение от ортодоксальности. Но хотя нельзя отрицать, что античная философия оказала на Оригена существенное влияние как на мыслителя и просто образованного человека, принадлежащего своему времени и неизбежно мыслящего в рамках заданной им культурной парадигмы (в данном случае ее можно определить как платонико-стоическую), надо все-таки заметить, что у него не встречается столь характерного для некоторых христиан-интеллектуалов той эпохи стремления максимально ассимилировать наследие антич-

ной философской мысли, рассматривая ее как своего рода предварительную форму откровения, данную язычникам, а языческих философов – как «христиан до Христа»<sup>8</sup>. И если Ориген и не принадлежал к столь ярким противникам античной философии, как, к примеру, Тертуллиан, то все же степень его зависимости от нее явно не столь беспрецедентна, чтобы целиком объяснить, почему из всех доникейских богословов его одного ожидала настолько причудливая и противоречивая посмертная судьба<sup>9</sup>.

Другая причина, с которой связывают спорную репутацию Оригена в христианской традиции, заключается в том, что многие его идеи, бывшие подчас пробными ходами еще не оформившейся в догматическую систему мысли, не только интерпретировались как элементы как раз такой системы, но еще и существенно развивались, додумывались, искажались как его противниками, так и теми, кто считал себя его последователями, а ответственность за все это взваливалась на него самого<sup>10</sup>. К примеру, крупнейшие антиоригенисты (Феофил Александрийский, Иероним Стридонский, Епифаний Кипрский и др.) зачастую представляли учение Оригена в настолько превратном виде, что могли приписывать ему взгляды, бывшие постоянным объектом его собственной критики<sup>11</sup>. Однако, целиком списать проблематичность учения Оригена на позднейшие искажения нельзя, как нельзя и надеяться, что, очистив оригеновскую мысль от ложных и тенденциозных истолкований, мы получим в итоге совершенно неуязвимого с точки зрения христианской ортодоксии автора. При всех очевидных искажениях во многих случаях антиоригенистская критика имела объективные предпосылки в самих оригеновских теориях. В той или иной степени это касается всех наиболее значительных гипотез Оригена, вроде предсуществования душ, вечности творения, всеобщего апокатастасиса или множественности миров. В этом случае речь может идти лишь о том, что антиоригенисты придали этим теориям более категоричный характер или не вполне адекватно истолковали их

содержание, но в принципе они отталкивались от определенных идей, и в самом деле наличествовавших в оригеновских текстах. Так что в конечном счете причину того, почему Ориген стал столь проблематичной фигурой в христианской традиции, вполне естественно искать в мысли самого Оригена, в ее, по удачному выражению Болотова, «узловатости», которую далеко не всегда можно разложить на элементы традиции – церковно-христианской или философской, но следует воспринимать в ее уникальности и мало с чем и кем сравнимой (среди христианских богословов) оригинальности.

Данная работа посвящена подробному анализу как раз одной из тех оригеновских концепций, которые оказались неприемлемы для ортодоксального христианства, а именно – теории, согласно которой существующий материальный космос является не единственным, но встроено в продолжительную и, возможно, даже бесконечную последовательность сменяющих друг друга миров или «эонов»<sup>12</sup>. Эта гипотеза глубочайшим образом связана со всей совокупностью метафизических и космологических взглядов Оригена, поэтому исследование посвященных ей текстов способно сделать понятнее все его мировоззрение в целом. Несомненно, что в трактате «О началах» ((Περὶ ἀρχῶν; De principiis – в дальнейшем РА) Ориген сформулировал такую гипотезу. Но ее интерпретация и даже атрибуция вызывает множество вопросов, на которые современные исследователи дают порой взаимоисключающие ответы. Как именно Ориген представлял себе содержание этой гипотезы? Почему он вообще стал ее обсуждать? Как ему удавалось совместить ее с христианством? Наконец, разделял ли он ее на самом деле или просто излагал?

Чтобы ответить на эти вопросы, надо прежде всего отдать себе отчет в специфических особенностях РА как основного источника по космологии и метафизике Оригена. Этому посвящена 1 глава данного исследования. Нужно также учитывать уже существующие в научной литературе точки зрения на само содержание гипотезы множественности миров.



Наиболее типичные позиции различных исследователей по этому вопросу критически рассматриваются во 2 главе. Кроме того, исследование любой проблемы, связанной с мировоззрением Оригена, осложняется тем, что в традиции научного изучения его мысли в XX веке были представлены два противоположных подхода – «систематический» и «гипотетический» – которые исходили из различных методологических предпосылок и в результате на основе одного и того же материала оригеновских текстов создали несовместимые друг с другом интерпретации его взглядов. Поэтому в 3 главе рассматривается вопрос о том, как применение этих подходов отражается на нашем представлении о гипотезе множественности миров, а в 4 главе исследуется, какое место в РА занимает так называемый «гипотетический» метод Оригена и в каком смысле обсуждаемые им неортодоксальные теории можно считать именно гипотезами, а не категорически утверждаемыми учениями. Уже после этого можно перейти к непосредственному анализу тех мест в РА, где формулируется гипотеза множественности миров. Наиболее подробное обсуждение этой теории содержится в РА 2, 3, 1–5 и рассматривается в 5 главе данной работы. В 6 главе анализируется другое важное место в РА, где гипотеза множественности миров ставится в определенную взаимосвязь с идеей вечности творения, а именно – РА 3, 5, 3. 7 глава посвящена интерпретации остальных мест РА, где эта гипотеза также упоминается, но все же не является предметом специального и подробного рассмотрения. Наконец, в 8 главе представлены те данные из сохранившихся греческих текстов Оригена, которые способны пролить свет как на содержание гипотезы множественности миров, так и на степень ее аутентичности.

# ГЛАВА 1. ПРОБЛЕМЫ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ТЕКСТА РА

## 1.1. Жанровые особенности трактата

Ключевое значение для изучения оригеновской метафизики и космологии имеет трактат «О началах», написанный в двадцатые годы 3 века н.э. и относящийся к раннему периоду писательской деятельности Оригена. Принято считать, что работа над РА была закончена еще до того, как в начале тридцатых годов из-за несложившихся отношений с александрийским епископом Дионисием Ориген был вынужден покинуть Александрию<sup>13</sup>. После этого драматического эпизода Ориген обосновался в Кесарии Палестинской, и там его писательская деятельность продолжалась до самого конца 40-х гг., когда началось гонение при Деции, но, хотя за эти годы он создал множество сочинений, все же из под его пера более не вышло ничего аналогичного РА.

Дело в том, что РА представляет собой весьма разноплановое сочинение, которому трудно подобрать точные аналогии не только в творчестве самого Оригена, но и вообще в традиции богословской или философской литературы той эпохи. С одной стороны оно вобрало в себя многие элементы уже существовавших к тому времени жанров христианской письменности, т.е. прежде всего – полемических и экзегетических сочинений<sup>14</sup>. С другой – оно встраивает в перспективу специального спекулятивного рассмотрения максимально

широкий спектр различных тем христианского учения о Боге, мире и человеке (от проблем тринитарной догматики и космологии до принципов истолкования Писания), а не только какую-нибудь одну из них и не только в апологетических или полемических целях. Такого рода многоплановые спекулятивные трактаты были характерны скорее для платонической и, впоследствии, неоплатонической традиции<sup>15</sup>, в христианской же литературе ко времени Оригена существовали в лучшем случае образцы изложения христианского предания<sup>16</sup>, но никак не масштабного богословского анализа последнего с привлечением профессиональной философской техники. Именно Оригену впервые удалось создать универсальное произведение, ориентированное на христиан-интеллектуалов его времени и нацеленное на решение сразу целого комплекса стоявших перед ними задач – от полемики с иноверцами и еретиками до анализа доктринальных проблем, носивших уже сугубо внутренний характер. Вместе с тем он заложил основание той традиции, которая впоследствии приведет к созданию трактатов по систематическому богословию, вроде «Точного изложения православной веры» Иоанна Дамаскина, так что, если Оригена часто называли первым систематиком в истории христианского богословия, то этим он обязан исключительно написанию РА<sup>17</sup>. И, наконец, в этом же произведении Ориген имел случай обстоятельно изложить все свои спорные идеи, в том числе и концепцию множественности следующих друг за другом миров или эонов, что на целые века сделало этот трактат источником неутихавших споров. Благодаря столь нестандартному авторскому подходу, РА и стал этапным явлением в истории раннехристианской литературы как в жанровом, так и в содержательном отношении.

Впрочем, в одном аспекте РА очень существенно отличается от будущих трактатов по систематическому богословию. В отличие от того же Дамаскина, в РА мы имеем дело не с окончательными результатами догматического развития (что

было бы и исторически невозможно) и даже не с категорически утверждаемой совокупностью индивидуальных воззрений самого Оригена. В этом трактате Ориген, основываясь на ограниченном числе несомненных для него данных христианского предания<sup>18</sup>, предпринимает лишь попытку исследования остающихся до конца не проясненными в этом предании вопросов. В ходе такого исследования он высказывает различные, часто несовместимые гипотезы, и далеко не всегда делает окончательный выбор в пользу той или иной из них, порой предлагая читателю принять самостоятельное решение. Этот сущностно исследовательский, эвристический характер оригеновской мысли резко отличает РА от позднейших догматических трактатов<sup>19</sup> и позволяет говорить о богословии самого Оригена как о «теологии в поиске», *théologie en recherche*<sup>20</sup>. Но это же обстоятельство создает массу проблем для понимания того, что на самом деле хотел сказать Ориген. Как бы подробно ни излагал он ту или иную концепцию, всегда остается возможность усомниться, делает ли он это и в самом деле от своего лица или же рассматривает ее лишь, так сказать, для полноты картины, но при этом отнюдь не разделяет сам. А поскольку многие из обсуждаемых Оригеном гипотез носят явно не ортодоксальный характер и, будучи восприняты не как гипотезы, а как категорические утверждения, образуют несомненный *corpus delicti* для обвинений в ереси, упомянутая возможность усомниться с готовностью используется апологетически настроенными исследователями, стремящимися в максимально возможной степени сблизить мысль Оригена и ортодоксальную догматику. Это, в частности, и приводит к взаимоисключающим толкованиям оригеновских текстов<sup>21</sup>. С моей точки зрения, проблема коренится в том, что общепринятые методологические принципы для оценки степени аутентичности той или иной гипотезы так и не выработаны, так что каждый исследователь имеет здесь очень большую свободу в следовании собственным методологическим и ценностным предпочтениям.

Ситуация усугубляется тем, что и формальные особенности текста РА отнюдь не способствуют решению проблем, связанных с его интерпретацией. Композиционная структура РА<sup>22</sup> отличается отсутствием формальной строгости и производит довольно хаотичное впечатление. Принятое и по сей день деление РА на четыре книги скорее всего восходит к самому Оригену, но никак не отражает содержательного членения текста и имеет сугубо техническое значение, связанное, как обычно предполагают, с объемом папирусных свитков, использовавшихся автором<sup>23</sup>. Что касается деления текста на главы, которые часто напоминают скорее небольшие самостоятельные трактаты, не встраивающиеся в единый композиционный план, то оно может не отражать изначального состояния текста<sup>24</sup>. Наконец, принятое ныне деление глав на параграфы вообще имеет позднейшее происхождение и восходит к изданию Деларю 1733 г. Сам же текст РА характеризуется многочисленными повторами, в ходе которых автор иногда достаточно неожиданно возвращается к обсуждению, казалось бы, уже рассмотренных им проблем. Даже в пределах одной главы часто встречаются выглядящие довольно спонтанными отступления от основной темы. Порой автор может заявить определенную тему, но на практике ее не рассмотреть.

Пытаясь обнаружить в этой, по-видимому, беспорядочной структуре текста какой-то организующий фактор, современные исследователи преимущественно склоняются к гипотезе трехчастного деления трактата. Впервые эта гипотеза была высказана Штайдле, предположившим, что композиция РА будет выглядеть логичнее, если разделить текст на три блока (1, 1–2, 3; 2, 4–4, 3; 4, 4), каждый из которых содержит последовательное рассмотрение трех основных предметов – Бога, разумных тварей и мира<sup>25</sup>. Сам Штайдле связывал подобную композицию с тремя циклами обучения в александрийской катехетической школе, где преподавал Ориген. Другие исследователи, в целом приняв идею деления РА на три части, мотивировали это деление уже сугубо литературными фактора-

ми, например, различным функциональным назначением этих частей в общем плане трактата или жанровыми особенностями современной Оригену философской литературы<sup>26</sup>.

Кроме того, для объяснения многочисленных формальных странностей в тексте РА испанским исследователем Оригена Риус-Кампсом была выдвинута гипотеза многократного авторского редактирования этого трактата<sup>27</sup>. Согласно этой гипотезе, текст РА, легший в основу известной нам латинской версии Руфина, не был изначально задуман автором как нечто целостное, но постепенно сформировался в ходе четырех последовательных редакций. При этом Риус-Кампс, также отталкивающийся от представления о трехчастном делении трактата, считает, что первая редакция в основном совпадала с так называемой второй частью, т.е. в первоначальном виде трактат начинался с РА 2, 4 (если не считать отчасти уже написанное тогда предисловие) и в основном представлял собой полемическое произведение, направленное против Маркиона. Уже только во второй редакции была добавлена так называемая первая часть, после чего во время третьей редакции Ориген сделал по всему тексту трактата несколько вставок, в число которых входят и целые главы (например, посвященные эсхатологической проблематике РА 1, 6 и 3, 6), а затем в ходе четвертой редакции дополнил текст итоговым *rescapitulatio* или так называемой третьей частью. Надо признать, что в результате весьма тщательного анализа трактата Риус-Кампсу в целом удается показать, по крайней мере, теоретическую возможность восприятия этого текста как состоящего из многочисленных редакционных наслоений. Однако, как справедливо заметил по этому поводу Дориваль, здесь мы в любом случае имеем дело не с целой традицией редактирования (как, например, в случае с многими библейскими книгами), а с изменениями, вносимыми в текст самим автором. Поэтому резонно полагать, что в конечном счете авторский замысел вполне отражается именно итоговой редакцией трактата, и задача анализирования его структуры отнюдь не снимается допущением того, что эта ре-

дакция возникала поэтапно<sup>28</sup>. Нельзя забывать также и о том, что мы имеем дело не с оригиналом, а с переводом, и некоторые композиционные сбои в РА могли возникнуть из-за редакционного вмешательства переводчика.

## 1.2. Особенности руфиновского перевода РА

Основная трудность в интерпретации РА вызвана тем, что греческий оригинал трактата не сохранился и, как нечто цельное, это сочинение дошло до нашего времени только в латинском переводе, который был сделан в 398 г. н.э. крупным переводчиком греческой богословской литературы на латынь Руфином Аквилейским. Руфин был горячим поклонником оригеновской мысли и, в частности, провел в общей сложности около восьми лет в Александрии, обучаясь у известного богослова Дидима Слепца<sup>29</sup>, написавшего несохранившиеся схолии к тексту РА<sup>30</sup>. Сделанный Руфином перевод РА появился уже в контексте оригенистских споров и имел совершенно отчетливую апологетическую тенденцию, заключающуюся в стремлении придать оригеновским идеям как можно более ортодоксальное содержание. О том, насколько адекватен этот перевод, до некоторой степени можно судить, сопоставляя его с двумя обширными фрагментами из греческого оригинала третьей и четвертой книги РА (3, 1 и 4, 1–3), вошедшими в хрестоматию из текстов Оригена («Добротолубие», *Φιλοκαλία*), составленную современниками Руфина Василием Великим и Григорием Богословом. Традиционно в качестве источников при изучении РА привлекаются и позднейшие, антиоригенистские по тенденции тексты, включающие в себя подборки «опасных» мест из этого сочинения. Во-первых, сюда относится датируемое примерно 409 г. письмо Иеронима Стридонского испанскому священнику Авиту (Ер. 124), в котором цитируется (в латинском переводе) около 30 мест из этого трактата, казавшихся автору письма еретическими. Второй важный антиоригенистский источник – это послание

императора Юстиниана патриарху Мине, составленное монахами-антиоригенистами в связи с поместным константинопольским собором 543 года, на котором состоялось осуждение Оригена. Оно включает 25 греческих цитат из РА, содержащих сомнительные с ортодоксальной точки зрения доктрины. Некоторые сведения о тексте РА можно подчерпнуть также у других грекоязычных авторов (Маркелла Анкирского, Феофила Александрийского, Епифания Кипрского, Антипатра Бострийского и др.), причем большинство из этих свидетельств носит антиоригенистский характер (исключением являются, например, цитаты из РА у Афанасия Великого, *De decr.* 27). Таким образом, мы практически не имеем непосредственного доступа к тексту, написанному самим Оригеном, и вынуждены выносить суждения об излагавшихся в РА идеях, постоянно задавая себе вопрос, действительно ли существующие источники, имеющие к тому же противоположную направленность, вполне адекватно их отражают.

Даже если бы латинский текст у Руфина представлял собой дословный перевод греческого оригинала РА, соответствующий современным стандартам научного перевода, все равно сам тот факт, что мы имеем дело не с оригиналом, неизбежно затруднил бы исследование. Но проблема в том, что сами принципы перевода в ту эпоху даже при честном желании переводчика точно передать мысль автора, не предполагали непременно буквалистского следования за его текстом<sup>31</sup>. В случае же с руфиновским переводом РА приходится учитывать еще и его апологетическую тенденцию. Возникшие в результате расхождения с оригиналом, о которых позволяют судить сохранившиеся фрагменты греческого текста и заявления самого Руфина, в целях анализа удобно разделить на два типа: 1) изменения, мотивированные техникой перевода и сделанные переводчиком без осознанного намерения как-то исказить смысл текста; 2) изменения, связанные с сознательной попыткой переводчика представить доктринальное содержание оригинала в нужном ему свете.



Что касается первого типа изменений, то их возникновение в тексте связано прежде всего с переводческой манерой Руфина, постоянно сбивающейся на парафразу, которая в целом следует за основными идеями оригинала, но при этом не ставит себе целью максимально точную передачу его синтаксического построения или лексического состава. Подобная техника перевода была характерна для Руфина не только во время работы над текстом РА, но и в случае с множеством других сочинений Оригена или иных грекоязычных авторов, переводимых им на латинский язык<sup>32</sup>. Кроме того, Руфин стремился адаптировать текст трактата для современных ему латиноязычных читателей и очень часто вносил в него некоторые разъяснения или дополнял какой-либо развивавшийся у Оригена тезис собственным примером. Порой же неточности возникали из-за того, что сам Руфин, не обладавший столь же развитой философской культурой, как Ориген, не до конца понимал все смысловые импликации использовавшихся в оригинале специальных философских терминов<sup>33</sup>. С другой стороны, довольно многочисленны случаи, когда он приводит оригинальный термин по-гречески, сопровождая его либо собственным вариантом перевода, либо некоторыми замечаниями, описательно передающими его смысл<sup>34</sup>. Весьма характерна для стиля руфиновского перевода и так называемая «редупликация», т.е. передача одного греческого слова двумя латинскими<sup>35</sup>. Наконец, благодаря Руфину в тексте РА появились некоторые стилистические особенности, связанные с латинской культурной традицией, такие как вергилианские аллюзии<sup>36</sup> или юридическая терминология, встречающаяся даже там, где оригинал не давал для этого повода<sup>37</sup>.

Такого рода расхождения руфиновского перевода с оригиналом ставят под сомнение преимущественно детали и нюансы сохранившегося текста РА, но еще могут согласовываться со значительной степенью доверия к передаче базовых идей оригинала. Расхождения же второго типа, возникавшие из-за того, что переводчик сознательно менял смысл текста,

могут поставить под сомнение общую достоверность перевода как такового. Сам Руфин отнюдь не скрывал своих апологетических намерений. В предисловии к своему переводу РА он прямо заявляет, что рассматривает текст трактата как местами искаженный еретическими фальсификациями<sup>38</sup>. На эту же тему он специально написал сочинение «О подделке книг Оригена»<sup>39</sup>. Однако, говоря о еретических интерполяциях в РА, Руфин ссылается не на какие-либо известные ему реальные факты, а просто на усматривавшиеся им самим внутренние противоречия в оригеновском тексте. Эти-то противоречия, заключавшиеся в том, что в одном месте переводчик сталкивался с высказываниями, казавшимися ему вполне ортодоксальными, а в другом – казавшимися ему же еретическими, он был склонен объяснять, допуская искажение текста со стороны еретиков: «Итак, если где-либо в его книгах мы находили что-нибудь противоречащее тому, что им же самим было благочестиво определено о Троице в других местах, то мы это [место], как искаженное и неподлинное (*adulteratum hoc et alienum*), или пропускали (*praetermisimus*), или же излагали сообразно с тем правилом, которое часто находили утверждаемым им самим (*secundum eam regulam protulimus, quam ab ipso frequenter invenimus adfirmatam*)» (РА Praef. Ruf. 3, 54–59). Таким образом, преднамеренные изменения, вносившиеся Руфином в текст РА, представляли собой прежде всего устранение из него наиболее щекотливых пассажей. Причем если Руфин упоминает об обнаруженных им в трактате противоречиях исключительно в связи с тринитарной проблематикой, то это скорее всего не случайно и может означать, что купюры, сделанные им в тексте РА, имели отношение именно к уже вполне оформившейся в его эпоху тринитарной догматике<sup>40</sup>, а не к космологическим или антропологическим проблемам, многие из которых все еще не воспринимались как затрагивающие суть христианского вероучения<sup>41</sup> и потому могли показаться переводчику заслуживающими меньшего внимания<sup>42</sup>.

Помимо купюр и пропусков, сам Руфин упоминает и другой применявшийся им прием – изложение сомнительных в доктринальном отношении мест «сообразно с тем правилом» (*secundum eam regulam*), которое часто утверждалось самим Оригеном, т.е., видимо, правилом веры<sup>43</sup>. Поскольку наряду с этим Руфин категорически отрицает, что он делал какие-либо интерполяции от своего лица<sup>44</sup>, в данном случае может иметься в виду не внесение в текст каких-либо существенных вставок, а лишь его редактирование, т.е. сравнительно незначительные по объему исправления, имевшие своей целью придание тексту более ортодоксального звучания. Что касается более объемных интерполяций, то некоторые заявления самого Руфина вроде бы свидетельствуют о том, что в своем переводе он использовал отрывки из других сочинений Оригена. Так, в предисловии к трактату он пишет: «Если где-либо, словно обращаясь к уже опытным и знающим [суть дела читателям], он (т.е. Ориген. – А.С.) высказывается довольно темно, так как стремится к краткости, мы, дабы сделать [такое] место понятнее, добавляли то, что прочли по тому же поводу в более ясной форме в других его книгах (*nos, ut manifestius fieret locus, ea quae de ipsa re in allis eius libris apertius legeramus adiecimus*), заботясь [таким образом] об объяснении [смысла текста]» (РА Praef. Ruf. 3, 59–63). Между тем, никаких прямых заимствований и цитат из других сочинений Оригена в руфиновском переводе РА обнаружить не удастся. Уже Иероним требовал у Руфина указать их, но не получил ответа<sup>45</sup>. На мой взгляд, формулировка «мы... добавляли то, что прочли по тому же поводу в более ясной форме в других его книгах» не обязательно должна указывать на цитаты. Руфин не считал необходимым даже буквальный перевод самого РА, так что ожидать от него точного цитирования других сочинений Оригена также не приходится. На практике это высказывание вполне может означать только то, что, излагая некоторые положения РА несколько подробнее, чем это делалось в оригинале, Руфин просто учитывал общий контекст оригеновских взгля-

дов, известных ему не только по РА, но и из чтения других работ Оригена. Конечно, такого рода учет мог носить весьма субъективный характер. Однако, стоит отметить, что сам Руфин мотивирует свое обращение к другим сочинениям Оригена не апологетическими целями, а стремлением сделать текст понятнее для латинского читателя, так что в конечном счете такого рода изменения могут мало чем отличаться от уже упомянутой склонности Руфина к разъясняющей парфразе оригинала, не имеющей своей целью намеренное изменение его смысла<sup>46</sup>.

В целом, сделанные Руфином купюры или исправления не могут окончательно подорвать доверие к тексту РА, поскольку их общая апологетическая направленность ручается, по крайней мере, за то, что все не вполне ортодоксальные идеи, несмотря ни на что в изобилии присутствующие в его переводе, восходят к греческому оригиналу<sup>47</sup>. Было бы странно полагать, что мы обязаны ими Руфину, желавшему по возможности как раз исключить имевшиеся в РА поводы для нападков на Оригена. Скорее всего Руфин не устранял и не исправлял встречавшиеся в оригинале космологические теории, но, поскольку они подавались там преимущественно как гипотезы и часто сопровождались более приемлемыми с христианской точки зрения альтернативами, его в принципе можно заподозрить в намеренном подчеркивании именно этих альтернатив, хотя и не скрывающем от нас содержание идей, излагавшихся в оригинале, но все же представившем их в свете определенной оценочной тенденции. Например, Руфин мог вложить более уязвимую для нападков гипотезу в чужие уста, подавая ее как мнение «некоторых» или «других», тогда как в оригинале она вполне могла высказываться от имени самого автора<sup>48</sup>.

Из всего сказанного становится ясно, что основное подозрение в руфиновской версии РА падает на те места, которые подчеркивают ортодоксальность воззрений автора. Наличие же в РА неортодоксальных концепций и общий ход аргументации в их изложении вряд ли можно отнести на счет Руфина.

Вызывать сомнения может лишь оценочная тенденция их подачи (в силу апологетической направленности перевода) и мелкие формальные подробности из ряда тех, что могут появиться или исчезнуть в тексте из-за небуквального характера перевода (например, используемая Руфином терминология). В любом случае целесообразно использовать любую имеющуюся возможность для контроля над данными руфиновской версии РА. Это можно делать, обращаясь, во-первых, к альтернативным источникам по тексту РА, во-вторых, к дошедшим до нас в греческом оригинале сочинениям Оригена, хотя оба этих метода не решают до конца всех имеющихся проблем и сами сопряжены с рядом затруднений.

### **1.3. Антиоригенистские источники и РА**

Обращение к выбранным местам из текста РА в передаче Иеронима или Юстиниана, а также использование большинства грекоязычных свидетельств, проблематично прежде всего потому, что все они являются антиоригенистскими по тенденции, и с этой точки зрения не имеют никакого особенного преимущества перед версией Руфина. Разумеется, если перевод Руфина в чем-то совпадает с версией Иеронима или Юстиниана, то такое согласие противоположных по тенденции источников в данном конкретном случае резко повышает аутентичность наших сведений о содержании РА. Но если версия Руфина расходится с антиоригенистскими вариантами, возникает вопрос о том, какая из сторон ближе следует оригиналу. Существующие между переводом Руфина и другими источниками расхождения касаются либо самого наличия в тексте РА тех или иных идей<sup>49</sup>, либо их функции в этом тексте. В последнем случае антиоригенистские источники, как правило, недооценивают гипотетический статус высказываемых Оригеном теорий, представляя их как категорически утверждаемые доктрины и опуская всевозможные нюансы и уточнения, содержащиеся в руфиновской версии. Кроме того,

важно учитывать, что даже там, где Иероним или Юстиниан не просто на свой лад пересказывают содержание РА, но именно цитируют его, речь все же идет не о связном переводе цельного текста, как у Руфина, а о вырванных из контекста фрагментах, причем в случае с Иеронимом приходится также делать скидку на латинский перевод.

На протяжении XX века отношение к антиоригенистским источникам в научных кругах существенно изменялось. Кётчау, сделавший издание РА в GCS<sup>50</sup>, привлекал для реконструкции якобы аутентичного текста трактата максимальное количество антиоригенистских источников, рассматривая их как более достоверные. В позднейших изданиях<sup>51</sup> некоторые из использовавшихся Кётчау фрагментов, были отвергнуты, а Крузель и Симонетти, издавшие РА в серии SC, отказались уже и от самого обыкновения встраивать антиоригенистские фрагменты в текст Руфина, целиком отнеся их в комментарий. Такому формальному изменению сопутствовала и общая переоценка содержательной значимости антиоригенистских источников. В первой половине 20 века в оригеноведении господствовал так называемый «систематический» подход, многие представители которого, вроде де Фэя, обычно апеллировали к тому, что версии оригеновского учения у Иеронима и Юстиниана зачастую совпадают друг с другом, несмотря на различие языков и эпох, но при этом отличаются от версии Руфина. Если учитывать при этом, что версия Руфина как правило носит более совместимый с ортодоксией характер, то для «систематиков», видевших в Оригене философа-платоника, ошибочно считавшего себя христианином, выбор в пользу антиоригенистских источников казался практически неизбежным. Однако, во второй половине 20 века в оригеноведении возобладал так называемый «гипотетический» подход<sup>52</sup>. Его главный представитель Анри Крузель в частности отрицает, что простое совпадение вариантов Иеронима и Юстиниана вопреки Руфину является гарантией аутентичности их содержания<sup>53</sup>. Дело в том, что со времен де Фэя в этом вопросе

произошел важный методологический прорыв. Тексты Иеронима и Юстиниана больше не рассматриваются как самоочевидным образом независимые источники. Напротив, считается возможным говорить о влиянии иеронимовских текстов на юстиниановские<sup>54</sup>. Таким образом, вместо одностороннего контроля над руфиновским текстом при помощи фрагментов Иеронима и Юстиниана речь теперь идет скорее о взаимном сопоставлении версий Руфина и антиоригенистов, которые выглядят по меньшей мере равноправными.

#### 1.4. Греческие сочинения Оригена и РА

Греческие оригиналы полностью или частично дошедших до нас сочинений Оригена также следует привлекать для оценки данных латинского текста РА. Поскольку в данном случае речь идет не о других вариантах передачи того же самого текста, а о самостоятельных произведениях, то и обнаруженные между ними и РА аналогии или, напротив, расхождения имеют лишь относительное значение для суждений об этом трактате. Если, к примеру, в каком-нибудь греческом тексте встречается определенная параллель развиваемым в латинской версии РА идеям, то это увеличивает вероятность того, что последние действительно могли иметь место в оригинале РА. Но если в греческих сочинениях Оригена мы не обнаруживаем каких-либо аналогий данным руфиновской версии, то это само по себе не ведет с необходимостью к заключению о недостоверности последней. Так, некоторые идеи, играющие весьма значительную роль в доступном нам тексте РА, такие как гипотеза эсхатологической бестелесности<sup>55</sup> или концепция вечности творения, не встречаются в сохранившихся греческих текстах Оригена. Однако, рассматривать это как повод для отрицания их аутентичности можно было бы, только допустив, что любая из базовых идей РА должна была бы непременно найти отражение в других сочинениях Оригена, а такое допущение носит явно произвольный характер. Нако-

нец, даже прямое расхождение между латинским переводом РА и греческими текстами теоретически могло бы объясняться не только искажениями, допущенными Руфином, но и тем, что сам Ориген в разных сочинениях не придерживался в данном вопросе одной и той же позиции. Таким образом, можно сказать, что на основе греческих текстов Оригена иногда можно в чем-то подтвердить версию Руфина, но гораздо сложнее ее опровергнуть.

Это станет еще яснее, если учитывать особенности самих греческих сочинений Оригена. Во-первых, Ориген, судя по всему, был фантастически плодовитым писателем. Число написанных им книг, по некоторым свидетельствам, насчитывало 6 тысяч или, по меньшей мере, почти 2 тысячи<sup>56</sup>. Вероятно, что это преувеличение, но оно до определенной степени отражает легендарную работоспособность Оригена, прозванного за нее Адамантием (т.е. «Стальным» или «Алмазным»). В сочетании с использованием стенографистов, предоставлявших ему его постоянным меценатом Амвросием<sup>57</sup>, это действительно могло привести к созданию огромного корпуса сочинений. Из всего этого изобилия нам известна лишь меньшая часть<sup>58</sup>, так что с уверенностью судить о том, насколько репрезентативны в том или ином конкретном отношении именно дошедшие до нас греческие тексты, трудно. Однако, тот факт, что для некоторых центральных идей РА в них не удастся найти достаточно убедительных параллелей, на этом фоне не вызывает особенного удивления и отнюдь не исключает того, что такие параллели все же могли иметь место в утраченных текстах.

Во-вторых, следует учитывать жанровую специфику большинства греческих текстов Оригена. Если оставить в стороне сам трактат «О началах», произведения Оригена можно разделить на следующие основные типы: 1) теологические трактаты, посвященные отдельным темам, связанным с христианским мировоззрением («О воскресении», от которого сохранились лишь незначительные отрывки, или «О молитве»); 2)



апологетический трактат «Против Цельса»; 3) нравственно-дидактическое сочинение «Увещание к мученичеству»; 4) не дошедшие до нас «Строматы», вероятно, представлявшие собой эклектичное собрание размышлений на различные философские и богословские темы, иллюстрируемых фрагментами из античных авторов (как и одноименное произведение Климента Александрийского); 5) почти не дошедшее до нас эпистолярное наследие, из которого сохранилось, например, письмо Юлию Африкану; 6) экзегетические сочинения, включающие а) подробные комментарии (τόμοι) (например, «Комментарии на Евангелие от Иоанна» и «Комментарий на Евангелие от Матфея»); б) более популярные по характеру гомилии (ὁμιλίαι), представляющие собой стенографическую запись проповедей Оригена<sup>59</sup>; в) краткие пояснительные схолии (σχόλια), которые сохранились преимущественно среди позднейших компиляций оригеновских толкований на ту или иную библейскую книгу *in catenis*, куда включались также фрагменты комментариев и гомилий (причем часто все это смешивалось с фрагментами из Евсевия Кесарийского, Евагрия Понтийского и других авторов). Если первые четыре типа сочинений были представлены в творчестве Оригена одним или, в крайнем случае, двумя наименованиями, то экзегетические произведения исчислялись десятками<sup>60</sup> и при этом зачастую отличались бóльшим объемом. Самая крупная работа Оригена, не связанная с экзегезой, т.е. трактат «Против Цельса», состоит из 8 книг, а, например, дошедший до нас лишь во фрагментах «Комментарий на Псалмы», вероятно, насчитывал 46 книг<sup>61</sup>, а в значительной степени сохранившийся «Комментарий на Евангелие от Иоанна» – 32 книги. Из этого видно, что РА представляет собой совершенно уникальный в контексте остального оригеновского творчества жанровый эксперимент, и, так как подавляющая масса оригеновских произведений была посвящена прежде всего экзегезе библейского текста, то он вовсе не обязательно должен был обращаться в них к обсуждению пусть и важных для него метафи-

зических и космологических идей. Даже когда он это делает, эти идеи зачастую оказываются как бы «зашифрованными» при помощи метафорики и фразеологии, позаимствованной из интерпретируемого библейского текста, что создает дополнительные трудности при их анализе. Иногда для того, чтобы расшифровать какой-нибудь не вполне внятный намек на определенную метафизическую или космологическую гипотезу, приходится вспоминать, в чем она, собственно, могла бы заключаться, апеллируя для этой цели как раз к РА как все же основному специальному источнику по метафизике и космологии Оригена.

В-третьих, апелляция к сохранившимся греческим сочинениям Оригена связана с теоретическим допущением единства авторской позиции по различным спекулятивным вопросам как в этих сочинениях, так и в РА. Из такого допущения обычно исходили представители «систематического» подхода к изучению Оригена, считавшие, что у того была некая единая система метафизических и космологических воззрений, которой он постоянно придерживался во всех своих сочинениях, хотя и не вполне адекватно выражая ее. Для «гипотетического» оригеноведения, отрицающего систематический характер оригеновской мысли как таковой, предполагаемое единство авторской позиции в различных сочинениях вовсе не является чем-то самоочевидным. Крузель, например, зачастую допускает, что Ориген мог трактовать одну и ту же проблему с альтернативных позиций. К обсуждению этой проблемы мы еще вернемся позднее. Но тот же вопрос о единстве авторской позиции может быть поставлен и в хронологическом аспекте<sup>62</sup>. Интенсивная писательская деятельность Оригена продолжалась с начала 20-х до конца 40-х гг. 3 в. Было ли это тридцатилетие связано с каким-либо существенным изменением в оригеновских взглядах? В свое время Кадью высказал точку зрения, согласно которой ко времени отъезда Оригена из Александрии относится определенный переворот в его мировоззрении, так что все специфичес-

кие оригеновские гипотезы следует связывать преимущественно с ранним периодом его творчества (20-е гг.)<sup>63</sup>. Однако, такая связь естественна уже в силу того, что именно тогда и было написано то единственное сочинение Оригена, в котором эти гипотезы могли быть отчетливее всего сформулированы. На мой взгляд, нельзя сказать, чтобы сами оригеновские тексты содержали в себе бросающиеся в глаза свидетельства сколь-нибудь драматичной интеллектуальной эволюции их автора. При этом между РА и греческими сочинениями имеются неоспоримые конкретные совпадения, способные повысить наше доверие к тексту РА. Таким образом, вопрос о том, исходил ли Ориген из одних и тех же взглядов как в РА, так и в греческих сочинениях, по большому счету имеет смысл только в тех случаях, когда между этими сочинениями и РА наличествуют противоречия и – в меньшей степени – когда между ними просто нет аналогий по какому-нибудь конкретному вопросу.

## ГЛАВА 2. РАЗЛИЧНЫЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ОРИГЕНОВСКОЙ ГИПОТЕЗЫ МНОЖЕСТВЕННОСТИ МИРОВ

### 2.1. Бесконечный циклизм

После всего сказанного не вызывает удивления тот факт, что, как и другие оригеновские концепции, идея множественности миров порождает самые разноречивые интерпретации в научной литературе. Наиболее традиционное истолкование представляет оригеновскую цепочку эонов как весьма близкую аналогию античным концепциям космического циклизма<sup>64</sup>. Прежде всего тут вспоминают о стоической идее вечного возвращения. Правда, Ориген неоднократно полемизирует с ней, например, в позднем апологетическом трактате «Против Цельса» (*Contra Celsum* – далее СС), 4, 68; 5, 20<sup>65</sup>, но непосредственным объектом его критики является лишь идентичность космических циклов, а не множественность миров как таковая. Хотя смена эонов по Оригену не связана с какой бы то ни было формой натуралистического детерминизма, обусловленного, к примеру, движением небесных светил или теорией элементов (стихий) в стоическом духе, все равно в этом варианте понимания оригеновской гипотезы присутствует типологическое сходство с античными циклическими теориями. И в том, и в другом случае космический процесс рассматривается как бесконечная смена структурно однотипных циклов, что само по себе предполагает вечность или, точнее говоря, временную безграничность существования универсу-

ма<sup>66</sup>. Специфика же такой смены циклов у Оригена усматривается в том, что возникновение следующих друг за другом материальных миров причинно определяется свободным «падением» разумных духовных существ из состояния первоначального равенства и совершенства. За этим падением, в результате которого духовные существа распределяются по трем основным иерархическим классам (ангелы, люди и демоны), рано или поздно следует возвращение всех «умов» или «душ» в изначальное совершенное состояние (ἀποκατάστασις πάντων), после чего и материальный мир прекращает свое существование с тем, однако, чтобы вновь возобновить его после нового падения.

Главным мотивом, побудившим Оригена к формулировке подобной концепции, являлась полемика против приписываемой им гностикам идеи, что одни люди по природе предопределены к гибели, а другие к спасению<sup>67</sup> и именно этим объясняется разнообразие их земной участи. Ориген, напротив, стремился показать, что это разнообразие, как, впрочем, и различия между участью ангелов, людей и демонов в целом, определяются свободным произволением каждого индивида, а не игрой слепого случая и, уж конечно, не природной предопределенностью к тому, а не иному уделу. Утверждая свободу воли<sup>68</sup>, он тем самым снимает с Бога ответственность за зло и целиком возлагает ее на самого разумного индивида. Конечно, это можно рассматривать как еще одну вариацию на тему известного платоновского тезиса «вина избирающего, Бог невиновен»<sup>69</sup> (Resp. X 617e: αἰτία ἐλομένου θεὸς ἀναίτιος), но такого рода зависимость от Платона еще вполне укладывается в рамки нормативного «платонизма отцов». Другое дело — те конкретные метафизические концепции, которые Ориген развивал в своем стремлении отстаивать свободу воли.

Прежде всего, чтобы Бога нельзя было обвинить в какой-то изначальной несправедливости в адрес разумных существ, Ориген считал нужным допустить мир предсуществования, в котором все разумные духовные существа были созданы аб-

солютно равными<sup>70</sup>; в этом-то идеальном предсуществовании каждым из них и было принято свободное решение, обусловившее их теперешнее разнообразное и совсем не идеальное состояние и являющееся единственной причиной существующего зла. Но допустив мир предсуществования, Ориген и сделал шаг, ведущий к рассматриваемому варианту гипотезы космического циклизма. Целью космического развития в данном случае считается воспроизведение изначального совершенного состояния тварных существ в соответствии с неоднократно высказываемым Оригеном тезисом о том, что конец всегда подобен началу<sup>71</sup>. Но именно потому, что в интересах теодицеи Ориген считал принципиально важным связать с совершенным состоянием представление о неотъемлемой и радикальной свободе, приведшей к падению, воспроизведение такого же состояния в конце мира не может исключить вероятности нового падения. И так может продолжаться до бесконечности. В итоге, согласно этой версии, получается, что ради теодицеи Ориген пожертвовал смыслом истории. Всеобщий апокатастасис мыслится в данном случае не как абсолютный финал мирового развития, а лишь как его фаза, повторяющаяся в конце каждого мира<sup>72</sup>.

## **2.2. Апокатастасис в конце последовательности веков**

Такое понимание апокатастасиса наталкивается на существенные трудности с точки зрения соответствия оригеновским текстам. Дело в том, что Ориген часто изображает апокатастасис как постепенно подготавливающийся на протяжении многих эонов и происходящий лишь в конце их цепочки<sup>73</sup>. Это очевидным образом противоречит предположению, будто он происходит в конце каждого эона. Постепенность возвращения тварных разумных существ в изначальное совершенное состояние есть еще один общепризнанный мотив, побудивший Оригена к формулировке гипотезы множествен-

ности миров. Эта постепенность коренным образом связана с фундаментальным для него представлением о божественной педагогике, стремящейся на протяжении космической истории путем перевоспитания склонить все отпавшие существа к воссоединению с Богом. Однако, для всеобщего обращения духовных индивидов к Богу оказывается явно недостаточным, например, одной человеческой жизни<sup>74</sup>, а, с другой стороны, Ориген отрицает возможность повторного вселения индивидуальной души в материальное тело на протяжении существования одного и того же космоса<sup>75</sup>. Это делает необходимым допущение все новых и новых миров, которые предоставляли бы тварной свободе все новый и новый шанс для обращения, пока, наконец, благодаря воспитательным мерам, на чей успех можно надеяться главным образом потому, что предпринимаются они самим Богом<sup>76</sup>, решительно каждый из духовных индивидов не примет самостоятельное решение вернуться в состояние изначального совершенства<sup>77</sup>. Нельзя не заметить, что вся эта умозрительная конструкция имеет смысл лишь в той степени, в какой именно тотальный апокатастасис мыслится как единственно возможный и желательный финал мирового процесса. В стандартной христианской эсхатологии божественное долготерпение вовсе не склонно дожидаться каждого конкретного грешника, замешкавшегося на пути к совершенству, и предоставлять ему все новые и новые шансы исправиться вплоть до тех пор, пока он и в самом деле этого не сделает.

Ясно, что с учетом педагогической мотивации множественности миров, картина оригеновской космологии претерпевает существенные изменения. Если до сих пор речь шла о всеобщем восстановлении, которое имеет место в конце каждого эона, то теперь возникает возможность поместить его уже в конец целого ряда эонов<sup>78</sup>. В таком варианте космическая история по Оригену выглядит более совместимой с традиционным христианским взглядом на нее. Пусть она разворачивается и не на протяжении одного единственного мира, а

охватывает, видимо, очень значительное число миров, тем не менее у нее есть конец<sup>79</sup>, да и сам переход от одного мира к другому связан, по всей видимости, уже не столько с циклизмом как таковым, т.е. с периодическим возвращением к структурно и содержательно однотипным фазам мирового процесса, сколько с постепенным прогрессирующим развитием по направлению к одной финальной цели, т.е., по сути дела, с линейным развитием.

### 2.3. Циклизм второй степени?

Тем не менее, эта версия не является безусловной альтернативой идее бесконечного циклизма. Напротив, она может дать повод для формулировки еще более сложного варианта циклической концепции. Теперь уже по отношению к апокатастасису в конце цепочки эонов можно поставить вопрос, не произойдет ли после него нового падения. Если ответить на этот вопрос положительно, значит у Оригена речь идет о том, что я позволю себе обозначить как циклизм второй степени, подразумевающий, во-первых, смену эонов как таковых, продолжающуюся до апокатастасиса и, во-вторых, смену следующих друг за другом периодов, из которых каждый состоит из последовательности многочисленных эонов и заканчивается всеобщим восстановлением<sup>80</sup>.

Таким образом, если даже признавать множественность миров самоочевидным элементом доктрины Оригена, существует возможность говорить об этих мирах в существенно разных смыслах. Либо под ними следует иметь в виду отдельные эоны, либо целые цепочки отдельных эонов, продолжающиеся от падения до апокатастасиса. Это создает благодатную почву для всякого рода недоразумений, так что далеко не всегда можно понять, в каком именно смысле тот или иной исследователь употребляет слово «мир», говоря о множественности миров у Оригена. Например, норвежский патролог Эйнар Молланд на стр.145 своей работы *The conception of the*



Gospel in the Alexandrian theology сперва сам терминологически уравнивая «миры» (worlds) и «эоны» (αἰῶνες, saecula), говорит о множественности «веков», явно имея в виду эоны, предшествующие апокатастасису<sup>81</sup>. Но на стр. 161 того же сочинения «мирами», судя по всему, называются уже не эти эоны, а миры, начинающиеся уже после апокатастасиса в результате нового падения<sup>82</sup>. Вероятно, Молланд как раз имеет в виду что-то вроде циклизма второй степени. Однако, терминологическая неопределенность с понятием «мира» в его собственном тексте делает неясным, насколько его позиция на самом деле является результатом критического и продуманного подхода<sup>83</sup>.

Надо также подчеркнуть, что Молланд говорит лишь о возможности нового падения после апокатастасиса, а не о том, что он непременно произойдет<sup>84</sup>. Подобная осторожная формулировка весьма оправдана. Поскольку падение разумных духовных существ основано именно на их свободе, здесь в любом случае можно допустить лишь то, что они никогда не застрахованы от падения, но ни в коем случае – что они на него обречены<sup>85</sup>. Тем не менее, общая тенденция его рассуждений склоняется к тому, что, согласно Оригену, новое падение все же на самом деле произойдет и, видимо, не один раз. В целом же, надо заметить, что, даже если скептически относиться к идее циклизма второй степени, все равно имеет смысл обсуждать множественность миров у Оригена, подразумевая при этом множественность отдельных эонов.

#### **2.4. Промежуточные падения и восстановления?**

Однако, и эта, казалось бы, чрезмерно усложненная гипотеза двойного циклизма еще не достигает предельной степени сложности, возможной в этом вопросе. Еще одна проблема возникает в связи с попыткой определить точное отношение, в каком множественность миров стоит к миру предсуществова-

ния. Теоретически можно допустить два варианта решения этой проблемы. Либо мир предсуществования предшествует каждому конкретному материальному космосу или эону, ведь именно в предсуществовании происходит падение, дающее начало этому космосу: тогда выходит, что между зонами, когда разумные духовные существа находятся в совершенном состоянии, каждый раз имеет место очередной мир предсуществования, т.е. промежуток от апокатастасиса до нового падения, некоторыми исследователями оригеновской мысли рассматриваемый как абсолютно нематериальный<sup>86</sup>. Либо мир предсуществования с происходящим в нем падением помещается в начало целой цепочки эонов по аналогии с апокатастасисом, помещаемым в этом случае в ее конец<sup>87</sup>. Первая версия весьма логично объясняет механизм смены эонов. В каждом конкретном случае конец эона связывается со всеобщим восстановлением, а начало нового эона рассматривается как следствие нового падения. Но эта версия не соответствует тем текстам, которые локализуют апокатастасис в конце целой последовательности эонов. С этой точки зрения преимущество на стороне второй версии, так как, если считать, что восстановление может произойти лишь в конце цепочки эонов, то и падение в мире предсуществования было бы логично отнести к ее началу. Однако, в этом случае механизм смены отдельных эонов оказывается гораздо более туманным.

Эту трудность можно попытаться разрешить за счет своеобразной комбинации этих двух версий, которая, с одной стороны, сохраняет представление о нематериальных промежутках между отдельными зонами, а с другой – рассматривает апокатастасис как финал целой цепочки эонов. Такого рода взгляд на космологию Оригена, пожалуй, отчетливее других сформулировал Генрих Карпп: «Окончательное «восстановление» изначального состояния не осуществляется с концом одного мирового периода. Вместо того, чтобы допустить неоднократное воплощение души в существующем мире, Ориген учит как раз о гибели и новом возникновении всего мира. По сви-

детельству Иеронима и Юстиниана он во всяком случае полагал, что после некоего промежутка образуется новый телесный мир<sup>88</sup>. Но Бог сам устанавливает между различными мирами педагогическое единство, к примеру, делая самое дурное существо дьяволом в следующем мире. Видимо, Ориген имел в виду, что лишь этот круговорот миров в конечном счете ведет к полному единению всех духовных творений и к настоящему концу»<sup>89</sup>. Отсюда становится очевидно, что и Карпп локализует апокатастасис не в конце одного мира, а в конце ряда миров<sup>90</sup>. Однако между этими отдельными мирами, предшествующими всеобщему восстановлению, Карпп помещает некие бестелесные<sup>91</sup> промежутки (*sich nach einer Zwischenzeit wieder eine neue körperliche Welt bildet*), в которых, очевидно, и должно осуществляться падение, дающее начало каждому новому миру<sup>92</sup>. Таким образом Карпп вроде бы учитывает, что апокатастасис происходит в конце целого ряда миров, и при этом объясняет, каким образом начинается каждый отдельный мир – посредством падения разумных существ. Однако, это преимущество позиции Карппа – только кажущееся.

Во-первых, ясно, что падение как действие, совершаемое разумными существами, находящимися в одинаковом и бестелесном состоянии, может произойти только в том случае, если ему уже предшествовало восстановление этого состояния после периода их неравенства и облученности в разнообразные (эфирные или грубо материальные) тела, который и называется «миром». Но такое предварительное восстановление ничем качественно не отличается от апокатастасиса как такового, независимо от того, применять ли к нему сам этот термин или нет. Поэтому невозможно объяснить, по какой причине апокатастасис, в отличие от промежуточных восстановлений, должен быть окончательным. Неудивительно, что сам же Карпп в итоге ставит под сомнение, будет ли такое окончательное восстановление когда-либо достигнуто, и тем самым склоняется к той версии космоло-

гии Оригена, которая предполагает бесконечный циклизм<sup>93</sup>. Впрочем, можно было бы допустить, что окончательность апокатастасиса как-то связана с педагогической сущностью космической истории, т.е. что разумные твари возвращаются к Богу не одновременно, а постепенно, так что окончательное восстановление осуществится, только когда решительно все они свободно подчинятся этому воздействию<sup>94</sup>. Однако, такое истолкование согласуется только с той версией оригеновской космологии, согласно которой падение и восстановление помещаются в начало и конец целой цепочки миров. Если же, вслед за Карппом, считать, что каждый из миров, предшествующих апокатастасису, уже заканчивается всеобщим восстановлением, за которым следует опять же всеобщее падение, то это по сути дела означает, что педагогический процесс каждый раз сперва уже достигает своей цели, а затем его нужно начинать с нуля. Какая-либо преемственность педагогического процесса между отдельными мирами при таком подходе оказывается абсолютно невыполнимой. Другими словами, педагогическая мотивация смены эонов и допущение между ними всеобщих восстановлений и падений просто-напросто логически несовместимы.

Второе обстоятельство, которое не позволяет принять гипотезу Карппа, заключается в том, что в текстах Оригена конец нынешнего мира часто описывается в, казалось бы, традиционно христианском духе, т.е. как Страшный Суд и разделение духовных индивидов на праведников и грешников<sup>95</sup>, а вовсе не окончательное спасение всех разумных тварей. Здесь может и не быть абсолютного противоречия с тотальностью апокатастасиса, как раз если принимать в расчет гипотезу множественности миров. Тогда есть возможность отнести тотальный апокатастасис к концу их последовательности, а разделение на праведников и грешников – к концу каждого конкретного космоса, когда цель божественного воспитания еще не достигнута<sup>96</sup>. Таким образом, эти тексты свидетельствуют против той версии ори-

геновской космологии, согласно которой апокатастасис имеет место в конце каждого отдельного мира. Но и гипотеза Карппа, хотя и локализует окончательное восстановление в конце цепочки мировых циклов, входит в противоречие с этими текстами в той степени, в какой предполагает ряд, пусть и предварительных, но все же тотальных восстановлений в конце каждого мира.

## **2.5. Итог: четыре возможных понимания множественности миров по Оригену**

Суммируя все сказанное, приходится констатировать, что, даже если признать, будто Ориген склонялся к гипотезе множественности миров, необходимо еще сделать выбор между многочисленными версиями этой гипотезы, бытующими в научной литературе и существенно отличающимися друг от друга. Перечислю еще раз те возможности, которые, с моей точки зрения, существуют в этом довольно запутанном вопросе: 1) Первая возможная версия предполагает бесконечную смену эонов, в начале и конце каждого из которых имеет место, соответственно, падение и восстановление духовных индивидов; 2) Вторая версия вводит представление о конечной смене эонов, причем падение и восстановление помещаются уже в начало и конец всей их последовательности; 3) Третья версия, как и вторая, подразумевает, что падение и восстановление происходят в начале и конце конечного ряда эонов, но при этом уже относительно самого этого ряда допускается возможность его бесконечной повторяемости; 4) Четвертая версия опять же практически совпадает со второй в том, что локализует первое падение и окончательное восстановление в начале и конце конечной последовательности эонов, но одновременно предполагает промежуточные падения и восстановления между отдельными зонами и в этом совпадает с первой версией. Из всех перечисленных версий вторая и

четвертая, в той степени, в какой они предполагают единичность и конечность космического процесса, ближе к традиционному христианскому взгляду на космическую историю, чем первая и третья версии, действительно содержащие в себе возможность типологического сближения с античными циклическими теориями. Но все эти версии позволяют приписывать Оригену теорию множественности миров, хотя бы в смысле конечной последовательности отдельных эпох.

### **ГЛАВА 3. ГИПОТЕЗА МНОЖЕСТВЕННОСТИ МИРОВ В КОНТЕКСТЕ «СИСТЕМАТИЧЕСКОГО» И «ГИПОТЕТИЧЕСКОГО» ПОДХОДОВ К ИЗУЧЕНИЮ ОРИГЕНА**

В сопоставлении с уже изложенными интерпретациями позиция Анри Крузеля представляется наиболее радикальной точкой зрения на гипотезу множественности миров у Оригена. Ибо для Крузеля вопрос не столько в том, в чем именно заключалась суть теории космического циклизма по Оригену, сколько в том, была ли у него вообще эта теория. Методологически сомнение Крузеля основывается на его уже упоминавшемся выше тезисе о богословии Оригена как «теологии в поиске». Согласно этому тезису, Ориген не был систематическим мыслителем, всегда исходившим из совокупности до конца продуманных и лишенных противоречий взглядов, но скорее постоянно оперировал в своем мышлении альтернативными, а порой и взаимоисключающими гипотезами, отнюдь не настаивая на их абсолютной истинности. Так что в его текстах возможна ситуация, когда точка зрения автора не обязательно до конца совпадает с той или иной формулируемой им теорией. Примерно так, с точки зрения Крузеля, обстоит дело и в случае с гипотезой множественности миров. Разумеется, и Крузель не может отрицать, что в текстах Оригена время от времени подробно обсуждается или мимоходом затрагивается эта гипотеза. Но в какой степени можно утверждать, что в этих случаях Ориген не просто упоминает о ней, но на самом деле сам разделяет ее?

### 3.1. Проблемы «систематического» подхода к изучению Оригена

Радикальное сомнение Крузеля особенно ценно в методологическом отношении, ибо оно ставит конкретный вопрос о множественности миров в контекст общей и главной методологической проблемы оригеноведения: был ли Ориген систематиком и правомерно ли вообще использовать понятие системы в применении к его мысли? Не может вызывать особенных сомнений тот факт, что Ориген не является систематическим мыслителем в формальном отношении. Какие-либо внешние признаки системы, например, планомерный характер ее изложения, внутренняя согласованность и непротиворечивость ее отдельных моментов, делающая ее в максимальной степени недоступной для имманентной критики, а также категоричность ее утверждения, – все это отсутствует даже в тексте РА, не говоря уже о других сочинениях Оригена. Однако, как сформулировал в свое время Франц Кеттлер, «естественно, изложение системы не обязательно должно быть систематическим»<sup>97</sup>. Таким образом, даже отсутствие формально адекватного выражения системы не исключает возможности наличия самой системы. Это, с другой стороны, предполагает, что исследователь, признающий у Оригена систематичность мысли, несмотря на несистематичность ее выражения, вынужден именно в силу этого дуализма формы и содержания сперва реконструировать предполагаемую «логику системы», а затем уже анализировать ее саму по себе. Именно из таких методологических предпосылок исходил, к примеру, В.В.Болотов в отношении к оригеновской догматике, когда писал: «Конечно, догматическое воззрение Оригена предносилось его мысли как стройное целое, но оно не нашло удовлетворительного с формальной стороны выражения в его сочинениях: здесь его система составляет лишь искомое, а не является как данное»<sup>98</sup>. Надо заметить, что само по себе допущение логики системы в указанном смысле вовсе



не исключает гипотетического характера мысли Оригена. Ведь можно, с одной стороны, пытаться с позиций единой логики согласовать между собой различные теории, о которых идет речь в текстах Оригена (предсуществование душ, множественность миров, тотальный апокатастасис), но при этом, с другой стороны, отдавать должное эвристическому пафосу его мысли и признавать тот и в самом деле достаточно очевидный факт, что все эти теории не представляют из себя совершенно категоричных убеждений. И наоборот: то, что теология, метафизика и космология у Оригена принципиальным образом носили характер исследования, ничуть не подчеркивает, а скорее даже предполагает то обстоятельство, что в своем исследовании Ориген приходил к определенным результатам<sup>99</sup>, пусть и не абсолютизируя их значение.

Но тут как раз возникает существенная трудность, связанная с тем, что создать до конца убедительную комбинацию всех оригеновских гипотез, которая при этом еще и учитывала бы все данные текстов Оригена, оказывается не так-то просто. Перечисленные выше основные версии того, как именно представлял себе Ориген множественность миров, являются хорошим примером подобного герменевтического затруднения. Такого рода трудности и дают повод Крузелю для радикального отрицания самого понятия системы<sup>100</sup>, даже если под последней иметь в виду просто некую непротиворечивую совокупность теорий, подразумеваемую в оригеновских текстах. «Гипотетический» подход в этом случае означает не только указание на то, что Ориген формулировал эту совокупность теорий гипотетически, а не догматически, но принципиальное отрицание того, что он вообще ее формулировал как некое «стройное целое». Неправота «систематического» подхода, с этой точки зрения, заключается еще и в том, что, пытаясь обнаружить некую непротиворечивую логику в оригеновской мысли, он впервые сам порождает те противоречия, которые затем сам же и ставит Оригену в упрек, причем порождает как раз за счет того, что пытается согласовать

между собой отдельные теории, которые для самого Оригена либо выглядели как альтернативы, либо вообще не соотносились между собой напрямую<sup>101</sup>.

Такого рода отрицание систематичности даже в смысле допущения логичной взаимосвязи между отдельными гипотезами, во всяком случае, понятно как реакция на тщетность всех попыток «систематического» подхода обнаружить у Оригена вполне неуязвимую для критики систематичность. Основной недостаток «систематического» истолкования оригеновского наследия в том и заключается, что, желая отыскать в нем некую систему как «стройное целое», на практике оно всегда создает такую реконструкцию оригеновского мировоззрения, которая просто-таки изобилует внутренними противоречиями<sup>102</sup>. Кроме того, злоупотребление понятием «логики системы» нередко приводило к тому, что Оригену могли приписываться выводы, которых сам он не делал, но которые при этом казались тому или иному исследователю совершенно естественными и неизбежными следствиями определенной логики, усматриваемой им в оригеновских текстах<sup>103</sup>. Если учитывать все эти недостатки, кажется вполне естественным поставить вопрос, не кроется ли их причина в порочности самой методологии «систематиков».

### **3.2. Проблемы «гипотетического» подхода к изучению Оригена**

С другой стороны, и с крайними выводами из «гипотетического» подхода тоже трудно согласиться безоговорочно. Во-первых, не выглядит слишком правдоподобным допущение, будто мыслитель с таким спекулятивным дарованием, как Ориген, высказывая определенные гипотезы, относящиеся к одним и тем же предметам, и в самом деле абсолютно не задумывался о том, как эти гипотезы соотносятся между собой. Во-вторых, во всяком случае основные космологические теории Оригена, т.е. предсуществование душ, вечность творения,

тотальный апокатастасис и множественность миров, на самом деле уже соотнесены друг с другом в его же собственных текстах и вся проблема заключается только в том, что это соотношение никак не удастся описать как до конца логичное. Иногда Оригену действительно случается противопоставить несколько гипотез в качестве альтернатив друг другу, не сделав однозначного выбора в пользу какой бы то ни было из них. Такого рода случаи можно трактовать по-разному.

В свое время Франц Кеттлер выдвинул теорию, согласно которой появление внешне равноправных альтернатив в тексте РА связано с эзотерической установкой Оригена. Другими словами, возможно, что Ориген просто скрывал свои собственные ценностные предпочтения в пользу той или иной из гипотез, представляемых им как равноправные, надеясь на то, что сведущий читатель и сам догадается, какая из альтернатив на самом деле верна, тогда как более простой верующий, еще не подготовленный к восприятию эзотерической истины, не будет особенно сильно обескуражен, если представить ему ее лишь как гипотезу, у которой, к тому же, есть более привычная альтернатива. Узнать же, какая именно альтернатива казалась правильной самому Оригену, можно, с точки зрения Кеттлера, основываясь как раз на логике системы<sup>104</sup>. С Кеттлером, на мой взгляд, нельзя согласиться, даже признав, что у Оригена действительно имели место определенные эзотерические настроения<sup>105</sup>. Гипотетический характер оригеновской мысли отнюдь не сводится к тому, что время от времени Ориген противопоставляет друг другу различные гипотезы. Сама по себе исследовательская установка Оригена гораздо шире и проявляется в общем некатегорическом, эвристическом тоне его дискурса, в том числе даже чисто стилистически<sup>106</sup>. На этом фоне нет необходимости интерпретировать наличие альтернативных гипотез как тактическую уловку эзотерика («всего лишь искусный маневр», по выражению Кеттлера)<sup>107</sup>. Отсутствие явно выраженного авторского согласия с одной из альтернативных возможностей рассуждения вполне может отражать подлинное

затруднение Оригена сделать окончательный выбор. Гораздо важнее, что даже подобное затруднение вполне может быть совместимо с наличием у Оригена собственных «за» и «против» в том самом вопросе, где он не принимает окончательного решения. Нет надобности думать, что, указав несколько альтернативных вариантов рассуждения по той или иной проблеме и не сделав окончательного выбора между ними, Ориген и в самом деле всякий раз оказывался в ситуации абсолютного интеллектуального тупика и даже никак не склонялся к какому-либо из перечисленных им вариантов<sup>108</sup>.

Но если по отношению к противопоставленным в самом тексте альтернативам «гипотетический» подход действительно оправдан, это еще не значит, что есть основания для описания вообще всех противоречий в оригеновских текстах как альтернативных гипотез. Например, Крузель считает возможным рассматривать тотальный апокатастасис не как убеждение Оригена, а лишь как в общем-то ни к чему не обязывающую «великую надежду»<sup>109</sup>, ссылаясь на то, что многие тексты свидетельствуют против возможности спасения дьявола и демонов, хотя другие склоняют как раз к допущению такой возможности<sup>110</sup>. На мой взгляд, воспринимать простую констатацию подобного рода противоречия как аргумент против одного из членов самого же этого противоречия можно только в контексте апологетической стратегии исследования. По большому счету непонятно, почему это, если у Оригена встречаются тексты и за тотальный апокатастасис, и за то, что дьявол и демоны не будут спасены, то это релятивизирует значимость именно первых текстов, а не вторых. Но здесь возникает и более существенный вопрос. Разве очевидно, что, когда во внешнее противоречие входят высказывания Оригена, не только не противопоставленные в тексте им же самим, но находящиеся либо в разных местах одного сочинения, либо вообще в разных сочинениях, мы должны заведомо исходить из того, что и в данном случае мы имеем дело с альтернативными для самого Оригена теориями?

Все это, однако, еще далеко не исчерпывает проблем, связанных с «гипотетическим» подходом. Наиболее радикальная методологическая установка Крузеля, связанная с имплицитной сутью самого понятия гипотезы в рамках его исследований, предполагает, что теория, формулируемая Оригеном как гипотеза, может вообще не отражать его взгляды. В этом случае, назвать ту или иную оригеновскую концепцию гипотезой означает для Крузеля фактически утверждать, что на самом деле сам Ориген так не думал<sup>111</sup>. В этой связи можно привести весьма показательную цитату из одной статьи Крузеля, где он обсуждает возможность повторного падения душ после восстановления в связи с вопросом о том, является ли состояние, достигаемое при восстановлении, бестелесным: «Лишь поскольку идея о том, что достигшие блаженства могут вновь согрешить, является проблемой, которую поднимает сторонник полного уничтожения тел, Ориген не хочет оставить ее без рассмотрения, но она не отражает его мысль... На самом деле Ориген верит в окончательный апокатастасис, а не в ряд предварительных апокатастасисов, и мысль о многочисленных мирах... также не более, чем гипотеза»<sup>112</sup>. Здесь отчетливо видно, что, по мнению Крузеля, Ориген обсуждает допустимость нового падения не потому, что она представляет собой возможность его собственной мысли, а только потому что в целях максимальной полноты исследования он всего лишь реагирует на следствия чужих теорий. Однако, ни сами эти теории (в данном случае – полное уничтожение телесной природы), ни их следствия (т.е. возможность нового падения достигших блаженства духовных существ и множественности миров) не следует приписывать самому Оригену и считать актуальными именно для его мировоззрения.

Неслучайность такой трактовки понятия гипотезы станет ясной, если принять во внимание апологетическую тенденцию «гипотетического» подхода. Дело в том, что проблематичность в применении понятия системы к оригеновской мысли заключалась не только и не столько в том, что вычиты-

ваемой из текстов Оригена логике системы никак не удалось быть до конца логичной, но еще и в том, что ей не удалось быть до конца христианской. Иначе говоря, противоречивость усматриваемой у Оригена логики системы не сводилась только к внутренним противоречиям этой логики как таковой, но заключалась еще и в ее внешних противоречиях с фундаментальными предпосылками христианского предания, которые, однако, при этом тоже так или иначе отражались в текстах того же Оригена. В таком контексте основной вопрос оригеноведения: «Был ли Ориген систематиком?», – приобретает уже иной смысл: «Был ли Ориген христианином?». Ясно, что «систематический» подход как правило ведет к признанию весьма существенной степени гетерогенности Оригена христианской традиции и подчеркиванию господствующей роли эллинской, прежде всего – платонической, составляющей в его мысли. Тут либо допускается, что Ориген ставил себе задачу синтезировать библейское откровение и античную философию, и тогда он выглядит как один из наиболее радикальных «эллинизаторов» христианства<sup>113</sup>. Либо все же признается, что Ориген гораздо более сдержанно относился к античной философии, чем, к примеру, Юстин или Климент, не стремился ни к какому синтезу и вообще хотел быть только христианином, но одновременно утверждается, что в конечном счете у него это не получилось. Таков известный тезис Коха о несоответствии между намерением и результатом в мысли Оригена<sup>114</sup>. В последнем случае христианство Оригена признается в качестве безусловного факта, но при этом – факта, характеризующего скорее его субъективное самосознание. Что же касается его объективного положения в традиции культуры, то, с этой точки зрения, он выглядит скорее как средний платоник, чем как христианин.

Против такого рода интерпретации традиция «гипотетического» исследования выработала, можно сказать, несколько «степеней защиты». Во-первых, она рассматривает Оригена прежде всего как экзегета, мистика и «человека церкви» и

лишь во вторую очередь – религиозного мыслителя, разработавшего догматические и метафизические вопросы посредством применения к ним методов философского умозрения<sup>115</sup>. Подобная точка зрения отчасти была вполне справедливой реакцией на односторонность «систематического» подхода, сосредоточившего всю проблематику исследования Оригена если и не на самом тексте РА, то, во всяком случае, на тех догматических и метафизических вопросах, которые возникли именно в связи с этим текстом<sup>116</sup>, но при этом игнорировавшего, например, тему мистики у Оригена до такой степени, что Гарнак в свое время мог даже совершенно спокойно написать: «Ориген – не мистик»<sup>117</sup>. Однако, само по себе несомненно правильное подчеркивание важности мистики, экзегезы и традиционного церковного самосознания в мысли Оригена, даже в том случае, если на его основе признать еще и второстепенный статус собственно философской спекуляции в ней, все равно не устраняет существующей противоречивости как таковой. Поэтому второй прием, к которому прибегает апологетическое истолкование Оригена, заключается в подчеркивании гипотетического статуса его философских концепций. Само по себе это означает только то, что Ориген никоим образом не приписывает им окончательной истинности, как, тем не менее, он все же поступает по отношению к основным пунктам церковного предания. Однако, тут еще остается возможность думать, что Ориген выдвигает эти гипотезы от своего лица, а, значит, определенные тенденции, ведущие совсем не в том же направлении, что и магистральная линия развития христианской догматики и метафизики, все же присутствовали в самой его мысли. Вот тут-то кружевной переход от «гипотезы» ко «всею лишь гипотезе» и оказался особенно уместен и прямо-таки спасителен. Ибо он означает: там, где Ориген высказывает ту или иную гипотезу, мы имеем дело не столько с некатегоричной формулировкой мысли, к которой он в той или иной степени склоняется сам, сколько с упоминанием и обсуждением мысли, которой он на

самом деле, возможно, совсем не разделяет<sup>118</sup>. И, конечно, это позволяет представить взгляды Оригена максимально близкими к ортодоксии.

Но если такой вывод и представляется неслучайным в рамках определенной перспективы исследования, это еще не значит, что его методологические предпосылки так уж очевидны. Абсолютизация данного приема Крузеля приведет к полному абсурду. Если тот факт, что Ориген высказывает определенные концепции как гипотезы означает еще и то, что он сам эти концепции не разделяет, то как раз на фоне признания общего характера всей оригеновской мысли гипотетическим, а его богословия – «богословием в поиске», приходится сделать вывод, что Ориген, видимо, не разделяет все оригинальные идеи, которые тем не менее в изобилии встречаются в его текстах, ведь все они, как было признано, носят характер гипотез. Как же Ориген думал на самом деле? Судя по всему, останется лишь предположить, что его индивидуальные убеждения строго ограничивались несколькими несомненными истинами христианского предания, перечисленными в предисловии к РА<sup>119</sup>. Неудивительно, что на практике Крузель применяет данный прием не повсеместно, а весьма избирательно. С одной стороны, он утверждает, что некоторые гипотезы, высказываемые Оригеном, не отражают собственную позицию этого богослова. С другой стороны, сам же Крузель постоянно называет, к примеру, теорию предсуществования «любимой гипотезой» Оригена<sup>120</sup>. Таким образом, ясно, что, с точки зрения Крузеля, все основные оригинальные идеи, встречающиеся в оригеновских текстах и выходящие за рамки нескольких безусловно истинных положений предания, во-первых, по определению носят гипотетический характер, а, во-вторых, одни из них не отражают взгляды самого Оригена, другие же отражают, хотя и тут речь не идет об окончательных убеждениях. Сам по себе такой подход к текстам Оригена представляется мне верным, но только в качестве общего принципа. В конкретных случа-



ях неминуемо возникает целый ряд сложностей, связанных как раз с определением того, какая гипотеза – «любимая», а какая – нет.

Нельзя сказать, чтобы в этом вопросе у Крузеля царила полная методологическая ясность. Предварительно укажу лишь на один пример. Мы видели, что, по мнению Крузеля, Ориген обсуждает гипотезу нового падения не потому, что она репрезентирует его собственную мысль, а только ради того, чтобы не оставить ее вне рассмотрения в рамках своего исследования<sup>121</sup>. На каком основании Крузель пришел к подобному выводу? В сделанном им примечании он поясняет, что «Ориген говорит это по поводу другой проблемы, метенсоматоза»<sup>122</sup> – и приводит соответствующие ссылки на источники. Таким образом, Крузель считает, что, если по отношению к одной гипотезе (метенсоматозу) Ориген эксплицитно сформулировал определенный мотив, побудивший его ввести ее обсуждение в свой текст, то та же самая мотивация может быть «по умолчанию» перенесена и на другую гипотезу (возможность нового падения), обсуждаемую Оригеном совсем в другом месте. Однако, такой прием можно считать методологически безупречным только при одном условии – если заведомо допущено, что понятие гипотезы имеет совершенно одинаковый и единый смысл в применении ко всем гипотезам, встречающимся в оригеновских текстах. Тем не менее, мы уже видели, что, по Крузелю, гипотезы неоднородны и делятся на «любимые» и «всего лишь» гипотезы. Ясно, что та мотивация введения гипотезы метенсоматоза, о которой идет речь в данном случае, подразумевает, что сам Ориген такую гипотезу скорее всего не разделял (как оно и было на самом деле). Поэтому возможность некритического переноса этой мотивации на гипотезу нового падения далеко не самоочевидна, ведь последняя может относиться и к разряду «любимых». Таким образом, основной недостаток методологии Крузеля заключается в том, что, как показывает этот пример, имплицитно он склонен допускать некое общее понятие гипотезы,

которое должно быть применимо ко всем теориям, имеющим гипотетический статус, и подразумевает их чуждость позиции автора; но при этом он непоследователен, так как на практике сам признает, что по меньшей мере одна из таких теорий (предсуществование) отражает взгляды самого Оригена. На мой взгляд, надо вообще отказаться от подобного подхода к оригеновскому гипотетизму. Задача исследования должна заключаться скорее в анализе индивидуальной специфики каждой конкретной гипотезы, а не в подведении ее под некое общее понятие гипотезы, которое заведомо рассматривается как самоочевидное.

Кроме того, никуда не деться от того, что важную роль в таком исследовании часто играют определенные ценностные предпочтения, связанные, грубо говоря, с «антиоригенистской» или, напротив, апологетической установкой исследователя. Причем в последнем случае задача видится уже не только в том, чтобы, признавая многочисленные свидетельства весьма существенной гетерогенности Оригена христианской традиции, все же пытаться смягчить и релятивизировать их указанием на их гипотетическую природу и наличие в самих же оригеновских текстах важных альтернатив, способных представить его доктрину в более ортодоксальном духе. Скорее, в силу изначально признанного преобладания у Оригена гипотетического дискурса, считается необходимым доказывать, что даже очевидным образом фигурирующие в его текстах гипотезы и в самом деле значимы для его мысли. Это признается только в том случае, когда ничего другого уже не остается. Именно так и вынужден поступить Крузель с теорией предсуществования. И ведь нетрудно заметить, что доказывать приходится как раз значимость таких гипотез, которые уводят в сторону от христианского предания. Стоит, однако, посмотреть на те же самые гипотезы в другой перспективе, и ситуация кардинальным образом изменится. Ведь уже тот простой факт, что Ориген вообще упоминает и обсуждает некие плохо согласующиеся с фундаментальными

идеями христианского предания концепции и далеко не всегда очевидным образом отвергает их, свидетельствует об определенной значимости и актуальности этих концепций для его мысли. Пускай Ориген жил в тот период, когда процесс формирования христианской догматики только еще начинался. Но ведь далеко не каждый христианский мыслитель третьего века чувствовал себя вынужденным вообще иметь дело с гипотезами, так или иначе присутствующими в текстах Оригена, и при этом еще и относиться к ним хотя бы как к альтернативам, в принципе заслуживающим именно обсуждения, а не однозначного отвержения. С этой точки зрения, мне представляется, есть все же известная правота в суждении фон Иванки о «платонически-гностических чертах» мысли Оригена: «хотя он, конечно, часто игнорирует и дезавуирует их в своем экзегетически-теологическом мышлении, все же он не преодолел их как мыслитель, и это-то существенно в данном случае для проблемы встречи христианства и платонизма»<sup>123</sup>.

Поэтому в дальнейшем в этой работе я буду придерживаться следующей установки: нельзя заведомо исходить из того, что Ориген не разделяет формулируемую им гипотезу, только на том основании, что это – гипотеза, и считать, что обратное надо еще доказать. Если же говорить о конкретных методологических критериях, которые позволили бы оценить степень значимости той или иной гипотезы для самого Оригена, то здесь есть, по крайней мере, три момента, на которые, с моей точки зрения, следует обращать внимание прежде всего. Во-первых, очевидно, что Ориген не разделяет такие гипотезы, с которыми сам же полемизирует и против которых прямо высказывается в своих сочинениях. Таковы, к примеру, концепции метемпсихоза (РА 1, 8, 4) или вечного возвращения (РА 2, 3, 4). Такая отрицательная реакция сама по себе отличает гипотезы данного типа от всех тех теорий, четкого отношения к которым Ориген не формулирует, либо представляет их как возможные альтернативы в дискуссии. Если учитывать, что иногда он сам высказывается против не-

которых гипотез, тогда те случаи, когда он этого все же не делает, приобретают совсем иной статус и по отношению к ним уже нельзя заведомо предполагать, что они просто в силу своего гипотетического характера не отражают позицию самого Оригена: у нас есть основания думать, что, если бы это было так, он заявил бы об этом более определенно, как и поступает в других случаях. Во-вторых, более велика вероятность того, что Ориген не разделяет ту или иную гипотезу, если можно указать внешний источник, из которого он мог бы ее почерпнуть. Например, в случае с метемпсихозом – это пифагореизм, в случае с вечным возвращением – это стоицизм или опять же платонико-пифагорейская традиция. Если же обнаружить источник разбираемой Оригеном гипотезы не так-то просто, это само по себе не исключает допустимости существования такого источника, но в то же время повышает возможность того, что эта гипотеза как таковая была порождена актуальными запросами самой оригеновской мысли. Наконец, исследование каждой конкретной гипотезы с точки зрения того, как она соотносится с фундаментальными тенденциями мысли Оригена, которые трудно отрицать, даже несмотря на ее гипотетический характер (свобода воли, божественная педагогика, соответствие начала и конца и т.п.), представляет собой третий критерий, необходимый, с моей точки зрения, в этом вопросе. Этот критерий предполагает допущение пусть и не жесткой логики системы, но, во всяком случае, существенной взаимосвязи между основными тенденциями мысли Оригена. С абсолютной уверенностью признать какую-либо гипотезу не репрезентирующей позицию самого Оригена можно, таким образом, только если она 1) подвергнута им критике; 2) заимствована из внешнего источника; 3) противоречит основоположениям его мысли. В то же время обратное допущение, т.е. что определенная гипотеза и в самом деле отражает точку зрения Оригена, не означает того, что он высказывал ее как абсолютную истину или, пусть только свое, но окончательное убеждение. Это значит только то, что такая гипотеза

представляет собой актуальную, хотя и не исключительную возможность его собственной мысли, к которой он пришел, скорее всего, неслучайно – и вот тогда-то и открывается путь для анализа мотивов, побудивших его это сделать.

### **3.3. Крузелевская версия космического процесса по Оригену**

Точка зрения Крузеля на множественность миров не сводится просто к подчеркиванию гипотетического статуса этой теории. Помимо этого Крузель предлагает собственное истолкование космологии Оригена, согласно которому она предполагает существование лишь одного материального космоса, что, естественно, прекрасно согласуется с данными христианского предания. Апокатастасис, соотносимый Крузелем с концом нынешнего мира, по этой версии вовсе не обязательно мыслить тотальным, так как, если, с одной стороны, в текстах Оригена действительно встречаются места, где речь идет о всеобщем восстановлении разумных тварей, с другой стороны в них же есть и места, где утверждается эсхатологическое разделение на грешников и праведников, равно как отрицается спасение дьявола и демонов. На этом фоне появляется возможность усматривать в идее тотального апокатастасиса не более, чем «надежду». Кроме того, Крузель ставит под сомнение и представление о неокончателности апокатастасиса, основанное на допущении возможности нового падения. Мы уже видели, что, согласно Крузелю, гипотеза нового падения не репрезентирует мысль самого Оригена. В пользу нового падения вроде бы свидетельствует неотъемлемость свободы разумных существ. Однако, и тут Крузель указывает на имеющееся, по его мнению, в текстах Оригена альтернативное понимание свободы – как окончательного единения с благом, исключаящего новое падение<sup>124</sup>. Таким образом, вся проблематичность идеи апокатастасиса у Оригена фактически устраняется, ибо она сводилась, в основном, к двум моментам – то-

тальности и неокончателности, а Крузель как раз представляет все таким образом, что апокатастасис может оказаться нетотальным, но при этом будет окончательным. Такая интерпретация позволяет практически устранить и множественность миров, поскольку в данной перспективе новый материальный космос, следующий за нынешним, может иметь место, только если допустить, что за восстановлением, которое произойдет уже в конце этого мира, последует новое падение.

Если же Ориген иногда говорит о множественности миров, то под этим, согласно Крузелю, вовсе не обязательно подразумевать численно неопределенную или даже бесконечную последовательность космических структур, хотя и не идентичных, но в целом однотипных нынешнему материальному космосу. Ориген может иметь в виду мир архетипов или идей творения в Логосе, мир предсуществования, нынешний материальный космос и будущий мир блаженства<sup>125</sup>. Если картина космической истории по Оригену и в самом деле такова, тогда единственное, что существенно отличает ее от ортодоксальной, – это допущение мира предсуществования<sup>126</sup>.

Если сопоставить такое понимание космологии Оригена с приведенными выше версиями гипотезы множественности миров<sup>127</sup>, становится очевидно, что Крузель учитывает лишь те из них, с точки зрения которых смена эонов или миров возможна только при допущении восстановления и падения в промежутках между отдельными мирами. Но мы видели, что такое допущение плохо согласуется с оригеновской концепцией божественной педагогики. В свете последней финал мирового процесса, заключающийся во всеобщем обращении разумных тварей к благу, становится возможным только за счет распространения воспитательной деятельности Бога за пределы одного мира и введения многочисленных новых миров, являющихся своеобразными «школами для душ». Однако, это означало бы, что миры уже предшествуют апокатастасису, тогда как, по логике Крузеля, Ориген в крайнем случае допускал лишь то, что они могут последовать за ним, да и то при

известных условиях, которые носят гипотетический характер. По этому поводу надо заметить, что допущение именно такого, а не иного соотношения множественности миров и апокатастасиса, далеко не является абсолютно неизбежным при интерпретации оригеновской мысли, особенно если учитывать, что те места, в которых у Оригена речь идет об эсхатологической поляризации праведников и грешников, могут быть соотнесены с концом нынешнего эона, а окончательное единение разумных существ с благом можно отнести ко всеобщему восстановлению в конце всей цепочки эонов. Именно такая интерпретация, на мой взгляд, способна составить конкуренцию крузелевскому пониманию гипотезы множественности миров.

## ГЛАВА 4. ГИПОТЕТИЧЕСКИЙ МЕТОД ОРИГЕНА И ТЕКСТ РА

### 4.1. Различение между учением и гипотетическим исследованием

Из предыдущей главы стало ясно, что, разделяя представление о гипотетическом статусе концепции множественности миров, я считаю невозможным на одном только этом основании рассматривать ее как не отражающую собственные взгляды Оригена. Но чтобы прийти к обоснованному выводу о том, насколько эта гипотеза может быть значима для понимания оригеновского мировоззрения, следует сперва понять, как именно гипотетический метод используется в тексте РА и какие разновидности авторской позиции по отношению к конкретным гипотезам вообще возможны в этом трактате.

При изучении РА общим местом стало указание на фундаментальную роль проводимого Оригеном в предисловии к этому трактату различения между несомненными истинами церковного предания (*ecclesiastica praedicatio*) и вопросами, оставшимися неразъясненными в его рамках, а потому допускающими свободное богословское исследование. Это различие формулируется следующим образом: «...святые апостолы, проповедующие веру Христову, о некоторых [предметах], которые они сочли необходимыми (*de quibusdam... quaecumque necessaria crediderunt*), оставили всем верующим, включая тех, кто казался не особенно склонным к исследованию божественной мудрости, в высшей степени ясное преда-



ние (*manifestissime tradiderunt*), предоставив исследовать основания своих утверждений (*rationem... assertionis eorum*) тем, кто стяжал выдающиеся духовные дары и в особенности восприимчив от самого Святого Духа благодать слова, премудрости и знания. Что же касается прочих [предметов] (*de aliis vero*), то они, упомянув об их существовании (*quia sint*), умолчали о том, каким образом и почему они существуют (*quomodo autem aut unde sint*), [поступив так, ] разумеется, для того, чтобы более пытливые и любящие мудрость из их последователей (*studiosiores quique ex posteris suis, qui amatores essent sapientiae*), а именно те, кто сделает себя достойным и способным к восприятию мудрости, получили [возможность] для упражнения, в котором проявились бы плоды их ума (*exercitium habere possent, in quo ingenii sui fructum ostenderent*)»<sup>128</sup>. Таким образом, здесь прежде всего утверждается наличие необходимых положений (*necessaria*), которые в высшей степени отчетливо и явно (*manifestissime*) зафиксированы в апостольском предании, а затем выделяется два объекта возможного исследования. Во-первых, это основания самих истин апостольского предания (*ratio assertionis eorum*), а, во-вторых, прочие предметы (*alia*), лишь упомянутые в предании, но оставленные при этом без подробного объяснения. Вот к такого рода *alia* тут и применяется понятие *exercitium*, «упражнение». Вероятнее всего это действительно означает, что результатам исследования, которое мыслится как *exercitium*, следует приписывать лишь гипотетический статус. Но из этого текста как такового никак нельзя сделать вывод, что *exercitium* здесь равнозначно *γυμνασία* в афанасиевском смысле, т.е. «упражнению», вся функция которого сводится к обсуждению чужих мнений, не разделяемых самим автором<sup>129</sup>.

Посмотрим, однако, как это различие между истинами церковного предания и спорными вопросами, подлежащими гипотетическому исследованию, соотносится с теми формулировками в тексте РА, на которые чаще всего ссылаются, говоря об оригеновском «богословии в поиске», т.е. с противо-

поставлением *dogma* и *disputatio*, а также с констатацией альтернативных гипотез без выбора между ними, но с предоставлением этого выбора читателю<sup>130</sup>. Наиболее ясное применение восходящего к предисловию различения церковного предания и гипотетического исследования можно найти в РА 1, 6, 1, 12–19. Здесь гипотетический характер рассуждения декларируется в связи с рассмотрением эсхатологической проблематики (*finis et consummatio rerum*): «Мы говорим об этом с большим страхом и осторожностью, причем скорее обсуждая и исследуя, чем устанавливая точные и определенные [положения] (*discutientibus magis et pertractantibus quam pro certo ac definito statuentibus*). Ибо выше мы указали, чем следует ограничить [область] определенного учения (*quae sint de quibus manifesto dogmate terminandum sit*); что, я думаю, мы и сделали по мере сил, когда говорили о Троице. В данных же [вопросах] мы, насколько можем, упражняемся скорее в обсуждении, чем в определении (*de his vero disputandi specie magis quam definiendi, prout possumus, exercemur*)». В данном случае выделение предметов, предполагающих четкое определение (*de quibus manifesto dogmate terminandum sit*), связывается с тем, что было сказано по этому вопросу «выше» (*in superioribus*), и это логичнее всего воспринимать как прямую отсылку к предисловию. Поэтому, если в этом месте дважды повторяется противопоставление догматического и гипотетического подходов (*discutientibus magis et pertractantibus quam pro certo ac definito statuentibus; disputandi specie magis quam definiendi*), то есть полная возможность предполагать, что формулировки *pro certo ac definito statuentibus* и (*specie*) *definiendi*, а также *manifesto dogmate* имеют в виду именно несомненные истины церковного предания и правильный тип отношения к ним. Короче говоря, термин *dogma* в данном случае может рассматриваться как аналог термина *ecclesiastica praedicatio*. Еще более явным это становится из другого схожего пассажа, который находится уже в начале следующей главы (РА 1, 7, 1), но по смыслу скорее подытоживает эсхато-

логическую тематику PA 1, 6. Здесь сперва лишний раз констатируется различие между тем, что можно «рассматривать и обсуждать, руководствуясь логической последовательностью» (*pertractata atque discussa per consequentiae intellectum*), и тем, о чем следует говорить как об «определенном учении» (*definito dogmate*) – выражения, содержащие в себе недвусмысленную аналогию соответствующим формулировкам в PA 1, 6, 1; после чего мы сталкиваемся уже с эксплицитным отождествлением понятий *dogma* и *ecclesiae fides*: «Теперь же рассмотрим, каково то, о чем далее подобает рассуждать в соответствии с нашим учением, то есть церковной верой» (PA 1, 7, 1, 7-9: *Nunc ergo videamus quae sint, de quibus disserere in consequentibus convenit secundum dogma nostrum, id est secundum ecclesiae fidem*).

Между тем, такое отождествление отнюдь не может быть распространено вообще на все оригеновское словоупотребление. Как показал Кеттлер, термин *dogma* (δόγμα) и в греческих сочинениях Оригена, и в руфиновском переводе PA преимущественно обозначает просто некое категорически утверждаемое учение или положение, а вовсе не догмат веры в позднейшем понимании или хотя бы не подвергаемый сомнению пункт церковного предания, как его понимал сам Ориген<sup>131</sup>. Если обратиться непосредственно к PA, то здесь, помимо уже приведенных мест, можно найти еще несколько примеров, в которых значение слова *dogma* во всяком случае может быть близко тому, что в других местах обозначается как *praedicatio*: например, PA 2, 1, 5, 160, где в словах *de hoc dogmate* имеется в виду учение о сотворении мира Богом, т.е. истина предания согласно PA Praef. 4; PA 3, 2, 6, 397, где говорится, что демонические силы воздействуют на нас, «чтобы побудить нас отклониться от истины догматов» (*ut transferri cogamur a veritate dogmatum*)<sup>132</sup>. Наряду с этим, термин *dogma* в тексте PA используется для обозначения еретических и ложных учений. Особенно ярким примером тут может служить PA 1, 8, 4, 176, где формулировка «опроверг-

нув и отбросив это превратное учение» (*confutato hoc perverso dogmate atque depulso*) отнесена к доктрине переселения души в тело животного<sup>133</sup>.

Обратимся теперь еще к одному месту, где гипотетический характер обсуждаемых положений формулируется в соотношении с понятием *dogma*. В РА 2, 8, 4, 186–190 об известной оригеновской идее, что «душа» есть результат «охлаждения» предсуществовавшего «ума», говорится следующее: «Пусть читатель сам тщательно обсудит и рассмотрит (*discutiat apud se qui legit diligentius et pertractet*) то, что мы сказали о превращении ума в душу... И пусть это воспринимается не как выдвигаемые нами учения (*dogmata*), но как то, что мы обсуждаем путем исследования и изыскания (*tractandi more ac requirendi discussa*)». В данном случае под *dogmata* имеются в виду не истины предания, как в РА 1, 6, 1 и 1, 7, 1. Смысл этого места скорее в том, что общее понятие «учения» (не обязательно – церковного) противопоставляется здесь всему, что обсуждается *tractandi more ac requirendi*, т.е. гипотетически. Таким образом, очевидное и вполне достаточное для истолкования этого контекста значение термина *dogma* вполне можно передать как «категорически утверждаемое учение». Таков же, как кажется, может быть смысл еще одной формулировки гипотетического метода в РА 3, 4, 5, 255–257: «Мы же, насколько смогли, представили для рассмотрения от лица отдельных [людей] то, что может быть сказано при обсуждении о каждом из этих учений (*Et nos quidem, prout potuimus, ex singulorum personis quae dici possent disputationis modo de singulis dogmatibus in medium protulimus*)». И в данном случае под *dogmata* имеются в виду никак не положения, входящие в состав *ecclesiastica praedicatio*, а просто различные точки зрения на проблему единства души, преподносимые от лица их сторонников<sup>134</sup>. Это свидетельствует о том, что в целом оригеновский гипотетизм, как он представлен в тексте РА, основан не столько на сформулированном в предисловии различении *necessaria* и *alia*,

т.е. истин церковного предания и прочих вопросов, относительно которых возможно исследование (*exercitium*), сколько на более широком различении между *dogma* и *disputatio*, т.е. между общим понятием категорически утверждаемого учения и носящим гипотетический характер исследованием<sup>135</sup>. И если некоторые контексты позволяют свести значение термина *dogma* к «истине церковного предания», как явно происходит в РА 1, 7, 1, то это можно рассматривать просто как применение этого термина к одному из конкретных учений, подпадающих под сферу его действия наряду с другими. В любом случае, все приведенные места, в которых противопоставляются учение и гипотетическое исследование, сами по себе не дают никаких очевидных оснований для третирования последнего как заведомо и по определению не отражающего точку зрения автора<sup>136</sup>.

#### **4.2. Альтернативные гипотезы с предоставлением выбора читателю**

Когда в тексте РА встречается противопоставление альтернативных теорий, касающихся одного и того же предмета, то их гипотетический статус связан просто с тем, что, будучи взаимоисключающими, они не могут быть истинны одновременно. И вот тогда, если сам автор не делает однозначного выбора в пользу одной из них, но призывает читателя принять собственное решение, это неизбежно релятивизирует значение всех приведенных им альтернатив.

В РА 1, 6, 3, 122–131 именно такой подход применяется к вопросу о возможности спасения дьявола и демонов: «Но вот смогут ли некоторые из этих чинов, действующих под началом дьявола и повинующихся его пороку, когда-либо в будущих веках обратиться к благу, поскольку им присуща способность свободного выбора, или же постоянный и застарелый порок вследствие привычки превращается как бы в некую природу? Ты и сам, читатель, рассмотри (*etiam tu qui legis probato*), вполне ли

эта часть [разумных существ] ни в видимых временных веках, ни в невидимых и вечных не отделится всецело уже и от этого окончательного единства и согласия».

В РА 2, 3, 7, 324–328 схожим образом противопоставляются три возможных точки зрения на эсхатологический финал мирового процесса: «После того как мы в меру возможностей нашей мысли обрисовали эти три мнения (*His igitur tribus opinionibus... adumbratis*) о конце всего и высшем блаженстве, пусть каждый читатель сам более тщательно и пристально рассудит, можно ли одобрить или выбрать какое-либо из них (*unusquisque legentium apud semet ipsum diligentius et scrupulosius iudicet, si potest aliqua harum probari vel eligi*)». Из упомянутых трех мнений первое предполагает полную бестелесность состояния, достигаемого тварью в результате апокатастасиса; второе, напротив, допускает сохранение пусть и подвергнутой значительной спиритуализации телесной природы; что же касается третьей из упомянутых тут гипотез, то она представляет конец мирового процесса в совершенно ином аспекте: *finis omnium* здесь мыслится как достижение разумными тварями иного неба и иной земли, которые находятся «над сферой неподвижных звезд» (341: *supra illam, quae ἀπλανής dicitur, sphaeram*). При этом внешняя нейтральность сформулированной в РА 2, 3, 7 альтернативы сочетается с некоторым скепсисом автора по отношению к первой из перечисленных гипотез. В пределах данной главы (2, 3) это проявляется в том, что в РА 2, 3, 3, где гипотеза бестелесности вкладывается в уста неких безымянных сторонников (100: «те, кто думает» – *hi, qui putant...*), мы находим полемику с ней, которая подается как бы от лица самого автора: «Но посмотрим, каковы возражения тем, кто так считает» (130: *Sed videamus quid eis occurrat, qui haec ita asserunt*) и т.д.<sup>137</sup>.

Та же самая проблема – материальность или нематериальность совершенного состояния тварей в конце мира – обсуждается и в РА 3, 6. Как и в РА 2, 3, 7, обсуждение этой альтернативы заканчивается обращением к читателю: «Обсу-

див проблему телесной природы или духовного тела, мы предоставляем на усмотрение читателя выбрать из обеих [возможностей] ту, которую он сочтет лучшей»<sup>138</sup>. При этом и в данной главе (3, 6) Ориген, во всяком случае, отнюдь не склоняется к теории эсхатологической бестелесности. В РА 3, 6, 1 вопрос о возможности абсолютно бестелесного состояния, как и в РА 2, 3, 3, ставится от лица «некоторых» (41: *requiritur a nonnullis*), а затем подробно и скорее как утверждение, а не предположение излагается доктрина «духовного тела» (3, 6, 4–9). Если бы глава все же не завершалась очередным призывом к читателю самому выбрать между предложенными вариантами, здесь вообще было бы трудно найти какой-то повод для того, чтобы рассматривать учение о «духовном теле» как гипотезу<sup>139</sup>.

В других местах РА скорее негативное отношение самого автора к гипотезе эсхатологической бестелесности выражено уже вполне явно. В РА 2, 2, 1, 13–17 это проявляется при самой постановке вопроса: «Следует рассмотреть, возможно ли, чтобы разумные существа, достигнув высшей степени святости и блаженства, пребывали совершенно бестелесными, что лично мне представляется затруднительным и едва ли возможным (*quod mihi quidem difficillimum et paene impossibile videtur*)». Аналогичная позиция по этому поводу высказывается в РА 4, 4, 8 (35), 333–334: «Насколько это с нашей точки зрения затруднительно, а то и невозможно, мы уже показали выше при подробном обсуждении» (*Quod quam difficile sit vel paene impossibile intellectui nostro, in superioribus singula disserentes ostendimus*).

В традиции «систематического» оригеноведения все свидетельства несогласия автора с теорией эсхатологической бестелесности традиционно рассматривались как результат редакторского вмешательства Руфина<sup>140</sup>. Но, как мне кажется, стоит скорее подчеркнуть тот факт, что даже если в данном случае считать руфиновскую версию вполне адекватной смыслу оригинала, содержащиеся в ней признаки определенной

авторской оценки все равно не равнозначны категоричному отрицанию. Ориген, даже по этой версии, не выносит данной гипотезе окончательный приговор, но продолжает обсуждать ее и преимущественно заканчивает обсуждение простой констатацией существующих альтернатив. Этим данная ситуация отличается, например, от абсолютно категоричного отрицания вечного возвращения в РА 2, 3, 4 или переселения души в тело животных в РА 1, 8, 4. С другой стороны, этот пример делает ясной возможность совмещения в тексте РА внешне нейтральной констатации равноправных альтернатив с той или иной формой авторского предпочтения в пользу или, соответственно, против какой-либо из них.

Еще более явный образец такого совмещения можно найти в РА 3, 4. В первом параграфе этой главы противопоставляются три мнения (*tres opiniones*), касающиеся причины человеческих искушений. Согласно одному из них, эта причина заключается в существовании у каждого человека двух душ, божественной и низшей, из которых последняя и склоняет человека к злу. Второе мнение предполагает единство человеческой души, тогда как побуждающее к злу начало усматривается в теле, с которым душа соединена. Наконец, третье мнение воспроизводит платоническую концепцию трихотомии души<sup>141</sup>. При этом две первые гипотезы опять же излагаются от лица неких безымянных сторонников, «некоторых»<sup>142</sup>, тогда как авторство третьей приписывается «греческим философам»<sup>143</sup>. Эта третья точка зрения тут же однозначно отвергается, так как, по мнению Оригена, для нее нельзя найти подтверждения в Писании (РА 3, 4, 1, 32–33), и дальнейшая дискуссия касается только двух первых гипотез. В РА 3, 4, 5, 249–254 показывается, что из теории двух душ неизбежно следует примерно тот же вывод, что и из гностического учения об изначальной предопределенности одних душ к спасению, а других – к гибели: «Если принять это, то чем это будет отличаться от [мнения] тех, кто говорит, что души по природе сотворены различными и от природы предназначены либо к



спасению, либо к гибели (*ab his, qui diversas naturas esse animarum dicunt creatas, quae naturaliter vel salvandae sunt vel periturae*)? Так думают одни лишь еретики (*Quod utique solis haereticis placet*), которые, будучи неспособны благочестивым размышлением обосновать божественную справедливость, придумывают такого рода нечестивые измышления (*impietatis figmenta*)». Казалось бы, такое уравнивание одной из обсуждаемых теорий с учением еретиков, да еще являющимся постоянным объектом жесткой критики со стороны Оригена на всем протяжении трактата, должно привести к однозначному отрицанию гипотезы двух душ. Тем не менее, и в данном случае текст позволяет говорить лишь об определенной степени косвенно проявленной авторской оценки, а не об окончательном выборе, ибо непосредственно за приведенной цитатой следует очередная формулировка гипотетического подхода, предоставляющая этот выбор читателю: «Мы же, насколько смогли, представили для рассмотрения [как бы] от лица отдельных [людей] то, что может быть сказано при обсуждении о каждом из этих учений; читатель же пусть выберет из этого, какая точка зрения предпочтительнее»<sup>144</sup>. Это место показывает, что в рамках оригеновского метода возможно как однозначное отвержение обсуждаемой гипотезы, так и сохранение за нею значимости, несмотря на ее общий гипотетический статус и даже значительную степень авторского нерасположения к ней<sup>145</sup>.

### 4.3. Подача гипотезы от третьего лица

Особое значение для понимания исследовательской методологии Оригена имеет его обыкновение вводить в текст некоторые из рассматриваемых им гипотез как бы от третьего лица, при помощи конструкций типа «некоторые говорят» или «кто-нибудь, пожалуй, скажет». Очевидно, что как раз в таких случаях может возникнуть существенный повод для предположения, что Ориген тут просто обсуждает чужие взгля-

ды, но отнюдь не разделяет их сам<sup>146</sup>. Само по себе использование подобного приема было ко времени Оригена достаточно традиционным. В античной философской литературе не было принято непременно называть точный источник той или иной излагаемой теории, достаточно было просто использовать какой-нибудь оборот вроде «как утверждают некоторые» и т.п.<sup>147</sup>. Кроме того, подобные обороты могут вообще не иметь в виду действительно высказываемые кем-либо взгляды, но представлять собой всего лишь условность, посредством которой в текст вводится гипотетический вопрос, формально вкладываемый в уста фиктивного оппонента, на деле же являющийся авторским предвосхищением возможного возражения или даже просто формулировкой проблемы, усматриваемой самим автором. Например, Аристотель постоянно использовал для таких целей конструкцию ἄπορρησειν ἄν τις, т.е. «кто-нибудь, пожалуй, испытает затруднение» или «выскажет недоумение»<sup>148</sup>. Хорошо известно, какое значение приобрело использование фиктивного оппонента, часто вводимого в текст при помощи местоимения τις, в эллинистическом жанре диатрибы<sup>149</sup>. Таким образом, Ориген, вкладывая обсуждаемые им теории в уста «некоторых» или «кого-нибудь», воспроизводит стандартный прием античной философской литературы. Однако, истолковывать такое приписывание дискуссионных мнений их безымянным сторонникам в случае с РА можно по-разному.

#### 4.3.1. От лица реальных оппонентов

Во-первых, нередки случаи, когда под загадочными «некоторыми», от чьего лица формулируется определенная концепция, действительно имеются в виду реальные представители той или иной философской школы или еретического учения, которых можно достаточно легко идентифицировать. Так, к примеру, обстоит дело всякий раз, когда Ориген полемизирует с гностическими учениями о природной предопределен-

ности людей к спасению или гибели или о злом демиурге. «В РА, где Ориген так часто ополчается на еретиков, он фактически не приводит ни одного конкретного имени», – замечает по этому поводу Дориваль<sup>150</sup>. Исключение составляет только упоминание Маркиона и Валентина в РА 2, 7, 1, 27 и Маркиона, Валентина и Василида в РА 2, 9, 5, 135–136<sup>151</sup>. В остальных, гораздо более многочисленных случаях оппоненты Оригена определяются либо как «еретики» вообще (например: РА 1, 7, 2, 53; 2, 4, 1, 52; 2, 4, 3, 115 и др.), либо как раз как безымянные «некие», «те, кто» и т.п. (РА 1, 8, 2, 27–31: «басни тех, кто... измышляет» – ...fabulas eorum, qui... fingunt; 2, 4, 1, 5: «тех, кто думает» – eos, qui putant и др.). Схожая ситуация имеет место и в полемике с концепцией вечного возвращения, где в оппонентах Оригена, обозначенных как qui и isti (2, 3, 4, 143 и 159), угадываются либо стоики, либо представители платонико-пифагорейской традиции (ср.: СС 4, 67–68; 5, 20–21). Во всех этих примерах точно так же, как и в случае с анонимными адептами учения о переселении души (РА 1, 8, 4, 162: a quibusdam), совершенно ясно как то, что сам Ориген не является автором обсуждаемой доктрины, так и то, что он вполне категорично отвергает ее как целиком и полностью ошибочную<sup>152</sup>. Я думаю, стоит лишний раз подчеркнуть эту постоянно проявляемую Оригеном способность к однозначному отрицанию тех теорий, с которыми он на самом деле несогласен. Гипотетическая установка делает его осторожным в формулировании положительного учения, но она отнюдь не исключает для него возможности с радикальной категоричностью опровергать учение, представляющееся ему ложным – если только оно действительно представляется ему таковым.

#### 4.3.2. От лица фиктивного интерлокутора

Однако, идентифицировать упоминаемых Оригеном «некоторых» с какими-либо представителями той или иной философской или религиозной традиции оказывается возмож-

ным далеко не всегда. Само по себе это не исключает, что Ориген имел в виду каких-то реальных лиц, может быть – даже знакомых ему лично, чья деятельность осталась нам неизвестной целиком либо в данном аспекте. Но, с другой стороны, есть вероятность, что в таких случаях мы имеем дело с литературным приемом, посредством которого автор персонифицирует альтернативные возможности собственной мысли или, – если допустить, что авторство такой гипотезы все же не принадлежит ему лично, – возможности, во всяком случае, ставшие актуальными для его собственной мысли. Такого рода допущение можно сделать, например, относительно уже разобранной дискуссии в РА 3, 4, связанной с теорией двух душ и заканчивающейся следующей формулировкой: «Мы же, насколько смогли, представили для рассмотрения (*in medium protulimus*) [как бы] от лица отдельных [людей] (*ex singulorum personis*) то, что может быть сказано при обсуждении о каждом из этих учений» (3, 4, 5, 255–257). Выражение *ex singulorum personis*, как кажется, вполне может указывать именно на такого рода литературную условность. Вполне возможно, что в данном случае Ориген действительно обсуждает чужую доктрину, у которой есть реальные сторонники<sup>153</sup>. Но между допущением того, что у обсуждаемой гипотезы есть реальный источник, и использованием при ее изложении формального приема, вкладывающего ее в уста фиктивного интерлокутора, нет абсолютного противоречия. И если только внимательнее приглядеться к тексту развернутой в РА 3, 4 дискуссии, станет очевидно, что местами Ориген и в самом деле прибегает к этому приему. Например, во втором параграфе данной главы (РА 3, 4, 2) теория двух душ сперва подается от лица «некоторых» (36–37: «то, что некоторые обычно доказывают» – *quid adstruere solent quidam*), затем приводится возможное возражение, которое может сделать им «кто-нибудь» (65: «если кто им возразит» – *Si quis obiciat eis...*), а после этого предлагается и возможный ответ с их стороны (72–73: «они попытаются разрешить и оспорить это [возражение]» –

haec illi resolvere atque impugnare conabuntur). Выражение *si quis obiciat* вряд ли можно понимать как указание на реального оппонента. Оно почти не отличается по смыслу от безличного оборота «если им возразить на это» и предполагает, что в этом *quis* просто персонифицируется один из аргументов, представляющийся возможным самому Оригену в ходе подобного диспута, если бы он имел место. Соответственно, приводимый далее контраргумент скорее всего не восходит к какому-либо реальному источнику, но просто отражает мнение самого автора о том, что могли бы ему возразить. С другой стороны, если обратиться к альтернативной теории, утверждающей, что «в нас есть одно движение и одна жизнь одной и той же души, чьи спасение или гибель приписываются ей самой в соответствии с ее действиями»<sup>154</sup>, становится ясно, что в этом положении, подчеркивающим свободу воли, присущую душе в выборе между гибелью и спасением, в сущности нет ничего, что в других местах трактата не утверждалось бы автором от собственного лица. И если здесь это положение вводится от имени «тех, кто» (3, 4, 4, 172: *ab his, qui*) его придерживается, нельзя ли и тут предположить просто литературную условность?

Как бы ни обстояло дело в данном месте, в греческих текстах Оригена весьма нередки случаи, когда та или иная из альтернативных точек зрения вводится посредством ссылки на *τις* или *τινές*, но это само по себе еще вовсе не значит, что под «кем-либо» или «некоторыми» всякий раз подразумеваются какие-либо реальные оппоненты автора. Безусловно, часто при этом речь идет о точке зрения, которая представлена как возможное возражение автору и с которой он полемизирует<sup>155</sup>. Но, с другой стороны, не менее часты примеры, в которых действительно можно говорить не более, чем о формальном приеме, персонифицирующем потенциально мыслимые позиции по тому или иному вопросу, усматриваемые самим автором. Например, если Ориген находит, что определенное место в Священном Писании допускает два различных

толкования, то для введения их в текст он может использовать какой-нибудь оборот вроде εἶποι δ' ἄν τις ἄλλος δ", подающий каждое из этих толкований как бы от третьего лица<sup>156</sup>. Подобный типичный для оригеновского стиля прием отчасти связан как раз с гипотетическим характером рассуждения: он как бы подчеркивает, что для автора окончательная истинность этих толкований остается под вопросом. Однако, сколь бы предварительными ни казались автору формулируемые таким образом альтернативные гипотезы, ясно, что во многих случаях они принадлежат ему самому<sup>157</sup> и не являются просто позаимствованными им чужими теориями, которые он только упоминает. Вполне типичной в этом плане является формальная структура оригеновской экзегезы на Ин. 1, 6 («Был человек, посланный от Бога; имя ему Иоанн») в CJ 2, 29, 175–30, 180. Сперва посредством τις задается сама постановка вопроса: «Кто-нибудь (τις) внимательнее вдумавшись в слово «посланный», – ибо ведь посланный [обычно] посылается откуда-то куда-то, – спросит, откуда и куда был послан Иоанн»<sup>158</sup>. Один из возможных ответов, согласно которому Иоанн был послан в этот мир с неба или из рая, также подается в третьем лице (CJ 2, 29, 175, 11: «Исследуя же это изречение далее, он, возможно, выскажет мнение, что» и т.д.<sup>159</sup>), как и следующее вслед за этим возражение на него (CJ 2, 29, 178, 1–2: «Тот же, кто возражает против этого понимания, которое выглядит более глубоким, скажет...»<sup>160</sup>). Наконец, в CJ 2, 29, 179–30, 180 демонстрируется совместимость обоих предложенных толкований. Во всем этом пространном рассуждении гипотетические оппоненты, в уста которых вкладываются два варианта понимания Ин. 1, 6, суть просто персонификации интерпретационных возможностей, усматриваемых самим Оригеном. Но даже в тех случаях, когда вводимая посредством такого приема точка зрения рассматривается автором как возражение против его собственной позиции и вызывает полемику с его стороны, это само по себе еще не гарантирует, что он имеет в виду каких-то реальных противников. Речь может идти и о сугубо гипотетической по-

лемике. Другими словами, все может сводиться к тому, что Ориген сам задумывается о том, какие возражения могут быть ему сделаны, какие вопросы могут возникнуть относительно тех или иных аспектов его рассуждений, и пытается предвосхитить их. Понятно, между тем, что эти потенциальные затруднения, хотя формально и подаются от лица «некоторых» или «кого-нибудь», порождаются именно мыслью самого Оригена, благодаря чему ход его размышлений предстает перед читателем во всей своей неоднозначности и незавершенности<sup>161</sup>. Таким образом, можно сказать, что характерной особенностью оригеновского стиля является склонность к формальной персонификации как альтернативных возможностей его собственной мысли, так и потенциальных возражений против нее, усматриваемых им самим. Эта черта, часто встречающаяся в его греческих сочинениях, представляет собой один из существенных элементов гипотетической установки Оригена и вполне может стоять также за теми местами латинского текста РА, где обсуждаемая автором гипотеза подается им от третьего лица.

#### 4.3.3. Возможность вмешательства Руфина

Третья возможность истолкования ссылок на «некоторых» или «другого» в тексте РА заключается в том, что они могут представлять собой искажения, внесенные в трактат Руфином. Это означает, что та или иная теория, которая в оригинале высказывалась от лица самого Оригена, в переводе могла быть представлена как точка зрения кого-то другого, лишь обсуждаемая автором, причем зачастую как раз в полемическом ключе. Именно так представители «систематического» подхода обычно расценивали, к примеру, тот факт, что в РА 2, 2, 1; 2, 3, 3 и 3, 6, 1 гипотеза эсхатологической бестелесности подается как мнение неких безымянных оппонентов Оригена<sup>162</sup>. Подозрительное отношение к версии Руфина в данном случае было основано не столько на критике текста, сколько на том, что

гипотеза бестелесности лучше вписывалась в искомую логику системы Оригена. Даже если считать этот подход устаревшим и тенденциозным, повод для сомнений все равно остается. Рист, проанализировавший греческую и латинскую версии рассуждения о проблеме свободы воли в первой главе третьей книги РА, привел конкретный пример того, как мнение, вложенное в латинском тексте в уста «некоторых», в греческом тексте высказывается от первого лица<sup>163</sup>. Там, где в латинской версии мы читаем, что «у некоторых бессловесных животных, например – у собак с тонким нюхом или у военных лошадей, обнаруживается некая бульшая упорядоченность движений, чем у прочих животных, так что некоторым кажется (*ita ut videantur aliquibus*), будто они движимы словно каким-то разумным чувством» (3, 1, 3, 61–64), в греческом оригинале говорится: «действие, совершаемое охотничьими собаками или военными лошадьми, я бы сказал (*ἵν' οὕτως εἴπω*), в чем-то близко к разумному» (3, 1, 3, 45–47). Данное расхождение может показаться не очень значительным, так как оригеновское выражение *ἵν' οὕτως εἴπω*, конечно, не означает, что Ориген тут буквально приписывает животным разумность, а, наоборот, указывает на то, что понятие разумности может быть применено к ним лишь в приблизительном смысле этого слова. Но даже в таком, весьма невинном по смыслу пассаже, отнюдь не влекущем за собой каких-либо особо «опасных» последствий доктринального характера, Руфин зачем-то счел нужным приписать высказывание самого Оригена безымянным *aliquibus*. Нет ли у нас после этого законного повода предполагать, что он тем более мог поступать так в тех случаях, когда речь и в самом деле шла о сомнительных с догматической точки зрения теориях, которые Ориген формулировал от своего лица?



#### 4.3.4. Вывод: подача гипотезы от третьего лица и авторская позиция

Из всего сказанного можно сделать вывод, что даже если формально гипотеза в тексте РА подается от третьего лица, отсюда еще не следует, что она не принадлежит самому Оригену. С этой точки зрения выглядит особенно показательным, как уже не раз упоминавшаяся альтернатива эсхатологической бестелесности и духовного тела преподносится в РА 1, 6, 4. Формально гипотеза бестелесности и здесь подается как чужая теория, которая самому автору кажется маловероятной: «Если кто (*si qui*) думает, что в этом конце материальная, то есть телесная, природа, совершенно погибнет, то я совершенно не могу понять (*nullo omnino genere intellectui meo occurrere potest*), каким образом столько подобных [т.е. разумных] субстанций смогли бы вести жизнь и существовать без тел» (1, 6, 4, 175–179). Но и противоположная гипотеза, т.е. доктрина о духовном теле, также высказывается от лица «другого»: «Другой, быть может, скажет (*Alius fortasse dicet*), что в том конце всякая телесная субстанция будет настолько чистой и очищенной, что ее можно будет представить себе наподобие эфира, обладающей некой небесной чистотой и прозрачностью» (1, 6, 4, 182–185). Хорошо видно, что это противопоставление *si qui* – *alius* аналогично стандартным греческим конструкциям типа  $\epsilon\acute{\iota}\pi\omicron\iota \delta' \acute{\alpha}\nu \tau\iota\varsigma \acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\varsigma \delta''$ , о характерности которых для оригеновского стиля уже говорилось выше. Если вспомнить при этом, что ход рассуждения в РА 3, 6 и 4, 4, 8 (35) позволяет видеть в гипотезе духовного тела как раз ту точку зрения, к которой склоняется сам Ориген, то получается одно из двух: либо *alius* в данном случае есть просто персонификация его собственной, пусть и неокончательной<sup>164</sup>, позиции, либо – если все же воспринимать это выражение в буквальном смысле и считать, что Ориген тут в самом деле просто обсуждает чужую теорию – мы получаем наглядный пример того, как это обстоятельство само по себе совсем не исключает его соб-

ственной симпатии по отношению именно к такой теории. В любом случае, отсюда абсолютно очевидно следует, что Ориген может вкладывать в уста «другого» или «некоторых» и такую гипотезу, которая близка ему самому. Значит, если гипотеза подается в тексте РА от третьего лица, это нельзя заведомо воспринимать как признак того, что данное мнение не разделяется самим автором и он от него таким образом дистанцируется.

#### **4.4. Обсуждение гипотезы, с которой Ориген не согласен (на примере учения о метемпсихозе)**

Другое дело, если четко выраженная мотивация введения гипотезы сводится к указанию автора на то, что он обсуждает ее просто для того, чтобы не показалось, будто ему неизвестна одна из дискуссионных возможностей. Подобное утверждение, во-первых, само по себе означает, что рассматриваемая теория изначально не принадлежит самому автору, а, во-вторых, до определенной степени склоняет думать, что он ее не разделяет. Тот факт, что он вообще ее обсуждает, выглядит скорее как нежелание уворачиваться от полемики с ней: в противном случае у читателя могло бы сложиться впечатление, что, раз автор игнорирует определенную точку зрения, значит ему нечего на нее возразить. Примерно такую логику можно предположить в РА 3, 4, 3, 164–167, где включение в текст пространного обсуждения гипотезы двух душ обосновывается следующим образом: «Мы рассмотрели это, желая обсудить мнения, [связанные] с отдельными утверждениями, и при этом отступили в сторону больше, чем намеревались, дабы не показалось, что нам неизвестно, то [сомнение], которое обычно возбуждается теми, кто спрашивает (*uti ne latere nos putarentur ea, quae moveri solent ab his, qui quaerunt, utrum etc.*)» и т.д. (следует вопрос, не две ли у человека души)<sup>165</sup>.

Но особенно яркий пример использования подобной мотивации при введении в текст РА определенной гипотезы находится не в руфиновском переводе трактата, а в письме Иеро-

нима к Авиту (Ер.124, 4; PL 22, 1063) и в той части «Апологии» Памфила (Apol., 9; PG 17, 608A), которая сохранилась опять же в переводе Руфина. Не вызывает сомнений, что и у Иеронима, и у Памфила в разных версиях цитируется одно и то же место из РА, так как в обоих случаях речь идет о метемпсихозе, а сами тексты содержат достаточное количество убедительных параллелей. Тексты эти таковы:

#### Иероним

«И под конец, чтобы не быть принятым за приверженца пифагорейского учения, утверждающего метемпсихоз, после столь нечестивого рассуждения, изранившего душу читателя, он говорит: «Согласно нашему мнению, пусть это не будет [принято за] учение, но будет только исследовано и поставлено как проблема, чтобы не показалось совсем нерассмотренным».

Et ad extremum, ne teneretur Pythagorici dogmatis reus, qui asserit μετεμψύχωσιν, post tam nefandam disputationem, qua lectoris animam vulneravit, *Haec, inquit, juxta nostram sententiam non sint dogmata, sed quaesita tantum atque proiecta, ne penitus intractata viderentur.*

#### Памфил-Руфин

«Наконец, то, что он сказал это ради обсуждения, а не утверждения, он сам показал теми [словами], которые добавил после разбора самого этого предмета, сказав следующее: «Что касается нас, то пусть это будет [воспринято] не как учение, но как сказанное нами ради обсуждения, и пусть это будет отвергнуто. Ведь это было сказано только для того, чтобы затронутый вопрос не показался необсужденным».

Denique quod discutiendi haec et non confirmandi dixerit causa, ipse per ea quae post tractatum rei ipsius adiecit, ostendit hoc modo dicens: *Sed haec, quantum ad nos pertinet, non sint dogmata, sed discussionis gratia dicta sint, et abiiciantur. Pro eo autem solo dicta sunt, ne videretur quaestio mota, non esse discussa.*

Между этими двумя цитатами можно установить следующие параллели: Haec = haec; *juxta nostram sententiam = quantum ad nos pertinet; non sint dogmata = non sint dogmata; sed quaesita tantum = sed discussionis gratia dicta sint; atque proiecta = et abiiciantur; ne penitus intractata viderentur = ne videretur... non esse discussa.* Однако, несмотря на общее сходство, версии Иеронима и Памфила не вполне идентичны по смыслу. Прежде всего, это касается параллели *proiecta = abiiciantur*. Глагол *abiiciantur* указывает на то, что, по мысли Оригена, теория метемпсихоза должна быть не просто обсуждена в рамках его гипотетического подхода, но и однозначно отвергнута, тогда как *proiecta* – форму, которая, в принципе тоже может иметь аналогичный смысл, т.е. указывать на отвержение – Кеттлер рассматривал как возможную передачу греческого *προβληθέντα* и, соответственно, переводил как «предложенное в качестве проблемы», *als Probleme vorgelegt*, распространяя этот же смысл и на *abiiciantur*: «*Proiecta* или, соответственно, *et abiiciantur*... уже ввиду следующего целевого предложения (*ne = pro eo*), зависящего от них, в оригинале могли не выражать никакого отвержения, но всего лишь иметь некий смысл, параллельный выражениям *quaesita* или, соответственно, *discussionis gratia dicta*... Здесь не высказано никакого отвержения, но лишь проведено различие между открытым вопросом и законченным учением»<sup>166</sup>. Крузель же, полемизируя с Кеттлером, исходит как раз из того, что отрицание, выраженное посредством *abiiciantur*, следует усматривать и в *proiecta*<sup>167</sup>.

Предположение Кеттлера, будто и *abiiciantur*, а не только *proiecta* можно перевести в смысле *als Probleme vorgelegt*, кажется мне явной натяжкой. Его аргумент, апеллирующий к синтаксической структуре фразы, действительно может быть применен к иеронимовской версии текста. В этом случае придаточное предложение *ne penitus intractata viderentur* непосредственно зависит от формы *proiecta*, так что перевод «пусть это будет... поставлено как проблема, чтобы не показалось совсем нерассмотренным» кажется более логичным, чем

«пусть это будет... отвергнуто, чтобы не показалось совсем нерассмотренным». Но к тексту Памфила этот аргумент не может быть применен, поскольку форма *abiiciantur* здесь замыкает фразу и следующее предложение, начинающееся с *pro eo*, никак от нее не зависит. В этом отношении интерпретация данного места Крузелем кажется более удачной, чем интерпретация Кеттлера. Но это еще не значит, что она является единственно возможной. Если взять иеронимовскую версию текста изолированно, она легко может быть истолкована в том смысле, который предлагает Кеттлер. Сама по себе она действительно выглядит как простая констатация гипотетического характера рассуждения, а не как выражение отрицательной реакции автора на обсуждаемую теорию. Поэтому, на мой взгляд, нет необходимости непременно подгонять один вариант под другой. Можно допустить, что и тут мы сталкиваемся с проявлением противоположных тенденций в трактовке оригеновского текста самими Иеронимом и Памфилом (или уже Руфином, переводившим Памфила).

Какая же из этих двух версий может рассматриваться как более соответствующая смыслу утраченного оригинала? Обе эти цитаты обычно соотносятся с РА 1, 8, 4, где теория метемпсихоза подается от лица «некоторых» (162: *a quibusdam*), чего мы не находим ни у Памфила, ни у Иеронима, а затем жестко и – в сравнении даже с памфиловской версией, весьма лаконичной в этом отношении (*abiiciantur*) – многословно отвергается: «Мы не только не принимаем эти [доказательства], но и все их утверждения, идущие против нашей веры, не приемлем и отвергаем»<sup>168</sup>. Быть может, Руфин был более точен, когда переводил изолированную цитату из текста РА в «Апологии» Памфила, чем при создании собственной версии перевода всего РА. Это не меняет дела по существу. В греческих текстах других сочинений Оригена можно найти достаточно мест, подтверждающих его однозначно отрицательное отношение к пифагорейской теории метемпсихоза<sup>169</sup>. Так что памфиловский вариант цитаты, во всяком случае, не содержит в

себе ничего, что принципиально не могло бы присутствовать в утраченном оригинале. С другой стороны, даже если принять версию Иеронима как более правильную, данное место просто лишний раз устанавливает общее различие между догматическим и гипотетическим подходом. Ясно, что последний вполне допускает нерасположенность автора к обсуждаемой гипотезе.

#### **4.5. Итог: гипотетический метод и авторская позиция Оригена**

Конкретный разбор тех мест в руфиновском переводе РА, которые могут привлекаться для характеристики оригеновского «богословия в поиске», показал, насколько многообразны градации гипотетического метода Оригена. Из всего сказанного явствует, во-первых, что Ориген исходил из базового различения категорически утверждаемого учения и гипотетического исследования, причем, если терминологически такое слово, как *dogma*, могло применяться им для обозначения как христианского учения, так и учений еретиков или античных философских школ, то в сущностном отношении только положения церковного предания, перечисленные в предисловии к РА, рассматривались им самим как истинные учения. Все остальное оставалось на долю гипотетического исследования. И вот в ходе такого исследования Ориген мог, с одной стороны, обсуждать чужие теории, с другой же – выдвигать свои, так что и те, и другие первоначально имели для него статус равноправных гипотез, относительно истинности или неистинности которых еще ничего не решено. Что касается чужих теорий, то в результате обсуждения он мог, во-первых, радикально и однозначно отвергнуть теорию, показавшуюся ему целиком и полностью ложной (например, теорию метемпсихоза в РА 1, 8, 4), во-вторых – проявить определенную степень нерасположения к такой гипотезе со своей стороны, но при этом все же предоставить окончательный выбор читателю и тем самым сохранить ее общую значимость как вероят-

ной гипотезы (как в случае с теорией двух душ в РА 3, 4, 5). Наконец, сам тот факт, что формально обсуждаемая гипотеза зачастую подается от третьего лица, нисколько не исключает ее возможной принадлежности самому автору или хотя бы возможной симпатии автора к ней (как показывает обсуждение гипотезы духовного тела в РА 1, 6, 4 и других местах трактата). Если же Ориген просто излагает какую-либо теорию от своего лица и даже не использует при этом типичных приемов, указывающих на ее гипотетический статус (противопоставление *disputatio* и *dogma*, взаимоисключающие альтернативы с обращением к читателю, вкладывание гипотезы в уста «некоторых» или «другого»), тогда ее, конечно, тоже следует рассматривать как гипотезу просто потому, что она не входит в число категорически утверждаемых истин предания, перечисленных в предисловии, но в то же время о ней уже никак нельзя сказать, будто она «не репрезентирует мысль» самого Оригена. Проявляемую им в этом случае неокончателность согласия, которая вполне естественна для исследователя, формулирующего определенную гипотезу и именно как гипотезу, было бы нелепо расценивать как свидетельство несогласия. Поэтому тот подход, который, исходя просто из самого гипотетического характера той или иной рассматриваемой Оригеном концепции, пытается нивелировать значение последней для его мысли, на мой взгляд, представляет дело в весьма превратном виде.

Оценивая с этой точки зрения «гипотетическое» и «систематическое» оригеноведение, можно сделать несколько парадоксальный вывод: при всем различии их методологии и противоположности выводов в определенном отношении они совпадают в трактовке самого понятия гипотезы. Кеттлер, как мы видели, считал, что все гипотетические формулировки в РА суть просто тактические уловки, маскирующие согласие автора с той из альтернативных гипотез, которая лучше вписывается в «логику системы». С другой стороны, Крузель вроде бы всегда настаивал на подлинности оригеновского гипоте-

тизма и стремился отнести к исследовательской установке Оригена до конца серьезно. Но разве в тех случаях, когда простое указание на гипотетический характер определенной доктрины используется у него для допущения, что Ориген эту доктрину не разделяет, это не граничит с трактовкой гипотетического подхода как сугубо формального приема, на самом-то деле скрывающего за собой вполне определенный выбор? Фактически мы сталкиваемся тут с одним и тем же дуализмом формы и содержания: с одной стороны, в тексте декларируется общий гипотетический статус определенной теории, сам по себе не указывающий ни на отрицание, ни на категоричное согласие, но все же придающий ей некоторую степень вероятности; с другой – предполагается, что за такого рода явными декларациями скрывается вполне определенная позиция, заведомая настроенность «за» гипотезу, потому что на самом-то деле она только преподносится читателю, а не воспринимается самим автором как гипотеза (Кеттлер), или «против» гипотезы, ведь это – «всего лишь» гипотеза и, значит, очень может быть, что на самом деле она имеет в виду точку зрения, не разделяемую автором (Крузель). Так что в этом смысле не только «систематическое», но и «гипотетическое» оригеноведение не относится к исследовательской установке оригеновской мысли всерьез. Серьезное отношение предполагало бы прежде всего осознание того, что придавать какой бы то ни было теории статус гипотезы означает, конечно, не рассматривать ее как истину в последней инстанции, но, с другой стороны, все же несомненно видеть в ней потенциальную истину, вероятность истины, а, если затем обсуждение гипотезы приводит даже к ее отвержению, то это есть лишь одна из разнообразных реакций, возможных со стороны автора.

Теперь надо посмотреть, как все сказанное соотносится с гипотезой множественности миров, т.е. каковы были конкретные мотивы, побудившие Оригена вообще ввести ее обсуждение в текст РА, и под какой из вышеперечисленных типов авторского отношения к обсуждаемым гипотезам она подпадает.



## ГЛАВА 5. ФОРМУЛИРОВКА ГИПОТЕЗЫ МНОЖЕСТВЕННОСТИ МИРОВ В ТЕКСТЕ РА 2, 3, 1–5

### 5.1. РА 2, 3, 1 – постановка вопроса

Неопределенность протологического и эсхатологического аспектов космического бытия, о которой заявлено в предисловии к РА<sup>170</sup>, создает теоретическую возможность для постановки вопроса о том, не было ли до этого мира и не будет ли после него другого мира или миров. В РА 2, 3, 1 этот вопрос ставится так подробно, что занимает весь этот параграф: «Остается, чтобы после этого мы рассмотрели, не было ли до этого мира, который существует ныне, другого мира, и если он был, то был ли он такой же, каков тот, который есть сейчас, или немного иной, или хуже; или вообще не было мира, но было нечто такое, каким, по нашему мнению, будет тот [наступающий] после всего конец, когда царство будет передано Богу и Отцу: каковой [конец] тем не менее был концом иного мира, того, стало быть, после которого этот мир начался, побудило же Бога к творению этого разнообразного и многообразного мира разнообразное падение разумных природ. Но, я думаю, стоит подобным образом рассмотреть и то, будет ли после этого мира какое-либо лечение и исправление, хоть и более суровое и полное страдания для тех, кто не пожелал подчиниться Слову Бога, все же [совершающееся] путем воспитания и разумного наставления, посредством которого могли бы дорасти до более полного понимания истины

те, кто уже в настоящей жизни посвятили себя этим занятиям и, став чище умом, уже здесь стали восприимчивыми к божественной мудрости, и не последует ли за этим сразу конец всего; или ради исправления и улучшения тех, кто в таковых нуждается, будет снова другой мир, либо подобный тому, который есть ныне, либо лучше его, либо даже гораздо хуже; и каким бы ни был тот мир, [который следует] после этого, как долго он будет [существовать], или будет ли вообще; и будет ли когда-нибудь [такое время], когда уже не будет никакого мира, или было ли когда-нибудь [такое время], когда мира вообще не было; существовали ли многочисленные [миры], либо [еще] будут существовать; бывает ли когда-нибудь, чтобы один [мир] выходил равным и подобным другому во всем и неотличимым»<sup>171</sup>.

Это обилие альтернатив на первый взгляд производит впечатление путаницы, но в целом может быть сведено к нескольким основным вариантам. Сперва вопрос ставится в протологическом аспекте. Первая возможность, которая усматривается тут Оригеном, заключается в том, что до этого мира был другой, который мог быть таким же, как нынешний, другим или худшим. Было бы логично ожидать, что следующая далее общая альтернатива существованию другого мира должна заключаться просто в отрицании его существования. И поначалу формулировка этой альтернативы, как кажется, оправдывает подобное ожидание: «или вообще не было мира, но было нечто такое, каким, по нашему мнению, будет тот [наступающий] после всего конец, когда царство будет передано Богу и Отцу». Ссылка на 1 Кор. 15, 24 («когда царство будет передано Богу и Отцу»), есть типичный для оригеновских текстов признак, указывающий на то, что речь зашла о *finis* в смысле апокатастасиса<sup>172</sup>. Таким образом, здесь допускается, что существованию этого мира предшествовало состояние тварного бытия, аналогичное тому, которое должно быть достигнуто при апокатастасисе. Но продолжение фразы указывает, что и это состояние мыслится здесь исключительно как финал

другого, предшествовавшего ему мира: «каковой [конец] тем не менее был концом иного мира, того, стало быть, после которого этот мир начался». Таким образом, с самого начала, в самой постановке вопроса «что было прежде этого мира» Ориген имеет дело вовсе не с выбором между допущением существования предшествующего мира и абсолютным отрицанием его существования. Альтернатива «или вообще не было мира» на самом деле предполагает здесь только то, что между предыдущим и нынешним миром мог существовать некий промежуток, и в нем-то «разнообразное падение разумных природ побудило Бога к творению этого разнообразного и многообразного мира». Если мыслить такой промежуток как бестелесный, получится, что здесь ставится вопрос как раз о том варианте гипотезы космического циклизма, который предполагает бестелесные промежутки между отдельными материальными мирами или зонами. И этот вариант нужно отличать от другого, согласно которому смена миров происходит без опосредования бестелесными промежутками. Что и такая возможность существует для Оригена, также следует из самой постановки вопроса в этом месте.

Затем наступает черед эсхатологической проблематики. Сформулированная здесь альтернатива менее отчетлива. Оба варианта того, что будет «после этого мира», связаны с идеей божественной педагогики: первый предполагает «некое лечение и исправление» (*curatio aliqua et emendatio*), а второй – «исправление и улучшение» (*correctio et emendatio*) разумных существ. Вся разница заключается в том, что, видимо, только во втором случае божественная педагогика будет связана с возникновением нового космоса, в первом же случае остается по сути дела абсолютно неясным, где и как она будет осуществляться. Понятно только, что это будет иметь место уже после конца данного мира и до апокатастасиса, который, тем не менее, наступит непосредственно вслед за этим *emendatio*, так что нынешний мир не отделяется от него другим миром или рядом других миров (*post haec statim finis omnium consequetur*).

Вероятно, такую возможность можно соотнести с отсутствующим в ряде рукописей<sup>173</sup> вопросом, поставленным далее о будущем мире: будет ли он вообще (*si omnino erit*)? Учитывая весь предыдущий контекст параграфа, этот вопрос можно толковать как гипотетическое допущение того, что именно нынешний мир окажется последним в последовательности эонов.

Далее уже и в эсхатологическом, и в протологическом аспекте ставится вопрос о возможности такого состояния бытия, при котором мира вообще не существует: «и будет ли когда-нибудь [такое время], когда уже не будет никакого мира, или было ли когда-нибудь [такое время], когда мира вообще не было». Подобная возможность отнесена тут в некую неопределенную эсхатологическую или, соответственно, протологическую перспективу (*aliquando*), и это естественнее всего понять в том смысле, что речь не идет о состоянии бытия, которое непосредственно предшествует данному миру или следует за ним. Тем более, что все вопросы о том, что будет непосредственно до или после этого мира, уже были поставлены в этом параграфе. Тот факт, что эта отдаленная протологическая или эсхатологическая перспектива связана с абсолютным небытием мира, позволяет предположить, что тут может идти речь о возможности абсолютного начала и конца всей космической истории, т.е., другими словами, вопрос в том, имела ли последовательность мировых циклов абсолютное начало, до которого ни одного мира как космического цикла вообще не было, и, с другой стороны, будет ли у этой последовательности абсолютный конец, после которого цепочка мировых циклов навсегда обрывается.

Только рассмотрев эти частные возможности, Ориген переходит и к более общей постановке вопроса, уже эксплицитно вводящей представление о многочисленных мирах, бывших до этого космоса или следующих за ним: «существовали ли многочисленные [миры], либо [еще] будут существовать»<sup>174</sup>. Затем он конкретизирует этот вопрос в отношении к концепции вечного возвращения: «бывает ли когда-нибудь,

чтобы один [мир] выходил равным и подобным другому во всем и неотличимым». Таким образом, на основе данного параграфа можно сделать вывод, что при рассмотрении вопроса, что было до этого мира и будет после него, для Оригена изначально существуют следующие гипотетические альтернативы: 1) этому миру непосредственно предшествует другой мир; 2) другой мир предшествует этому миру, но отделяется от него промежутком, в котором происходит восстановление и новое падение духовных существ; 3) после этого мира уже не будет нового мира, но после неопределенного периода исправления духовных существ сразу наступит всеобщий конец – *finis omnium*; 4) после этого мира будет новый мир, необходимый для реализации божественной педагогики; 5) последовательность миров имеет абсолютное начало и абсолютный конец; 6) и до, и после этого мира существует множество миров; 7) следующие друг за другом миры различны, в частности – хуже или лучше, чем нынешний мир; 8) следующие друг за другом миры идентичны<sup>175</sup>.

## 5.2. Обсуждение гипотезы периодического существования материи в 2, 3, 2–3

Хотя в дальнейшем тексте этой главы (РА 2, 3) нельзя найти последовательного рассмотрения всех поставленных в первом параграфе вопросов, этот текст все же позволяет в общих чертах проследить, как именно Ориген на них отвечает. С начала второго параграфа начинается обсуждение двух альтернативных гипотез – абсолютной бестелесности, достигаемой при апокатастасисе, и спиритуализации тела (РА 2, 3, 2–3). Гипотеза бестелесности в РА 2, 3, 2 вводится следующим образом: «Итак, чтобы стало яснее, существует ли телесная материя через промежутки (*utrum materia corporalis per intervalla subsistat*) и прекратит ли она свое существование, подобно тому как ее не было до возникновения, рассмотрим сперва, может ли случиться так, чтобы кто-нибудь жил без тела» (2, 3, 2, 29–32). Важно отметить, что пока что эта гипо-

теза не вкладывается в уста «других» или «некоторых». При этом упоминание о том, что телесная материя, согласно этой точке зрения, существует *per intervalla*<sup>176</sup> подразумевает, что тут обсуждается периодический апокатастасис. Таким образом, эта постановка вопроса может быть соотнесена со второй гипотезой из перечисленных в первом параграфе (другой мир предшествует этому миру, но отделяется от него промежутком, в котором происходит восстановление и новое падение духовных существ). В дальнейшем Ориген вновь возвращается к гипотезе бестелесности только в самом начале третьего параграфа, и вот тут-то она представлена как чужая точка зрения: «Однако, те, кто думает (*hi, qui putant*), что разумные твари способны когда-либо вести жизнь вне тел, могут в этом месте сказать примерно следующее (*possunt in hoc loco talia quaedam movere*)» (2, 3, 3, 100–102). Гипотетическое возражение, которое сторонники бестелесности делают в ответ на гипотезу духовного тела, заключается в том, что они рассматривают спиритуализацию телесной природы как промежуточный этап на пути к ее полному исчезновению<sup>177</sup>. В этом случае остается сделать вывод, который Ориген уже не вкладывает непосредственно в уста других, а преподносит, можно сказать, безлично: «Если же это представляется последовательным, остается думать, что нам некогда будет присуще бестелесное состояние» (2, 3, 3, 120–122: *Si ergo haec habere consequentiam videntur, reliquum est ut status nobis aliquando incorporeus futurus esse credatur*). Как видим, альтернативные гипотезы включаются в контекст гипотетической дискуссии, которая могла бы вестись между их сторонниками. В этой связи нет ли возможности думать, что и ссылка на *hi, qui putant* носит вполне формальный характер?

До сих пор все выглядит так, как если бы обе обсуждаемые альтернативы представлялись автору равноправными и даже тот факт, что гипотеза бестелесности приписывается другим, сам по себе ничего не меняет в этом отношении. Но затем фраза: *Sed videamus quid eis occurrat, qui haec ita asserunt*

(130), – вводит следующий отрывок, который может свидетельствовать уже о том, что сам Ориген вступает в полемику с гипотезой бестелесности: «Ведь, если телесная природа будет [целиком] устранена, покажется необходимым, что она должна быть снова восстановлена и сотворена во второй раз; ведь кажется возможным, что разумные существа, у которых никогда не отнимается способность к свободному произволению, могут снова поддаться неким волнениям, при божественном попущении на это, дабы они, всегда сохраняя [одно и то же] неизменное состояние, случайно не впали в неведение, что [только] по милости Божьей, а не из-за своей добродетели пребывали в [состоянии] окончательного блаженства; за этими же волнениями несомненно вновь последует различие и многообразие тел, из которого всегда устраивается мир, [ведь] мир никогда не сможет существовать, если не состоит из различия и многообразия; а оно никоим образом не может возникнуть вне телесной материи» (РА 2, 3, 3, 130–142)<sup>178</sup>. Именно это место имел в виду Крузель, когда утверждал, что возможность повторного падения рассматривается Оригеном только потому, что она вытекает из точки зрения сторонников окончательной бестелесности<sup>179</sup>. Между тем, такое понимание этого места целиком зависит от интерпретации вводной фразы: *Sed videamus quid eis occurrat, qui haec ita asserunt*<sup>180</sup>. Именно глагол *occurrat* может быть истолкован как указание на то, что здесь идет речь о возражении. Тогда буквальный перевод фразы будет таков: «Но посмотрим, что является возражением тем, кто это так утверждает»<sup>181</sup>. Если мы действительно имеем тут дело с полемическим выпадом автора против гипотезы бестелесности, тогда естественно допустить и то, что вся аргументация, эксплицирующая формулировку *quid eis occurrat*, принадлежит как раз Оригену, а не воспроизводит логику мысли самих гипотетических адептов этой теории. Но это будет означать, что именно Ориген усмотрел в гипотезе бестелесности повод для того, чтобы сделать из нее вывод в духе гипотезы множественности миров.

Между тем, совсем не очевидно, что фраза: *Sed videamus quid eis occurrat, qui haec ita asserunt*, – и в самом деле вводит некое возражение. Все упирается в то, как понимать глагол *occurrat*. Нет никакой натяжки, например, в следующем переводе данной фразы: «Но посмотрим, что приходит на ум тем, кто это так утверждает». Глагол *occurrere* неоднократно используется в тексте РА именно в таком смысле<sup>182</sup>. При таком переводе весь дальнейший отрывок, в котором гипотеза бестелесности рассматривается как предпосылка для допущения нового падения, есть лишь продолжающееся нейтральное изложение самой этой гипотезы бестелесности и ее последствий, а отнюдь не возражение против нее. Конечно, в этом случае буква текста свидетельствует, что это чужая гипотеза, которую Ориген только излагает. Но надо вспомнить, что формальное приписывание обсуждаемой в РА гипотезы кому-то другому не исключает симпатии автора к ней. Кроме того, вся аргументация, следующая за этой спорной фразой, представляет собой совокупность положений, которые в других местах РА высказываются от лица самого автора. Это касается и центрального для всего трактата тезиса о радикальной свободе разумных существ<sup>183</sup>, и представления о том, что разумные твари могут пребывать в состоянии совершенства только «по милости Божьей, а не из-за своей добродетели» (*dei gratia et non sua virtute*)<sup>184</sup>, и устойчивого увязывания понятия *mundus* с понятием *diversitas/varietas*<sup>185</sup>, и указания на необходимость материи для существования разнообразия<sup>186</sup>. Если данное место имеет полемический смысл, это лишнее доказательство того, что Ориген сам, на основе собственных космологических воззрений, вывел из гипотезы бестелесности возможность нового падения. Но если не приписывать этому месту полемического смысла, тогда мы имеем тут решающий аргумент в пользу того, что ссылка на других в данном случае есть лишь формальность и на самом деле Ориген формулирует собственную гипотезу.



### 5.3. Критика теории идентичности миров или «вечного возвращения» в 2, 3, 4

С начала четвертого параграфа начинается обсуждение того варианта гипотезы множественности миров, который был упомянут в первом параграфе самым последним и предполагал полную идентичность миров: «Те же, кто утверждает, что время от времени возникают неотличимые друг от друга и во всем одинаковые миры, не знаю, какими доказательствами могли бы это подтвердить»<sup>187</sup>. Здесь вкладывание гипотезы в уста других не вызывает никаких подозрений, во-первых, потому что учение о «вечном возвращении» неоднократно засвидетельствовано в античной философской традиции, во-вторых, поскольку греческие тексты Оригена также содержат полемику с этим учением (СС 4, 67–68; 5, 20–21), из которой становится ясно, что в данном случае он мог иметь в виду либо стоиков (СС 4, 68; 5, 20), либо платоников и пифагорейцев (5, 21).

Обычно РА 2, 3, 4 рассматривается как изложение прежде всего стоической позиции<sup>188</sup>. Но в тексте нет конкретных упоминаний какой-то определенной философской школы. Обращение к указанным местам из СС показывает, что, критикуя «вечное возвращение», Ориген далеко не обязательно мог иметь в виду один стоицизм. Кроме того, ни одна из деталей стоической доктрины, приведенных Оригеном в СС<sup>189</sup>, не упоминается в РА 2, 3, 4. Здесь Ориген формулирует свое возражение на концепцию «вечного возвращения» так: «Ведь души не управляются в своих действиях и желаниях неким движением, после многих веков возвращающимся на круги своя, но куда бы их ни устремила свобода собственного разума, туда они и направляют ход своих поступков»<sup>190</sup>. «Некое движение, после многих веков возвращающееся на круги своя» или – буквально – «на те же самые круги», – довольно расплывчатое выражение, непосредственно указывающее лишь на цикличность мирового развития в целом. Возможно, здесь все же имеется в виду нечто более конкретное, а именно аст-

рологический детерминизм земных событий<sup>191</sup> : то, что «души руководятся» или «управляются» (*animae aguntur*) неким круговым движением, означает тогда не просто, что они так или иначе включены в цикличность космического процесса, но что их действия или желания (*vel agant vel cupiant*) причинно детерминированы циклическим движением небесных светил. Однако, в СС 5, 21 Ориген связывает астрологический детерминизм лишь с платонической и пифагорейской традицией, причем как раз в контексте сопоставления платоников и пифагорейцев с одной стороны и стоиков (СС 5, 20) с другой. С этой точки зрения критика «вечного возвращения» в РА 2, 3, 4 может иметь в виду не столько стоиков, сколько платоников и пифагорейцев<sup>192</sup>. В любом случае РА 2, 3, 4 можно учитывать при рассмотрении оригеновской полемики со стоицизмом не потому, что оно имеет в виду именно стоические идеи в строгом смысле, а потому, что самым общим образом описывает некий тип космологической концепции, под которую, наряду с платонико-пифагорейской космологией, подходит в том числе и стоицизм.

Что же касается сути оригеновской критики теории «вечного возвращения», то ее основной мотив – это несовместимость циклического детерминизма со свободой воли. В РА 2, 3, 4, показав, что из концепции «вечного возвращения» вытекает периодическое повторение событий библейской истории, Ориген говорит: «я не думаю, что это может быть как-либо разумно обосновано, если души управляются свободой произволения и претерпевают как совершенствование, так и падение в соответствии с силой своей воли»<sup>193</sup>. При этом никаких содержательных аргументов в пользу свободы воли Ориген не приводит. Он не считает нужным доказывать объективную истинность человеческой свободы как таковую. Скорее свобода воли выступает у него в роли заведомо принятой предпосылки, простое несоответствие которой означает в его глазах самоочевидную ложность любой детерминистской концепции. Мотивы, которые заставляют Оригена поле-

мизировать с платонико-пифагорейским или стоическим космологическим детерминизмом, носят характер не столько объективных философских доводов, сколько ценностного предпочтения. Только свобода воли делает возможной адекватную моральную оценку, как положительную (ἔπαινοι), так и отрицательную (ψόγοι), а иначе для нее не было бы никаких разумных оснований<sup>194</sup>.

В целом РА 2, 3, 4, как и аналогичные места из СС, показывает, что Ориген обращался к рассмотрению античных циклических теорий преимущественно в полемических целях. Таким образом, если эти теории и имели какое-либо значение для формирования космологии самого Оригена, то я бы определил его как сугубо негативное: они были тем, от чего он дистанцировался, с чем он спорил, но вовсе не тем, чему он подражал.

#### **5.4. Переход к формулировке собственной гипотезы множественности миров самим Оригеном (2, 3, 4–5): буквальное истолкование множественного числа αἰῶνες**

Подвергнув критике античную теорию «вечного возвращения», Ориген предлагает ей собственную альтернативу: «Таким образом, мне кажется невозможным, чтобы мир мог быть восстановлен во второй раз в том же порядке и с теми же положениями рождающихся, умирающих и делающих что-либо [существ]; но могут существовать различные миры с весьма значительными изменениями, так что, по каким-либо известным причинам, состояние одного мира бывает лучше, [чем другого], по другим [причинам] – хуже, по [еще каким-нибудь] другим [причинам бывает] некое среднее состояние. Каково же число или способ (modus) [существования этих миров], мне, признаюсь, неизвестно. Если бы кто мог [мне это] показать, я бы охотно поучился» (РА 2, 3, 4, 168–176)<sup>195</sup>. Если соотнести этот отрывок с гипотетическими альтернативами, сформулированными в первом параграфе (РА 2, 3, 1),

трудно сделать какой-либо другой вывод, кроме того, что Ориген однозначно отвергает гипотезу, которая на стр.84 шла под номером 8 (следующие друг за другом миры идентичны), но одновременно высказывается в пользу гипотез под номерами 6 и 7 ([6] и до, и после этого мира существует множество миров; [7] следующие друг за другом миры различны, в частности – хуже или лучше, чем нынешний мир).

Следующий параграф (РА 2, 3, 5) подтверждает такой вывод: «Однако, об этом мире, который и сам называется веком, говорится, что он является концом многих веков. Святой апостол учит, что Христос не страдал ни в предшествующем веке, ни в том, который был до него, и я не знаю, смогу ли перечислить, сколько было предшествующих веков, в которых он не страдал. Я скажу, на основании каких высказываний Павла я пришел к возможности такого заключения. Ведь он говорит: «Теперь же единожды во [время] окончания веков он явился для уничтожения греха жертвой своей» (Евр. 9, 26). Итак, единожды, говорит [апостол], стал он жертвою и явился во [время] окончания веков для уничтожения греха. А то, что и после этого века, который, как [здесь] говорится, существовал для окончания других веков, будут другие грядущие века, – это мы ясно узнаем от того же Павла, который говорит: «Дабы явить в грядущих веках преизобильное богатство благодати своей в благости к нам» (Еф. 2, 7). Не сказал «в грядущем веке», ни «в двух веках», но – «в грядущих веках», откуда, полагаю, [следует], что свидетельством этого высказывания предполагаются многочисленные века.

Если же есть нечто большее, чем века, так что века [пусть] мыслятся [только] по отношению к творениям, [то] по отношению к прочим [сущим], которые превосходят и превышают видимые творения, – что будет, вероятно, при восстановлении всего, когда все совокупно (*universa*) придет к совершенному концу, – следует мыслить, что это, наверное, есть нечто большее, чем век, в котором будет окончание всего. Побуждает меня к этому [пониманию] авторитет Священного

Писания, которое говорит: «На век и еще» (Исх. 15, 18)<sup>196</sup>. Ведь то, что оно говорит «еще», несомненно подразумевает нечто большее, чем век. И, поразмысль, не то ли, о чем говорит Спаситель, так как [изречения] «хочу, чтобы там, где Я, и они были со Мною» (Ин. 17, 24) и «как Я и Ты – одно, так и они да будут в Нас едино» (ср.: Ин. 17, 21), как кажется, намекают на нечто большее, чем век или века, может быть даже большее, чем века веков, то есть, видимо, на то [состояние], когда уже не в веке будет все, но все и во всем [будет] Бог»<sup>197</sup>.

Первый абзац этого параграфа (177–195) представляет собой последовательную конкретизацию гипотезы множественности миров в протологическом и эсхатологическом аспекте с привлечением тех мест Священного Писания, которые, по мнению автора, могут подтвердить эту гипотезу. В первой фразе мы сталкиваемся с выражением *hic mundus, qui et ipse saeculum dicitur* («этот мир, который и сам называется веком»), позволяющим сделать вывод, что термины *mundus* и *saeculum* в тексте РА могут употребляться как фактически равнозначные – причем такой вывод основывается не просто на близости значений очевидных<sup>198</sup> греческих эквивалентов этих латинских терминов (*κόσμος; αἰών*), восходящей к новозаветному словоупотреблению<sup>199</sup>, но именно на конкретной текстуальной фиксации сближения этих значений у Оригена. Отсюда естественно заключить, что, когда далее по тексту этого параграфа используется термин *saeculum*, имеется в виду не просто некий хронологический отрезок в пределах одного мира, но отдельная и замкнутая космическая структура, представляющая определенную аналогию нынешнему миру.

Что касается протологического аспекта, то тут множественность миров, с точки зрения Оригена, предполагается множественным числом *saeculorum / τῶν αἰώνων* из Евр. 9, 26. В эсхатологическом аспекте аналогичный вывод делается из выражения *in saeculis supervenientibus / ἐν τοῖς αἰῶσιν τοῖς ἐπερχομένοις* в Еф. 2, 7. Очевидной параллелью к этому месту в РА служит РЕ 27, 15, 1–15 где множественность миров об-

суждается в связи с этими же двумя новозаветными стихами: «Мне часто приходилось недоумевать, когда я сличал два апостольских изречения, каким образом [возможно] окончание веков (συντέλεια αἰώνων), во [время] которого Иисус единожды явился для уничтожения грехов, если после этого [века еще] должны быть грядущие века (αἰῶνες μετὰ τοῦτον ἐπερχόμενοι). Изречения же эти таковы. В Послании к Евреям [говорится]: «Он же однажды, к концу веков, явился для уничтожения греха жертвою Своею», – а в Послании к Ефесеям: «Дабы явить в грядущих веках преизобильное богатство благодати Своей в благости к нам». Поразмыслив о столь великих [предметах], я полагаю, что, подобно тому как окончанием года является последний месяц, после которого наступает начало другого месяца, так, возможно, и окончанием многочисленных веков, составляющих как бы год веков, является нынешний век (πλειόνων αἰώνων οἷον εἰ ἐνιαυτὸν αἰώνων συμπληρούντων, συντέλεια ἔστιν ὁ ἐνεστὼς αἰὼν), после него же наступят некие грядущие века, начало которых есть грядущий [век после этого] (μέλλοντες τινες αἰῶνες... ὧν ἀρχή ἔστιν ὁ μέλλων), и вот в этих грядущих [веках] (ἐν ἐκείνοις τοῖς μέλλουσι) Бог явит богатство благодати Своей в благости». Та же самая идея выражена в СМ 15, 31, 79–92: «Я думаю, что, подобно тому как на исходе завершения года, говорят, должно происходить нечто [особое], так и при окончании многочисленных веков (ἐπὶ πλειόνων αἰώνων συντελείᾳ), образующих то ли некий год, то ли что-то еще [подобное], наш Иисус явился для уничтожения греха, чтобы вслед за окончанием веков (μετὰ τὴν... συντέλειαν τῶν αἰώνων), [являющихся] как бы днями одного года, вновь последовало новое начало и Бог явил в грядущих веках (ἐν τοῖς αἰῶσι τοῖς ἐπερχομένοις) преизобильное богатство благодати Своей тем, кому подобает [его] явить и кого знает [только] Он Сам».

На мой взгляд, все эти места ясно показывают, что основную роль в формировании у Оригена гипотезы множественности миров играло вовсе не усвоение античных философс-

ких теорий, а оригинальное прочтение новозаветного текста. Речь идет о совершенно специфической ситуации, в которой Ориген оказался как экзегет, исповедующий принцип «точности Писания»<sup>200</sup>, т.е. заведомо исходящий из убеждения, что любые нюансы библейского текста, вплоть до грамматической формы слова (в данном случае, это множественное, а не единственное число), не могут быть случайны, но, напротив, используются намеренно и наделены глубоким и конкретным смыслом. В контексте такого подхода Ориген очень часто использует герменевтический прием, наглядный пример которого представляет собой завершающая фраза первого абзаца разбираемого параграфа РА (193–195): «Не сказал «в грядущем веке», ни «в двух веках», но – «в грядущих веках», откуда, полагаю, [следует], что свидетельством этого высказывания предполагаются многочисленные века»<sup>201</sup>. Суть этого приема в том, что сперва Ориген формулирует определенные теоретически мыслимые для него альтернативы тому, что фактически сказано в тексте (в данном случае: «в грядущем веке» и «в двух веках»), а потом, по контрасту с ними, устанавливает, каково же именно точное значение на самом деле использованного в тексте выражения. Достигаемые в итоге подобной герменевтической процедуры результаты могут оставаться гипотетическими, но их укорененность в мысли самого Оригена вполне очевидна. В данном же случае типичность такого приема для Оригена вообще является лишним аргументом в пользу аутентичности рассматриваемого места в латинском переводе РА.

### **5.5. 2, 3, 5, 196–210: множественность миров и апокатастасис**

Обратимся теперь ко второму абзацу рассматриваемого параграфа РА (2, 3, 5, 196–210). Он особенно важен тем, что гипотеза множественности миров увязывается в нем с гипотезой апокатастасиса. Первая фраза этого абзаца представля-

ет собой, быть может, одно из самых туманных мест в тексте РА: «Если же есть нечто большее, чем века, так что века [пусть] мыслятся [только] по отношению к творениям, [то] по отношению к прочим [сущим], которые превосходят и превышают видимые творения, – что будет, вероятно, при восстановлении всего, когда все совокупно (*universa*) придет к совершенному концу, – следует мыслить, что это, наверное, есть нечто большее, чем век, в котором будет окончание всего (*id fortasse plus aliquid esse quam saeculum intellegendum est, in quo erit omnium consummatio*)». В старом русском переводе Казанской духовной академии это место переводится так: «Если же существует нечто большее, чем века, то таким образом века должно мыслить только в приложении к тварям, а в приложении к тому, что превосходит и превышает видимые твари, что будет, конечно, при восстановлении всего, когда вселенная достигнет совершенного конца, может быть, должно мыслить нечто большее, нежели век, в чем и будет (закключаться) совершение всего»<sup>202</sup>. Важное для меня в данном случае различие заключается в том, что оборот *in quo*, вводящий последнее придаточное, понят здесь как относящийся к *plus aliquid... quam saeculum* («нечто большее, чем век») и раскрывающий его смысл: «нечто большее... в чем и будет заключаться совершение всего»<sup>203</sup>. В предложенном мною выше переводе *in quo*, напротив, отнесено к *saeculum*. В принципе, я не нахожу в тексте никаких формальных оснований, которые делали бы такой вариант невозможным с чисто грамматической точки зрения. Уже сам порядок слов делает более вероятным, что *in quo* определяет ближайшее из тех слов, к которым оно вообще может быть отнесено, т.е. как раз *saeculum*.

Остается смысловой критерий, т.е. надо оценить, что именно вносит придаточное *in quo erit omnium consummatio* в общий смысл фразы. Употребляемый в нем термин *consummatio* уже встречался в тексте этого параграфа в несколько ином сочетании – *in consummatione saeculorum* (184–185, 187, 189). Тогда под этим понимался нынешний «век» или мир, завер-



шающий последовательность предшествующих ему «веков». После него, по мнению Оригена, должны будут воследовать другие «века». Таким образом, *consummatio saeculorum* не есть абсолютный финал мирового процесса. Предположим, что *omnium consummatio* в интересующей нас фразе имеет то же значение, что и *consummatio saeculorum*. Весьма вероятно, что в пределах ограниченного отрывка текста термин *consummatio* не мог радикально изменить свое значение – таким образом, чтобы смена *saeculorum* на *omnium* вела к введению в текст некоего принципиально нового понятия и это никак специально не оговаривалось бы. Тогда *omnium consummatio*, происходящее в этом «веке», не может быть равнозначно *restitutio omnium, cum ad perfectum finem universa pervenient*, поскольку о последнем как раз и утверждается, что оно целиком выходит за пределы веков (*aliquid saeculis maius; plus aliquid esse quam saeculum*), а *omnium consummatio* (= *consummatio saeculorum*) и само есть «век», и встраивается в цепочку предшествующих ему и следующих за ним «веков», как стало ясно из первого абзаца этого параграфа. В этом случае смысл данной фразы заключается в том, что *restitutio omnium* есть нечто большее, чем *omnium consummatio*, а именно: *restitutio omnium* вообще выходит за пределы последовательности веков, а *omnium consummatio* есть только промежуточный финал, замыкающий один из отрезков этой последовательности. Такой смысл и был отражен в предложенном мной варианте перевода, при котором придаточное, вводимое *in quo*, отнесено к *saeculum*, а не к *plus aliquid, quam saeculum*. Традиционный же перевод, напротив, предполагает фактическую равнозначность *restitutio omnium* и *omnium consummatio*. В принципе, оба варианта перевода позволяют принципиально дифференцировать апокатастасис (*restitutio omnium*) и нынешний мир как конец последовательности предшествующих эонов (*consummatio saeculorum* из первого абзаца). Но предложенный мной вариант перевода распространяет такую дифференциацию еще и на *omnium consummatio* и, тем самым,

делает ее более последовательной. В любом случае данное место свидетельствует в пользу того, что апокатастасис происходит не в конце данного мира, а в конце последовательности грядущих эонов или веков.

## 5.6. Итоги анализа РА 2, 3, 1–5

Если подытожить все сказанное по поводу этой главы РА (2, 3), то можно сказать, что программа исследования, заданная в 2, 3, 1 (ср. стр. 84), реализована в ней следующим образом:

во-первых, дискуссия об эсхатологической бестелесности (2, 3, 2–2, 3, 3) включает в себя обсуждение второй из упомянутых в 2, 3, 1 гипотез ([2] другой мир предшествует этому миру, но отделяется от него промежутком, в котором происходит восстановление и новое падение духовных существ), причем данные текста, указывающие на то, что автор оспаривает бестелесность и вытекающую из нее версию циклической космологии, весьма неоднозначны и могут быть истолкованы не в столь негативном смысле;

во-вторых, в 2, 3, 4 делается вывод, свидетельствующий в пользу шестой и седьмой гипотезы из 2, 3, 1 ([6] и до, и после этого мира существует множество миров; [7] следующие друг за другом миры различны, в частности – хуже или лучше, чем нынешний мир), причем понятно, что первая из них включает в себя первую ([1] этому миру непосредственно предшествует другой мир) и четвертую гипотезу ([4] после этого мира будет новый мир, необходимый для реализации божественной педагогики) из 2, 3, 1;

в-третьих, здесь же, в 2, 3, 4, однозначно и категорично отвергается последняя, восьмая гипотеза из перечисленных в 2, 3, 1 ([8] следующие друг за другом миры идентичны);

в-четвертых, в 2, 3, 5 уже совершенно очевидным образом и от лица самого Оригена конкретизируется в протологическом и эсхатологическом аспекте все та же шестая гипотеза из 2, 3, 1 ([6] и до, и после этого мира существует множество миров);

в-пятых, третья гипотеза из 2, 3, 1 остается фактически необсужденной в тексте данной главы ([3] после этого мира уже не будет нового мира, но после неопределенного периода исправления духовных существ сразу наступит *finis omnium*);

в-шестых, то, что говорится об апокатастасисе в 2, 3, 5, до некоторой степени можно соотнести с пятой гипотезой из 2, 3, 1, предполагающей абсолютный конец последовательности веков, ([5] последовательность миров имеет абсолютное начало и абсолютный конец), но сама по себе эта гипотеза в существующем варианте текста оказывается необсужденной, особенно в протологическом аспекте.

## ГЛАВА 6. ПРОТОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ГИПОТЕЗЫ МНОЖЕСТВЕННОСТИ МИРОВ В РА 3, 5, 3

### 6.1. Гипотеза множественности миров и проблема вечности творения

Другое место трактата, где подробно обсуждается гипотеза множественности миров – РА 3, 5, 3: «Но [некоторые] обычно возражают нам, говоря: если мир начался с определенного времени, что делал Бог прежде, чем начался мир? Ведь говорить, что природа Бога [была] праздной и неподвижной, одновременно и нечестиво, и нелепо, точно так же как полагать, что благодать некогда не творила благо и всемогущество некогда не осуществляло господства. Вот что [они] обычно возражают нам, говорящим, что этот мир начался с определенного времени, и даже ведущим счет годам его существования, в соответствии с надежным свидетельством Писания. Я не думаю, чтобы кто-нибудь из еретиков, опираясь на смысл своего учения, мог легко ответить на эти положения. Мы же ответим надлежащим образом, соблюдая правило благочестия и говоря, что Бог впервые начал творить не тогда, когда сотворил этот вот видимый мир, но [что], как после гибели этого [мира] будет другой мир, так, думаем мы, и до того, как этот [мир] существовал, были другие [миры]. И то, и другое будет подтверждено авторитетом божественного Писания. Что после этого [мира] будет другой мир, учит Исая, говоря: «Будет новое небо и новая земля, которые я сотворю (*faciam permanere*) пред лицом Моим,

говорит Господь» (Ис. 66, 22). А что до этого мира были также другие, показывает Экклезиаст, говоря: «Что есть [то], что стало [быть]? То же, что будет. И что есть [то], что сотворено? То же самое, что [еще только] будет сотворено; и совершенно ничего нового нет под солнцем. Если кто заговорит и скажет: Вот, это – новое, – [то] это уже было в веках, которые были до нас» (Эккл. 1, 9–10). Этими свидетельствами доказываются оба [положения] – и что прежде были века, и что будут потом. Не следует, однако, думать, что многочисленные миры существуют одновременно, но все же после этого [мира] будет другой. Об этих [вещах] теперь нет необходимости вновь говорить подробно, так как мы уже сделали это выше»<sup>204</sup>.

В начале параграфа Ориген формулирует проблему, которая была актуальной не только для христианского богословия, но и для современной ему философской традиции: как совместить неизменность Бога с тем, что мир сотворен «с известного времени» (ср. РА 3, 5, 1, 4 и 19: *ex certo tempore*)? В платонизме подобный вопрос мог быть поставлен в связи со сформулированным в «Тимее» учением о том, что этот упорядоченный космос сотворен демиургом (29d–30a)<sup>205</sup>. В эпоху Оригена платоники обычно интерпретировали сотворенность мира в «Тимее» не как отрицание вечности его существования, а как указание на несамодостаточность все же вечного космического бытия и его зависимость от внешней причины, т.е. Бога<sup>206</sup>. Если некоторые платонически настроенные авторы и допускали, что мир начал существовать с определенного момента времени<sup>207</sup>, то в их устах это означало, что до этого мира существовала неупорядоченная материя<sup>208</sup> – точка зрения, однозначно отвергавшаяся Оригеном со стандартных христианских позиций<sup>209</sup>. Наряду с этим, полемика Тертуллиана с Гермогеном<sup>210</sup> или позднее Августина с манихеями<sup>211</sup> показывает, что приводимый Оригеном в РА 3, 5, 3 аргумент иногда использовался и представителями еретических течений<sup>212</sup>.

Кого бы ни имел в виду Ориген в РА 3, 5, 3, он не оспаривает сами мотивы аргументации своих гипотетических оппонентов. Он и сам согласен, что благость всегда должна творить благодеяния, а всемогущество господствовать. В РА 1, 2, 10, 307–328 он выдвигает схожие аргументы в пользу вечности творения уже от своего лица: «Подобно тому, как нельзя быть отцом, если нет сына, ни господином – без имущества или раба, так и Бог не может быть назван всемогущим, если нет тех [сущих], над которыми он проявлял бы могущество; и поэтому для проявления божественного всемогущества необходимо, чтобы существовало все. Если же есть кто-нибудь, кто считает, что были некие века или периоды, или [что-то подобное], как бы он это ни называл, когда еще не было сотворено то, что сотворено, несомненно, этим он покажет, что Бог не был всемогущим в этих то ли веках, то ли периодах и стал всемогущим [только] потом, с тех пор как начал обладать теми [сущими], по отношению к которым Он проявляет [свое] могущество: а благодаря этому покажется, что Он восприял некое улучшение и от худшего перешел к лучшему, если, конечно, не ставить под сомнение, что для Него лучше быть всемогущим, чем не быть. И как же не покажется нелепым, что Бог, не имея чего-либо такого, что Ему подобало иметь, впоследствии достиг обладания этим посредством некоего улучшения? Поскольку же нет такого времени, когда Он не был всемогущим, с необходимостью должно существовать также и то, благодаря чему Он называется всемогущим, и Он всегда имел то, над чем проявлял могущество и чем управлял как царь и повелитель; об этом мы будем рассуждать подробнее в соответствующих местах, где придется вести речь о его творениях»<sup>213</sup>.

Таким образом, Ориген, исходя из идеи божественной неизменности, приходит к убеждению в вечности творения. Но при этом он сам же рассматривает учение о сотворении мира с определенного времени как безусловную истину церковного предания (РА Praef. 7; 3, 5, 1). В результате перед ним встает задача согласовать совечность тварного мира Богу и

его ограниченность временными рамками. Для этого в РА 3, 5, 3 он различает нынешний космос, к которому и следует отнести учение о творении мира, и тварное бытие вообще, состоящее из последовательности миров, существовавших еще до творения. О том, что эта последовательность не имеет начала, здесь ничего не сказано напрямую, но в противном случае аргумент Оригена не имел бы смысла, поскольку тогда вопрос его оппонентов мог бы быть поставлен заново уже по отношению к этому началу<sup>214</sup>. Поэтому общий смысл РА 3, 5, 3, как кажется, предполагает допущение вечности творения именно в смысле актуального существования множества сменяющихся друг друга миров.

Подобная интерпретация создает впечатление, что понятие вечности у Оригена еще не предполагает строгого различения между временной беспрестанностью и вневременной вечностью, *perpetuitas* и *aeternitas* в боэциевском смысле (*De cons. phil.* 5, 6) или в смысле Прокла (*In Tim.*, 1, 239, 1), возможно повлиявшего на Боэция<sup>215</sup>. С точки зрения позднейшей христианской мысли предложенное Оригеном решение данной проблемы все равно выглядит неудовлетворительным, так как оно не учитывает того, что было совершенно однозначно сформулировано Августином при обсуждении того же вопроса: «время не может быть совечным неизменяемой вечности, поскольку протекает в изменчивости»<sup>216</sup>. Если в РА 3, 5, 3 мы не находим никаких следов реакции Оригена на подобные затруднения, то это может свидетельствовать об отсутствии у него идеи вечности в том смысле, который был придан ей позднейшей христианской традицией. Текст РА, как кажется, подтверждает такой вывод, так как понятию вечности в нем дается следующее определение: «Всегдашним или вечным в собственном смысле называется то, что не имеет начала бытия, и не может прекратить быть тем, что оно есть»<sup>217</sup>. Это определение выглядит вполне традиционным с точки зрения характерного для платонизма понимания вечности как противоположности становлению (*Tim.* 27d), сущ-

ностными признаками которого и являются наличие начала и конца бытия у становящегося сущего. Возникновение и уничтожение, γένεσις и φθορά в этой перспективе взаимосвязаны таким образом, что первое с необходимостью влечет за собой второе<sup>218</sup>, тогда как в применении к вечно сущему та же логика заставляет отрицать как начало, так и конец бытия. Но такое понятие вечности само по себе не исключает временную последовательность или длительность в существовании «вечно» сущего<sup>219</sup>. С этой точки зрения вполне понятно, что в РА 3, 5, 3 Ориген мог удовлетвориться трактовкой совечности творения Богу как временной бесконечности сменяющих друг друга миров.

## **6.2. Различные интерпретации вечности творения по Оригену**

В современной науке, насколько мне известно, можно встретить по меньшей мере четыре различных подхода к интерпретации оригеновской идеи вечности творения. Во-первых, вечность творения по Оригену понимается так, как и позволяет понимать ее РА 3, 5, 3, т.е. как временная беспрестанность следующих друг за другом эонов<sup>220</sup>. Во-вторых, вечность творения может интерпретироваться как вечность мира предсуществования. В этом случае считается, что Ориген относил идею совечности не к последовательности сменяющих друг друга эонов, а к совокупности разумных духовных существ, чье свободное самоопределение в свою очередь определяет и смену эонов. Такое понимание вечности творения у Оригена долгое время было господствующим<sup>221</sup>, хотя для него трудно найти очевидное основание в тех текстах РА, где об этой вечности, собственно, и идет речь (т.е. в РА 1, 2, 10; 1, 4, 3–5 и 3, 5, 3). Более того, Крузель указывает на то, что, согласно тексту РА, существование «умов» имело начало<sup>222</sup>. Третий вариант трактовки вечности творения принадлежит самому Крузелю и, в отличие от второго, основан на весьма серьез-



ных текстуальных подтверждениях. РА 1, 4, 3–5 позволяет думать, что под вечностью творения Ориген имел в виду не бесконечное существование актуального творения (все равно – духовного или материального), а вечность архетипов творения в Логосе (провиденциальное творение)<sup>223</sup>. Этот вариант наиболее совместим с ортодоксией, так как учение об идеях творения в Логосе весьма распространено в патристике. Наконец, греческий исследователь П. Дзамаликос вообще отрицает, что Ориген высказывал идею вечности творения в каком бы то ни было смысле. В той степени, в какой взгляды Дзамаликоса ставят под вопрос аутентичность РА 3, 5, 3, их следует рассмотреть в данной работе.

### **6.3. Теория Дзамаликоса: РА 3, 5, 3 – интерполяция Руфина**

Дзамаликос подходит к тексту РА с поистине беспрецедентным гиперкритицизмом. В частности, он полагает, что РА может использоваться только как вспомогательный источник<sup>224</sup>. На практике это проявляется в том, что, когда какое-нибудь из тех мест в РА, которые не имеют содержательных параллелей в греческих текстах, противоречит весьма спорной реконструкции оригеновской доктрины, осуществляемой самим Дзамаликосом, он считает возможным отрицать аутентичность этого места, вообще не утруждая себя его филологическим анализом. Конечно, текст РА ненадежен и, насколько это возможно, должен контролироваться обращением к греческим сочинениям. Но это не значит, что можно просто игнорировать его данные всякий раз, когда они противоречат собственным построениям исследователя.

Эта общая методологическая установка Дзамаликоса проявляется и в его подходе к проблеме вечности творения. По поводу поставленного в РА 3, 5, 3 вопроса, почему Бог не начал творить раньше, он считает возможным сделать следующий категоричный вывод: «Все сочинения, сохранившиеся по-

гречески, ясно показывают, что у Оригена не было необходимости обращаться к этому мнимому вопросу»<sup>225</sup>. Это странный аргумент, ведь даже если бы этот вопрос не играл никакой роли в теологии самого Оригена, это отнюдь не могло бы помешать последнему обсудить его в РА, где он постоянно рассматривает множество богословских проблем, вовсе не обязательно укорененных в его собственном учении. Но Дзамаликос, основываясь на подобной аргументации, заявляет: «Мы полагаем, что те места РА, в которых, как кажется, подспудно затрагивается так называемый аргумент «почему не раньше?», – всего лишь катастрофическая интерполяция Руфина»<sup>226</sup>. В качестве примеров Дзамаликос тут же приводит РА 1, 1, 6; 1, 2, 10; 1, 4, 3–5; 3, 5, 2–3<sup>227</sup>. Таким образом, получается, что многочисленные и весьма пространные отрывки (от одного до трех параграфов) текста РА целиком и полностью принадлежат Руфину. По этой логике, он не просто неточно пересказал оригеновский текст, не просто внес в него какие-то интерполяции, которые по крайней мере имели бы точку отсчета в самом оригинале, но по собственной инициативе вставил в РА пространную дискуссию, для которой, с точки зрения Дзамаликоса, там вообще не было никакого повода. При этом Руфин не удовлетворился однократной интерполяцией, но повторил эту процедуру несколько раз. Руфин тут предстает уже не как переводчик, пусть и ненадежный, а как самостоятельный мыслитель, настойчиво вводящий в РА обсуждение проблем, занимающих исключительно его самого, а отнюдь не Оригена.

Вся эта гипотеза, на мой взгляд, не выдерживает критики. Перевод РА далек от буквальности, но предполагать, что руфиновские интерполяции могли представлять собой не единичные вкрапления отдельных слов или предложений, а более протяженные отрезки текста, в сущности, нет никаких оснований, кроме утверждений Иеронима, будто Руфин использовал при переводе схолии Дидима Слепца<sup>228</sup>. Но, во-первых, Дзамаликос не упоминает о схолиях Дидима, приписывая интерполяции самому Руфину. Во-вторых, если бы Руфин

действительно использовал схолии Дидима в данном случае, некий повод для обсуждения вечности творения в самих этих схолиях должен был присутствовать уже в оригинале РА<sup>229</sup>. Однако, гипотеза Дзамаликоса предполагает, что в греческом оригинале РА не было вообще никакого повода для обращения к вопросу о вечности творения.

Кроме того, в РА 1, 4, 3–5 о вечности творения говорится в применении к идеям, локализованным в Логосе, а в РА 3, 5, 3 имеется в виду вечность сменяющих друг друга миров, причем эти две трактовки вечности творения, как мы еще увидим, являются абсолютно несовместимыми. Если принять гипотезу Дзамаликоса, получится, что Руфин, сознательно интерполировавший в текст РА эти отрывки, был при этом как-то уж слишком непоследователен в трактовке столь важной для него концепции.

Наконец, зачем вообще Руфину могла понадобиться такая интерполяция, на которую сам текст РА совсем не провоцировал? Дзамаликос дает на это следующий ответ: «Руфин очевидно опасался, что эта теология (т.е. оригеновская. – А.С.) не сможет ответить на специфический вопрос вроде «что делал Бог до творения?» или «почему Он не творил раньше?». Поэтому он вставил в текст РА совершенно ненужную и все же сбивающую с толку аргументацию... Он принял псевдovoпрос «почему не раньше?» за реальную проблему; поэтому он полагал, что должен защитить своего автора в этом отношении и оградить его от возможного обвинения в ереси»<sup>230</sup>. Непонятно, каким образом введение в текст РА идеи вечности творения могло бы защитить Оригена от потенциальных обвинений в ереси, если именно эта идея их впоследствии на него и навлекла (среди прочего), тогда как ее предполагаемое отсутствие в тексте РА само по себе как раз не создавало бы никаких проблем с точки зрения ортодоксии. Получается, что Руфин сам же создал совершенно чуждую Оригену проблему, которую затем сам же и пытался разрешить, защищая Оригена от ставших возможными в результате этого обвинений в ереси, но и это ему не удалось<sup>231</sup>.

Но самый очевидный довод против гипотезы Дзамаликоса, заключается в том, что идея вечности мира приписывается Оригену некоторыми греческими источниками, независимыми от руфиновского перевода. Прежде всего, это фрагменты из РА, приложенные к письму Юстиниана патриарху Мине (АСО III, р. 210, 26–27). Неужели авторы данной подборки текстов обнаружили идею вечности творения в руфиновском переводе РА, где она, согласно Дзамаликосу, впервые и возникла, и уже затем изложили ее по-гречески? Но та же самая идея приписывалась Оригену его постоянным критиком Мефодием Олимпийским еще на рубеже 3–4 в., т.е. задолго до появления руфиновского перевода РА. Соответствующий текст Мефодия пространно цитируется Фотием в его «Библиотеке» (Cod. 235). Таким образом, чтобы гипотеза Дзамаликоса стала хотя бы вероятной, надо еще прежде допустить неподлинность цитат из Мефодия у Фотия. Все это означает, что гипотеза Дзамаликоса ошибочна и идея вечности творения присутствовала в оригинале РА.

#### **6.4. Проблема соотношения РА 3, 5, 3 и РА 1, 4, 3–5**

Однако, сложности, связанные с разноречивыми трактовками этой идеи, остаются. К теме данного исследования не относится их всестороннее рассмотрение, так что я остановлюсь только на уже упомянутой проблеме соотношения РА 3, 5, 3 и 1, 4, 3–5, так как она имеет непосредственное отношение к гипотезе множественности миров. Текст РА 1, 4, 3–5<sup>232</sup> таков:

«1. 4. 3. Итак, эту блаженную и ἀρχικήν, то есть господствующую надо всеми [вещами], <δύναμιν> мы называем Троицей. Это – благой Бог и благосклонный отец всего, одновременно и εὐεργετικὴ δύναμις, и δημιουργική, то есть способность благодетельная, творящая и промыслительная. Нелепо и одновременно нечестиво думать, что эти способности Бога когда-либо хотя бы на миг оставались праздными. Ибо непозволительно даже в малейшей степени предполагать, что эти способности, которые и [позволяют] прежде всего мыслить о Боге

подобающим образом, когда-либо не совершали достойных Его дел и оставались без движения. Ведь о них, пребывающих в Боге, или даже скорее являющихся Богом, нельзя думать, что они встречали внешнее препятствие, как, с другой стороны, нельзя полагать, что они либо ленились, либо пренебрегали делать и производить то, что их достойно. И, значит, нельзя помыслить совершенно ни одного мгновения, в которое эта благодетельная способность не благодетельствовала бы. Откуда следует, что всегда существовали те [сущие], которым она благодетельствовала, стало быть – ее создания или творения, и, благодетельствуя, [она] распределяла свои благодеяния по порядку и по заслугам посредством промысла. И таким образом, отсюда, как кажется, следует, что Бог всегда был создателем, источником блага и промыслителем<sup>233</sup>.

1. 4. 4. Но, с другой стороны, человеческий разум оказывается слаб и ограничен и в следующем [вопросе]: как можно помыслить, будто всегда, поскольку существует Бог, были и творения и будто эти [творения], которые следует представлять как вне всякого сомнения сотворенные и произведенные Богом, существовали, так сказать, безначально. Итак, поскольку существует эта борьба между человеческими размышлениями и представлениями, – ведь с обеих сторон приходят на ум сильнейшие и противоречащие [друг другу] доводы, склоняющие ум размышляющего на свою сторону, – нам, по мере нашей ограниченной и ничтожной способности понимания, приходит в голову то, что можно утверждать без всякой опасности для благочестия: Бог, во всяком случае, всегда был Отцом, всегда имел едиnorodного Сына, который, согласно тому, что мы изложили выше, одновременно зовется и Премудростью. Это – та самая Премудрость, которой всегда радовался Бог, сотворив мир (Притч. 8, 30), так что благодаря этому становится понятно и то, что Бог всегда блажен. В этой, стало быть, Премудрости, которая всегда была с Отцом, всегда было начертано и представлено творение, и никогда не было [такого времени], когда у Премудрости не было предначертания того, что будет<sup>234</sup>.

1. 4. 5. И, возможно, таким образом по мере наших слабых сил, мы соблюдем благочестивый образ мыслей о Боге, не утверждая ни того, что творения безначальны и совечны Богу, ни, с другой стороны, того, что Бог, хотя прежде не делал ничего благого, [только впоследствии] обратился к тому, чтобы делать; ведь истинно то, что написано [в Писании]: «Ты сотворил все в Премудрости» (Пс. 103, 24). И если в Премудрости сотворено все, Премудрость же была всегда, [то], согласно предначертанию и предобразованию всегда было в Премудрости и то, что впоследствии было также и субстанциально сотворено. И я думаю, что это имеет в виду или подразумевает Соломон в Экклезиасте, говоря: «Что есть [то], что стало [быть]? То же, что будет. И что есть [то], что сотворено? То же самое, что [еще только] будет сотворено; и ничего нового нет под солнцем. Если кто заговорит и скажет: Вот, это – новое, – [то] это уже было в веках, которые были до нас» (Эккл. 1, 9–10). Если, следовательно, отдельные [сущие], которые существуют под солнцем, уже были в тех веках, которые были до нас, поскольку нет ничего нового под солнцем, без сомнения и все роды или виды [сущих] были всегда, и, может быть, [сущие были всегда] даже и по отдельности. В любом случае, все же истинно то, что [здесь] доказывается: что Бог не начал однажды быть создателем, после того как не был им раньше»<sup>235</sup>.

Каким образом можно объяснить, что в РА 3, 5, 3, говоря о вечности творения, Ориген ссылается на гипотезу множественности миров, а в РА 1, 4, 3–5 для той же самой цели использует концепцию идей творения в Логосе? Прежде всего, можно представить эти тексты как два альтернативных решения одной и той же проблемы или попытаться истолковать один из них в смысле другого.

Первый подход иногда встречается при историко-философском исследовании оригеновской доктрины, не рассматривающем специально филологические аспекты спорных текстов. Например, один современный исследователь представляет дело так, как будто Ориген увидел противоречие между

бесконечной цепочкой миров в РА 3, 5, 3 и тезисом о конечном числе творений в РА 3, 5, 2 и в результате в РА 2, 3, 5 высказался за конечную цепочку миров, вследствие чего уже не мог ссылаться на множественность миров в связи с вечностью творения. Тогда-то он и истолковал вечность творения как вечность идей в Логосе в РА 1, 4, 3–5<sup>236</sup>. Эта реконструкция устраняет противоречия между отдельными тезисами, находящимися в разных местах РА, представляя их в виде моментов диахронического развития размышлений Оригена, но она является чисто теоретической, так как в ее пользу нельзя привести никаких конкретных текстуальных данных. В самом тексте РА обе интерпретации вечности творения подаются совершенно независимо друг от друга, и нет никаких признаков того, что сам автор рассматривает их как альтернативы и вообще осознает существующие между ними противоречия.

Второй подход представлен в комментарии Крузеля к РА, где французский исследователь предлагает альтернативное истолкование РА 3, 5, 3, при котором это место не входит в противоречие с РА 1, 4, 3–5. Для этого он прежде всего стремится показать, что упоминание о «мирах» или «веках» в РА 3, 5, 3, как предшествующих этому миру, так и следующих за ним, не имеет отношения к гипотезе множественности миров, обсуждаемой Оригеном в РА 2, 3, 1–5. Что касается будущих миров, то здесь Крузель подчеркивает, что, согласно руфиновскому тексту, речь идет лишь об одном мире<sup>237</sup>. Правда, Иероним в известном письме к Авиту, содержащем более 30 цитат из РА (в латинском переводе), приводит другую версию того же места, и, хотя она в целом совпадает с руфиновской, все же, делая вывод из сказанного, Иероним говорит уже не о будущем мире, а о будущих мирах: «Этим свидетельством подтверждается, что миры не только были, но и будут: причем они возникают не одновременно и все вместе, а один после другого»<sup>238</sup>. По этому поводу Крузель пишет: «Будущие миры во множественном числе – это интерпретация Иеронима. Со-

гласно ему, как и согласно Руфину, Ориген говорит о прошедших мирах во множественном числе, но об одном будущем мире, что подтверждает цитата из Исаяи (Ис. 66, 22. – А. С.)»<sup>239</sup>. На мой взгляд, этот аргумент Крузеля не соответствует действительности. Хотя в приведенных им местах из РА 3, 5, 3 о будущем мире и говорится в единственном числе, далее мы находим формулировку, представляющую собой явную параллель критикуемой Крузелем фразе Иеронима: «Этими свидетельствами доказываются оба [положения] – и что прежде были века, и что будут потом. Не следует, однако, думать, что многочисленные миры существуют одновременно, но все же после этого [мира] будет другой»<sup>240</sup>. Здесь уже ясно указывается на множество грядущих веков (*futura sint postmodum*), а, когда в следующей фразе говорится, что после этого мира будет другой, то это можно рассматривать как частный случай смены упомянутых перед этим многочисленных миров (*plures mundos*). С этой точки зрения, между руфиновским переводом и версией Иеронима нет противоречий.

Правда, Крузель соотносит упоминание *plures mundos* в приведенной фразе с РА 2, 3, 6<sup>241</sup>, где обсуждается вопрос, является ли иной мир, из которого явился Спаситель, самостоятельным миром наряду с этим или лишь структурной частью последнего: «Но вот является ли тот мир... отделенным от этого мира и значительно удаленным от него по месту, качеству или славе, или же он, хотя и выдается славой и качеством, все же содержится в пределах этого мира, что и мне кажется более вероятным, – это все же неясно и, как я полагаю, еще недоступно познаниям и мыслям людей»<sup>242</sup>. Но здесь идет речь не об отрицании одновременного существования двух отдельных миров, как в РА 3, 5, 3, а об отрицании самой их отдельности<sup>243</sup>. Таким образом, нет необходимости проводить параллель между РА 3, 5, 3 и РА 2, 3, 6, но вполне можно допустить, что в РА 3, 5, 3 Ориген имеет в виду ту же гипотезу множественности будущих миров, которая обсуждалась им в РА 2, 3, 1–5.



Еще более это очевидно в том, что касается протологического аспекта данной гипотезы. О множественности предшествующих этому миру миров в РА 3, 5, 3 говорится трижды<sup>244</sup>. Причем для доказательства этого приводится ссылка на Эккл.1, 9–10, где говорится о «веках» во множественном числе (dat. plur. τοῖς αἰῶσιν), т.е. используется тот же прием, что и в РА 2, 3, 5 в связи с Евр. 9, 26 и Еф. 2, 7. Наконец, РА 3, 5, 3 заканчивается ссылкой на другое место в РА: «Об этих [вещах] теперь нет необходимости вновь говорить подробно, так как мы уже сделали это выше»<sup>245</sup> (86–88). На мой взгляд, эта ссылка указывает на дискуссию о множественности миров в РА 2, 3, 1–5<sup>246</sup>.

Крузель, тем не менее, дает этому рассуждению о предшествующих мирах альтернативное толкование: «Согласно Оригену, до этого мира и в самом деле было два других мира: умопостигаемый мир идей, причин и тайн, заключенный в Сыне-Премудрости и сотворенный Богом (РА 1, 4, 3–5); мир предсуществующих умов, который имел начало и закончился падением, вследствие чего Бог сотворил данный мир; после этого последнего будет иметь место мир воскресения. В какой степени приемлема интерпретация Иеронима, который, по-видимому, соотносит это место с выдвинутой в РА 2, 3, 1<sup>247</sup> гипотезой множества следующих друг за другом миров, возникающих вследствие новых падений свободной воли? Но там это была всего лишь одна из обсуждаемых альтернатив»<sup>248</sup>. В результате такого подхода, в частности, устраняется расхождение между РА 3, 5, 3 и 1, 4, 3–5, ибо в этом случае упоминание предшествующих миров в первом из этих мест подразумевает, в частности, и мир идей в Логосе, о котором речь идет во втором из них. В соответствии с этим Крузель рассматривает финальную отсылку к предшествующему контексту из РА 3, 5, 3 как указание на РА 1, 4, 3–5 и 2, 3, 6<sup>249</sup>.

На мой взгляд, эта интерпретация носит искусственный характер. В самом тексте РА 3, 5, 3 термины *mundi* и *saecula*, обозначающие многочисленные миры или века, не разъясня-

ются. Таким образом, толкование Крузеля основано на допущении, что они могли иметь имплицитное и при этом крайне дифференцированное концептуальное значение, обозначая сразу четыре принципиально различных понятия оригеновской космологии. Такое допущение в любом случае следовало бы обосновать, чего Крузель не делает. С моей точки зрения, оригеновское словоупотребление не подтверждает интерпретацию Крузеля. Конечно, в различных местах оригеновских сочинений могут по отдельности упоминаться, к примеру, идеи в Логосе или предсуществующие души, но к ним обычно не прилагается термин  $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$ <sup>250</sup> и вообще не прилагается термин  $\alpha\acute{\iota}\omega\nu$ . Поэтому утверждать, будто именно там, где речь заходит о  $\sigma\alpha\epsilon\upsilon\kappa\lambda\alpha$  или  $\alpha\acute{\iota}\omega\nu\epsilon\varsigma$  во множественном числе, Ориген может иметь в виду идеи творения, гипотезу предсуществования, материальный космос и «грядущий эон» в близком к новозаветному смысле, нет никаких оснований. Кроме того, в тексте РА 3, 5, 3 нельзя найти никаких свидетельств и того, что число упоминаемых тут «веков» может быть ограничено четырьмя мирами<sup>251</sup>. Сомнения же Крузеля, стоит ли соотносить РА 3, 5, 3 с РА 2, 3, 1–5, где гипотеза множественности миров была, по его словам, «всего лишь одной из обсуждаемых альтернатив», вызывают недоумение, так как в РА 2, 3, 1–5 вообще нет ни одной альтернативы, которая не предполагала бы множественности миров, а тем более целиком исключала бы ее (например, там вообще не рассматривается возможность того, что существующий материальный мир уникален)<sup>252</sup>.

Из всего сказанного можно сделать вывод, что попытка Крузеля истолковать РА 3, 5, 3 так, чтобы это место не имело отношения к РА 2, 3, 1–5 и тем самым не входило в противоречие с РА 1, 4, 3–5, не приводит к удовлетворительным результатам. Остается подробнее рассмотреть сам текст РА 1, 4, 3–5, чтобы понять, что в нем может быть согласовано с данными РА 3, 5, 3, а что – нет, и по каким причинам.

## 6.5. Критика аутентичности РА 1, 4, 4–5

Совокупность данных РА 1, 4, 3–5 требует, на мой взгляд, весьма дифференцированного подхода. С одной стороны, противоречие между этим текстом и РА 3, 5, 3 совершенно непреодолимо, так как трактовки вечности творения в этих двух местах являются не просто альтернативными, а взаимоисключающими. В РА 3, 5, 3 вопрос состоит только в том, что делал Бог до творения мира, а для ответа на него и допускается концепция вечности актуального творения. В РА 1, 4, 3–5 также признается, что, исходя из неизменности Бога, надо так или иначе признать вечность творения; однако, одновременно здесь осознается, что считать актуальных тварей совечными Богу нечестиво, в силу чего и приходится интерпретировать вечное творение как провиденциальное, а не актуальное. Таким образом, выдвинутая в РА 1, 4, 3–5 концепция провиденциального творения делает понимание вечности творения в духе РА 3, 5, 3 не просто излишним, но принципиально недопустимым. То есть в РА 3, 5, 3 явно еще не додумано до конца то, что в РА 1, 4, 3–5 уже преодолено.

С другой стороны, вовсе не все данные этих трех параграфов действительно несовместимы с РА 3, 5, 3. Первый из них (1, 4, 3) не создает вообще никаких проблем, так как в нем нет упоминаний об идеях творения в Логосе, но просто самым общим образом формулируется концепция вечности мира, причем иногда – в выражениях, весьма близких некоторым формулировкам из 3, 5, 3<sup>253</sup>. Более того, некоторые моменты в РА 1, 4, 3, как кажется, могут указывать скорее на вечность актуального творения, чем провиденциального. Так, упомянув о том, что «благодетельная способность» Бога существует вечно, Ориген делает следующий вывод: «... всегда существовали те [сущие], которым она благодетельствовала, стало быть – ее создания или творения, и, благодетельствуя, [она] распределяла свои благодеяния по порядку и по заслугам посредством промысла (*et bene faciens ordine et merito in his*

sua beneficia virtute providentiae dispensaret)». Распределение благодеяний по порядку и по заслугам посредством промысла вряд ли может относиться к идеям творения в Логосе, но вполне мыслимо по отношению к актуально существующим разумным тварям, на протяжении космической истории распределяемым по различным уровням духовной иерархии<sup>254</sup>. Если принять такую интерпретацию, то выходит, что противоречие существует не столько между РА 3, 5, 3 и 1, 4, 3–5 в целом, сколько между РА 3, 5, 3 и 1, 4, 3 с одной стороны и РА 1, 4, 4–5 – с другой, т.е. все проблемы связаны именно с двумя последними параграфами.

Между тем, существует серьезный аргумент в пользу аутентичности этих параграфов, касающийся прежде всего финала РА 1, 4, 5: «без сомнения все роды или виды [сущих] были всегда, и, может быть, [сущие были всегда] даже и по отдельности. В любом случае, все же истинно то, что [здесь] доказывается: что Бог не начал однажды быть создателем, после того как не был им раньше»<sup>255</sup>. Этот финал имеет очень близкую параллель в одном из греческих фрагментов из текста РА, приложенных к посланию Юстиниана патриарху Мине: «Все роды и виды [сущих] были всегда, а кто-нибудь другой скажет, что [сущие были всегда] и по отдельности. В любом случае, ясно показано, что Бог не начал творить, прежде пребывая в бездействии»<sup>256</sup>. Если учитывать это почти буквальное совпадение двух источников, один из которых имеет прооригенистскую тенденцию, а другой – антиоригенистскую, аутентичность данного отрывка не вызывает особенных сомнений<sup>257</sup>. На мой взгляд, дополнительным доводом в пользу того, что высказанные в нем идеи действительно принадлежат Оригену, является тот факт, что в греческой версии используется весьма типичная для оригеновского стиля подача одного из вариантов обсуждаемой им теории от третьего лица (ἄλλος δὲ τις ἐρεῖ)<sup>258</sup>. Используемые в этом фрагменте термины «роды и виды» (τὰ γένη καὶ τὰ εἶδη; vel genera vel species) Крузель понимает как обозначение тех прообразов творения

в Логосе, о которых речь шла в предшествующем тексте РА 1, 4, 4–5 (1, 4, 4, 84: «предначертание того, что будет» – *eorum, quae futura erant, praefigurationio*; 1, 4, 5, 92–93: «согласно предначертанию и предобразованию» – *secundum praefigurationem et praeformationem*)<sup>259</sup>. При такой интерпретации весь текст РА 1, 4, 4–5 с подробно изложенной в нем концепцией провиденциального творения должен рассматриваться как в целом адекватно передающий подлинные идеи Оригена. Нельзя сказать, чтобы такое истолкование данного места было в принципе невозможным, так как Ориген действительно порой использует термины τὰ γένη καὶ τὰ εἶδη в подобном смысле<sup>260</sup>. Однако, эти же термины могут иметь у него и другие значения, в том числе обозначают разумных существ, распределенных по различным уровням духовной иерархии<sup>261</sup>. В любом случае в самих финальных фразах РА 1, 4, 5 нет прямого упоминания божественной Премудрости, а, значит, и эксплицитного указания на то, что под τὰ γένη καὶ τὰ εἶδη нужно непременно понимать идеи творения в Логосе. Но если предположить, что «роды и виды» в финале РА 1, 4, 5 указывают на разумные духовные твари, то этот финал вполне согласуется с имплицитным смыслом РА 1, 4, 3, который уже разбирался выше, и одновременно входит в противоречие со всей той частью текста РА 1, 4, 4–5, где подробно говорится о провиденциальном творении в Премудрости.

Кроме того, формулировка ἄλλος δὲ τις ἐρεῖ в финале РА 1, 4, 5 тоже вызывает подозрения, что весь остальной текст РА 1, 4, 4–5 не был передан Руфином вполне точно, так как свидетельствует о том, что Ориген в данном месте обсуждал не одну, а по меньшей мере две интерпретации вечности творения, противопоставляя их как альтернативные теории, одна из которых подавалась им от третьего лица. Трудно сказать, в чем именно мог заключаться конкретный смысл этого противопоставления<sup>262</sup>. Показательно, однако, что во всем предшествующем тексте этих двух параграфов нельзя найти никаких следов такой альтернативы, а все обсуждение сосредотачива-

ется исключительно на концепции провиденциального творения. Стало быть, можно предположить, что Руфин сделал в этом тексте какие-то купюры.

Если же сравнить само содержание РА 1, 4, 4–5 (исключая несомненно подлинный финал), с другими местами в РА, где тоже говорится о вечности творения (1, 2, 10; 3, 5, 3), включая предварительную общую постановку этой проблемы в 1, 4, 3, то станет ясна правота Де Фэя, находившего тут «существенное смягчение» (*une forte atténuation*)<sup>263</sup> обычного представления о вечности тварного бытия. Де Фэй уже на этом основании делал вывод о том, что подобная интерпретация вечности творения не может восходить к самому Оригену<sup>264</sup>. Можно не соглашаться с последним выводом Де Фэя, но ясно одно: если в тексте РА, с одной стороны, два раза самым общим образом говорится о вечности творения (1, 2, 10 и 1, 4, 3), а, кроме того, в одном случае это творение понимается как актуальное существование сменяющих друг друга эонов (3, 5, 3), в другом же — как идеи творения в Логосе (1, 4, 4–5), то эти взаимоисключающие интерпретации трудно описать как относящиеся к одной и той же редакции текста. Остается предположить, что мы имеем дело с последовательными этапами развития и уточнения этой концепции, причем вряд ли более утонченная интерпретация (1, 4, 4–5), к тому же — делающая заведомо неприемлемой свою альтернативу (3, 5, 3), могла возникнуть с самого начала. Напротив, вполне естественной кажется обратная последовательность развития этой концепции: сперва единственную проблему представляет вопрос, что делал Бог до творения этого мира, из-за чего приходится допустить общую идею вечности творения, причем так, что для подкрепления последней оказывается пригодной даже ссылка на гипотезу множественности актуально существующих миров; и уже только потом, когда осознается, что признавать вечность актуального творения не менее недопустимо, чем бездеятельность или

изменчивость Бога, возникает повод для уточняющего разъяснения: на самом-то деле под вечным творением следует иметь в виду исключительно идеи творения в Логосе.

Если такая схема развития данной концепции представляется наиболее правдоподобной, то на каком этапе существования текста РА могло произойти это «смягчение» в понимании вечности творения? Является ли оно результатом позднейшей авторской редакции текста или интерполяции? Что касается позднейшей авторской редакции, то, например, согласно разработанной Риус-Кампсом гипотезе четырех редакционных слоев РА, РА 3, 5, 3 относится к первому редакционному слою, а РА 1, 4, 3-5 – ко второму<sup>265</sup>. Но для Риус-Кампса подобный вывод связан не с конкретным анализом соотношения именно этих двух мест, а с тем, что, с его точки зрения, вообще вся первая половина трактата (РА 1, 1–2, 3) относится только ко второй редакции<sup>266</sup>. На мой взгляд, в случае с проблемой вечности творения допущение позднейшей авторской редакции мало что объясняет, так как предполагает, что сам Ориген, быть может, реагируя на какую-то критику в свой адрес, пересмотрел свои взгляды в духе РА 1, 4, 4–5, но при этом почему-то сохранил более раннюю интерпретацию вечности творения в РА 3, 5, 3<sup>267</sup>. Гипотеза интерполяции кажется логичнее, поскольку гораздо вероятнее, что человеком, проигнорировавшим несовместимость вставляемого им текста с другим местом в РА, не являлся сам автор этого трактата. Однако, приписывать такого рода интерполяцию Руфину, который не был самостоятельным мыслителем, а только переводчиком, пусть и не стремящимся к буквальности передачи оригинала, нет очевидных оснований. Остается либо предположить, что интерполяция существовала уже в греческой редакции текста<sup>268</sup>, который переводил Руфин, либо объяснить оригинальность интерпретации вечности творения в РА 1, 4, 4–5 как возможный признак того, что Руфин как раз в данном случае дополнил текст РА схолией Дидима. Согласно свидетельствам Иеронима и Сократа Схоластика Дидим в сво-

их комментариях стремился показать, что вызывавшие скандал в ортодоксальных кругах идеи Оригена неправильно понимаются и на самом деле могут быть интерпретированы в лучшем смысле<sup>269</sup>. Если соотнести эти свидетельства с интерпретацией вечности творения в РА 1, 4, 4–5, представляющей собой как раз смягчение этой идеи по сравнению с РА 1, 2, 10 и 1, 4, 3, а особенно – по сравнению с РА 3, 5, 3, то, во всяком случае, соответствие общего характера этой интерпретации основной тенденции комментариев Дидима довольно очевидно. Разумеется, это не более, чем предположение, но в целом возможность того, что между РА 1, 4, 3 и концом РА 1, 4, 5 на том или ином этапе существования текста были сделаны существенные дополнения, на мой взгляд, довольно значительна.

## 6.6. Итоги предыдущего анализа

В целом, предыдущий анализ демонстрирует две вещи. Во-первых, те ключевые места латинского перевода РА, где подробно излагается гипотеза множественности миров, т.е. РА 2, 3, 1–5 и 3, 5, 3, не вызывают каких-либо радикальных сомнений в своей аутентичности и, судя по всему, довольно точно передают идеи, содержащиеся в греческом оригинале трактата. Точка зрения Дзамаликоса, согласно которой РА 3, 5, 3 есть интерполяция Руфина, при ближайшем обращении к тексту не находит подтверждения, равно как и попытка Крузеля истолковать это место так, чтобы оно не имело отношения к гипотезе множественности миров. Второй вывод, который тут можно сделать, в ходе непосредственного разбора рассматриваемых текстов доказывать почти не пришлось, и это как раз демонстрирует степень его очевидности. Нигде изложение гипотезы множественности миров не сопровождается типичными проявлениями гипотетической установки Оригена, известными нам из 4 главы. Говоря о множественности миров, Ориген не чувствует необходимости подчеркивать, что речь идет о *disputatio*, а не о *dogma*, не вкладывает саму эту теорию



в уста «некоторых» или «другого»<sup>270</sup>; наконец, не подает ее в контексте противопоставления с тем, что было бы для нее вполне естественной альтернативой, т.е. с ясным допущением единственности данного мира, так чтобы при этом в очередной раз обратиться к читателю: «Ты, читатель, проверь» (tu, qui legis, probato). Даже если бы все эти стандартные признаки оригеновского гипотетизма имели место в данном случае, это само по себе еще не вело бы с абсолютной необходимостью к выводу, будто гипотеза множественности миров «не репрезентирует мысль самого Оригена». Но в том-то и дело, что ничего подобного в рассмотренных текстах РА нет. Концепция множественности миров тем не менее остается гипотезой просто потому, что не входит в число не подвергаемых сомнению положений церковного предания, перечисленных в предисловии к РА, и, соответственно, не может рассматриваться как окончательно достоверное в своей истинности учение. Но это совсем не значит, что Ориген в данном случае только обсуждает теорию, которую на самом деле не разделяет сам. На практике он всегда исходит из допущения множественности миров и нигде всерьез не допускает абсолютной единственности этого мира. Эта гипотеза кажется ему очевидным образом следующей из тех мест в Священном Писании, где говорится о «веках» или «эонах» во множественном числе. Неясными ему представляются скорее частности и детали, например, количество миров или конкретный вариант распределения разумных тварей в каждом из них. Но в том, что многочисленные миры существовали и будут существовать, Ориген особенно не сомневается, хотя и не может утверждать этого как истину в последней инстанции. Осталось посмотреть, будут ли эти выводы подтверждены другими контекстами как данного трактата, так и греческих сочинений Оригена, где используются ключевые космологические термины, имеющие отношение к гипотезе множественности миров.

## ГЛАВА 7. ОТДЕЛЬНЫЕ УПОМИНАНИЯ МНОЖЕСТВЕННОСТИ МИРОВ В РА

### 7.1. Множественное число *saecula* в РА и гипотеза апокатастасиса

В тексте РА есть еще несколько мест, где упоминается гипотеза множественности миров, причем так, что она может быть поставлена в связь с гипотезой апокатастасиса. Сюда можно отнести следующие контексты:

1) 1, 6, 2, 90–95: «Из них<sup>271</sup>, насколько я могу судить, состоит этот род людей, который в будущем веке или в грядущих веках (*in futuro saeculo vel in supervenientibus saeculis*), когда, согласно Исайе, будет новое небо и новая земля, восстановится в то единство (*restituetur in illam unitatem*), что обещает Господь Иисус, говоря Богу-Отцу о своих учениках» и т.д. (следует Ин. 17, 22сл.) В приведенной цитате Ориген указывает, что восстановление человеческого рода в состояние изначального совершенства будет иметь место в будущем веке или в грядущих веках. Формулировка *in supervenientibus saeculis* подразумевает «грядущие века» из Еф. 2, 7, т.е. того места, на которое Ориген ссылается как на основной аргумент в пользу множества будущих миров в РА 2, 3, 5, РЕ 27, 15, СМ 15, 31. В свете последних мест альтернативу «в будущем веке или в грядущих веках» вряд ли можно воспринимать как сомнение в самом существовании многочисленных веков в будущем. Она лишь подчеркивает постепенность восстановления, которое скорее всего займет не только один бу-

душий век, но и целый ряд следующих за ним мировых периодов. Таким образом, этот контекст увязывает гипотезу множественности миров с гипотезой апокатастасиса, свидетельствуя в пользу того, что для всеобщего восстановления необходима некоторая последовательность эонов, а, значит, оно не происходит в конце каждого из них.

2) 1, 6, 3, 122–139: «Но вот смогут ли некоторые из этих чинов, действующих под началом дьявола и повинующихся его пороку, когда-либо в будущих веках (*in futuris saeculis*) обратиться к благу, поскольку им присуща способность свободного выбора, или же постоянный и застарелый порок вследствие привычки превращается как бы в некую природу? Ты и сам, читатель, рассмотри, вполне ли эта часть [разумных существ] ни в видимых временных веках, ни в невидимых и вечных (*neque in his quae videntur temporalibus saeculis neque in his quae non videntur et aeterna sunt*) не отделится всецело также и от этого окончательного единства и согласия (*ab illa etiam finali unitate ac convenientia*). При всем том как в видимых временных веках, так и в невидимых вечных (*tam in his quae videntur et temporalibus saeculis quam in illis quae non videntur et aeterna sunt*), все [существа] все же распределяются в соответствии с порядком и [должным] основанием, а также мерой и достоинствами [своих] заслуг, так что одни раньше, другие позже, некоторые же в самые последние времена и посредством более значительных и тяжелых, а также продолжительных наказаний, претерпеваемых, так сказать, на протяжении многих веков (*multis, ut ita dicam, saeculis*), [будут] исправлены [этими] более суровыми исправительными мерами и восстановлены (*reparati et restituti*) сперва при помощи ангельских наставлений, потом также и силами высших чинов...». Здесь Ориген ставит вопрос о том, возможно ли восстановление для демонов. Никакого окончательного решения этого вопроса он не дает, но уже в самой его постановке предполагается существование многочисленных будущих *saecula* как того отрезка космической истории, за который это вос-

становление вообще могло бы осуществиться. Особенно интересно дважды воспроизведенное в этом контексте различие «видимых и временных веков» (*his quae videntur temporalibus saeculis*) и «невидимых и вечных» (*his quae non videntur et aeterna sunt*). Кеттлер истолковывает это различие в духе традиционной для «систематического» оригеноведения идеи о существовании бестелесных промежутков между всеобщим восстановлением в конце каждого эона и всеобщим падением в начале следующего<sup>272</sup>. Однако, сам текст ничего не говорит ни о том, что «видимые и временные века» периодически перемежаются «невидимыми и вечными», ни о том, что последние представляют собой периоды, на протяжении которых телесной природы вообще не существует. Сама по себе формулировка *quae non videntur et aeterna sunt*, являющаяся отсылкой к 2 Кор. 4, 18 ( $\tau\alpha\ \delta\epsilon\ \mu\eta\ \beta\lambda\epsilon\pi\acute{o}\mu\epsilon\nu\alpha\ \alpha\iota\acute{\omega}\nu\iota\alpha$ ), совсем не предполагает, что это «невидимое и вечное» тождественно бестелесному. Это становится ясно из анализа следующего контекста:

3) 1, 6, 4, 150–158: «Поскольку Павел говорит, что есть нечто видимое и временное (*visibilia... et temporalia*) и, кроме этого, нечто невидимое и вечное (*invisibilia et aeterna*), мы спрашиваем, в каком смысле видимое (*haec quae videntur*) является временным: в том ли, что оно совершенно не будет существовать после этого [века?] (*post hoc*) во всех тех будущих периодах и веках (*in omnibus illis futuris spatiis ac saeculis*), на протяжении которых это рассеяние и разделение единого начала будет вновь приведено к одному и тому же концу и подобию (*quibus dispersio illa unius principii atque divisio ad unum et eundem finem ac similitudinem reparatur*), или же в том, что, хоть образ того, что видимо, переходит, его субстанция все же не уничтожается совершенно». Из дальнейшего рассуждения явствует, что Ориген склоняется ко второй из предложенных здесь альтернатив. Переход от этого века к грядущим векам мыслится им (на основе 1 Кор. 7, 31, Пс. 101, 27 и Ис. 65, 17) не как «уничтожение или гибель материальной субстанции»

(165–166: *exterminatio vel perditio materialis substantiae*), но как «некое изменение [ее] качества и преобразование «образа» (ср.: 1 Кор. 7, 31)» (166–167: *inmutatio quaedam... qualitatis atque habitus transformatio*). Таким образом, определение *quae non videntur et aeterna sunt*, стоящее при *saecula* в предыдущем контексте, вполне может означать лишь то, что в будущих веках или мирах телесная природа будет находиться в ином состоянии, чем в этом мире<sup>273</sup>.

Еще одним аргументом против интерпретации Кеттлера может считаться то, что *saecula, quae non videntur et aeterna sunt* представлены в РА 1, 6, 3, 122–139 как отрезки космической истории, на протяжении которых сохраняется различное распределение духовных существ по рангам духовной иерархии. Речь, тем самым, не идет о периодических всеобщих возвращениях к состоянию первоначального единства и равенства, за которыми затем следовали бы новые падения. Таким образом, это место никоим образом нельзя воспринимать как аргумент в пользу периодичности апокатастасиса. Напротив, как и контекст 3), оно свидетельствует в пользу того, что восстановление изначального единства может произойти лишь в конце последовательности веков.

4) 3, 1, 23, 1023–1027: «И поэтому мы полагаем, что, поскольку душа, как мы уже неоднократно говорили, бессмертна и вечна, возможно, чтобы за многочисленные и бесконечные периоды (*in multis et sine fine spatiis*), на протяжении неизмеримых и разнообразных веков (*per immensa et diversa saecula*) она либо спускалась от высшего блага к самому худшему злу (*a summo bono ad infima mala*), либо от крайнего зла возвращалась к высшему благу (*ab ultimis malis ad summa bona*)». Здесь речь идет о возможности перехода «души» из одного ранга духовной иерархии в другой, «века» же представляют собой те отрезки космической истории, в течение которых этот переход может осуществляться. В данном случае смена веков не соотносится с гипотезой апокатастасиса. Может даже показаться, что формулировки *in multis et sine*

*fine spatiis* и *per immensa et diversa saecula* подразумевают бесконечность космической истории. Однако, эпитеты, указывающие на бесконечность и неограниченность веков, могут означать просто неопределенную и при этом, разумеется, очень значительную протяженность будущего, но вовсе не исключают того, что после «бесконечных и неизмеримых веков» наступит апокатастасис, согласно РА 2, 3, 5 выходящий за пределы веков. Следующий контекст демонстрирует это самым ясным образом:

5) 3, 6, 6, 164–173: «Надо думать, что к этому состоянию<sup>274</sup> и будет приведена вся наша телесная субстанция тогда, когда все восстановится, чтобы быть единым, и когда Бог будет все во всем (*cum omnia restituentur, ut unum sint, et cum deus fuerit omnia in omnibus*). Но это, надо полагать, произойдет не внезапно, а мало-помалу и частями (*non ad subitum... sed paulatim et per partes*), на протяжении бесконечных и неизмеримых веков (*infinitis et immensis labentibus saeculis*), в течение которых улучшение и исправление будет осуществляться постепенно и по отдельности, так как одни будут бежать впереди и быстрее устремляться к высшей [цели] (*ad summa*), другие – следовать за ними, отстав лишь немного, и, наконец, третьи – [будут следовать] далеко позади». Здесь века, как и в предыдущем контексте, определены как «бесконечные и неизмеримые», но, в отличие от предыдущего контекста, они характеризуются как отрезки космической истории, на протяжении которых постепенно подготавливается апокатастасис.

## **7.2. Переход от одного «века» к другому: новое всеобщее падение или индивидуальное перераспределение разумных тварей по рангам духовной иерархии?**

Все приведенные контексты более или менее отчетливо связывают гипотезу множественности миров с идеей постепенной подготовки апокатастасиса за исключением контекста 4) (РА 3, 1, 23, 1023–1027). Однако, тот факт, что в этом

последнем случае Ориген предусматривает возможность не только постепенного совершенствования, но и регресса, вовсе не обязательно означает, что под переходом от добра ко злу (*a summo bono ad infima mala*) здесь имеется в виду новое падение после апокатастасиса, как, похоже, думает Крузель в своем комментарии на это место<sup>275</sup>. На мой взгляд, упоминаемые в этом месте РА «века», в течение которых и происходят различные колебания «души» между добром и злом, следует относить к периоду космической истории до апокатастасиса, а сам апокатастасис помещать лишь в конец цепочки «веков», о чем свидетельствуют 1–3) и 5) из приведенных контекстов. Таким образом, здесь вообще не идет речь о периодической смене коллективных обращений к Богу и коллективных же отпадений от него. Здесь имеется в виду скорее то, что один исследователь весьма удачно назвал «трансэпохальным самоопределением» (*trans-epochal self-determination*), в ходе которого «разумные души в каждую эпоху их жизни распределяются согласно тому, как они использовали свою свободу в предыдущую эпоху»<sup>276</sup>. Такое самоопределение носит индивидуальный характер, так что при смене эонов возможны одновременные перемещения как с низших рангов духовной иерархии на высшие, так и наоборот. Это станет более очевидно, если учесть, что в той же главе РА, где содержится контекст 4), ему предшествует следующее рассуждение, сохранившееся в греческом оригинале: «Возможно, чтобы тот, кто ныне (*vûv*) благодаря каким-либо предшествующим достойным делам (*ἐκ προτέρων τινῶν κατ'ορθώματων*) стал «почетным сосудом» (ср.: Рим. 9, 21), но не делает того, что соответствует и подобает «почетному сосуду», в другом веке (*εἰς ἕτερον αἰῶνα*) стал «низким сосудом» (ср.: Рим. 9, 21); как, с другой стороны, возможно, чтобы ставший здесь (*ἐνθάδε*) «низким сосудом» вследствие [причин], предшествующих этой жизни (*διὰ πρεσβύτερα τοῦτου τοῦ βίου <αἵτια>*), исправившись, стал бы в «новом творении» (*ἐν τῇ καινῇ κτίσει*; ср.: 2 Кор. 5, 17; Гал. 6, 15) «сосудом в чести, освященным и благопотребным

Владыке, годным на всякое доброе дело» (2 Тим. 2, 21)... так что, согласно этому, благодаря собственному выбору некоторые совершенствуются, [переходя] от худшего к лучшему (ἐκ χειρόνων εἰς κρείττονα), другие же отпадают от лучшего к худшему (ἀπὸ κρείττωνων εἰς χείρονα), и, [кроме того], одни удерживаются во благе (ἐν τοῖς καλοῖς τηρεῖσθαι) или восходят от благого к еще лучшему (ἀπὸ καλῶν εἰς κρείττονα), другие же, напротив, пребывают во зле (τοῖς κακοῖς παραμένειν) или, если зло умножается, из злых становятся еще худшими (ἀπὸ κακῶν, χεομένης τῆς κακίας, χείρονας γίνεσθαι)» (РА 3, 1, 23, 750–768).

О том, что переход из одного ранга духовной иерархии в другой при смене эонов происходит без посредства всеобщих восстановлений и падений, свидетельствует и РА 2, 1, 3, 82–91: «Поскольку ход предыдущего рассуждения показал, что разнообразные движения [воли] и различные решения разумных тварей стали для этого мира причиной разнообразия (*causam dedisse... diversitatis mundo huic*), надо посмотреть, не подобает ли этому миру также и конец, подобный началу (*ne forte similis initio exitus quoque huic mundo conveniat*). Ибо не вызывает сомнения, что его конец будет иметь место при все еще [сохраняющемся] значительном разнообразии и различии (*finis ipsius in multa adhuc diversitate ac varietate reperiendus sit*), и это-то различие, застигнутое в конце этого мира (*varietas in huius mundi fine depraehensa*), вновь предоставляет причины и поводы для различий другого мира, который будет после этого (*diversitatum alterius mundi post hunc futuri*), благодаря чему конец этого мира и будет началом другого (*huius mundi finis initium sit futuri*)». Соответствие конца началу, о котором неоднократно говорится в РА, обычно соотносится с гипотезой апокатастасиса и подразумевает возвращение к *unitas* или изначальному единству (РА 1, 6, 2, 42–51.74; 2, 1, 1, 20; 3, 6, 3, 78; 3, 6, 8, 245). Но этот контекст, как справедливо заметила М.Арль<sup>277</sup>, представляет собой исключение. Здесь Ориген задается вопросом, применима ли схема *initium = finis* также и к началу и концу данного мира, причем подо-



бие начала и конца в данном случае заключается в том, что им одинаково присуще разнообразие (*diversitas*). Отсюда можно заключить, что конец этого мира, с точки зрения Оригена, не предполагает возможности хотя бы предварительного возвращения к первоначальному единству (*unitas*), т.е. промежуточного апокатастасиса, за которым последовало бы новое падение.

Представление о том, что будущий мир может начаться лишь в результате нового всеобщего падения разумных творений, возникло, разумеется, не на пустом месте. Мы видели, что в РА 2, 2, 1–2 и 2, 3, 2–3 Ориген в гипотетическом ключе обсуждает теорию существования материи *per intervalla*, которая действительно предполагает возникновение нового материального космоса в результате очередного падения разумных духовных существ<sup>278</sup>. Такую же версию гипотезы множественности миров подробно излагают антиоригенистские источники по тексту РА. Прежде всего сюда относится фрагмент, приводимый Иеронимом Стридонским в письме к Авиту (Ер. 124, 10): «Вновь рассуждая о различиях миров (*de mundorum varietatibus*) и заявляя, что в будущем либо ангелы могут стать демонами, либо демоны – ангелами или людьми, и наоборот – люди демонами, и все [виды духовных существ] всеми [другими], он (т.е. Ориген. – А.С.) подтверждает свое мнение таким заключением: «Нет сомнения (*Nec dubium est*), что после некоторых промежутков времени (*post quaedam intervalla temporum*) снова начинает существовать материя, возникают тела и образуется разнообразие мира по причине различных волеизъявлений разумных тварей, которые, после [предварительно достигнутого] совершенного блаженства, [продолжавшегося] вплоть до конца всех вещей (*usque ad finem omnium rerum*), понемногу опускаясь в низшее [состояние], усваивают такую злобу, что превращаются в [нечто] противоположное, ибо не желают сохранить изначальное состояние (*principium*) и обладать непреходящим блаженством. Следует знать и то, что многие разумные твари сохраняют изначальное состояние (*principium*) вплоть до второго, третьего, а то и

четвертого мира (*usque ad secundum et tertium et quartum mundum*) и не дают в себе места изменению, другие же настолько мало утратят от своего прежнего состояния, что покажутся почти ничего не потерявшими, а некоторые вследствие великого падения будут низвергнуты в глубочайшую бездну...». Первая фраза приведенного текста, представляет собой не цитату из РА, а формулировку самого Иеронима. Она вводит уже известную нам тему перехода разумных существ с одного ранга духовной иерархии на другой. Далее в приводимой Иеронимом цитате заходит речь о периодическом возникновении и исчезновении материи в зависимости от волеизъявлений все тех же разумных существ. В результате может создаться впечатление, что и их перераспределение по рангам духовной иерархии, согласно этой цитате, возможно лишь благодаря всеобщему восстановлению, при котором материя уничтожается, и следующему за ним всеобщему падению, в результате которого материя возникает снова. Это, однако, далеко не так. Безусловно, здесь говорится о новом падении после достигнутого конца всех вещей (*finis omnium rerum*), т.е. апокатастасиса. Однако, этот же текст совершенно недвусмысленно свидетельствует, что после нового падения «многие разумные твари сохраняют изначальное состояние вплоть до второго, третьего, а то и четвертого мира». Это может означать только одно: после нового падения начинается целая цепочка отдельных миров, механизм смены которых сам по себе не предполагает промежуточных восстановлений и падений, имеющих тотальный характер.

Иеронимовская цитата представляет теорию нового падения и периодического возникновения материи как совершенно категоричное убеждение Оригена (*Nec dubium est*). Однако, категоричность заявлений Оригена в данном случае может объясняться просто утратой того контекста, в котором они были сделаны<sup>279</sup>. Выражению *Nec dubium est* в исходном тексте могло предшествовать условное предложение типа «Если кто-нибудь докажет, что разумные твари могут суще-

ствовать без тел» или какая-либо аналогичная конструкция, встраивающая тезис о периодическом существовании материи в контекст гипотетического обсуждения. В пользу такого предположения свидетельствует другая цитата, приводимая тем же Иеронимом и касающаяся той же самой темы (Ep. 124, 14): «Если же кто-нибудь сможет доказать (*Si quis autem potuerit ostendere*), что бестелесная и разумная природа, очистившись от тела, может жить сама по себе и что она находится в худшем состоянии, когда облачена в тела, в лучшем же – когда их сбрасывает, [тогда] ни для кого не будет сомнения (*nulli dubium est*), что тела не существуют изначально (*non principaliter subsistere*), но по причине различных движений разумных тварей через промежутки (*per intervalla*) то возникают, чтобы [в них] облачились, те кто в них нуждается, то вновь разрешаются в ничто, когда [падшие твари] от этой испорченности и падения обращаются к лучшему, и эти чередования всегда следуют друг за другом (*et haec semper successione variari*)». В данном фрагменте теория периодического существования материи также сопровождается выражением, формально указывающим на ее несомненность (*nulli dubium est*), однако, из контекста становится очевидно, что речь идет о чисто логической несомненности вывода, который необходимо сделать при допущении определенной посылки, сама же эта посылка имеет гипотетический характер (*Si quis autem potuerit ostendere*)<sup>280</sup>. Представим себе, как выглядел бы данный текст, если бы Иероним опустил его первую часть, содержащую условное предложение (как он, быть может, и поступил в случае с цитатой, приводимой в Ep. 124, 10). Тогда ничто не мешало бы усмотреть здесь прямое доказательство однозначной приверженности Оригена гипотезе периодического существования материи. Кстати говоря, именно в таком варианте это место и цитируется у Юстиниана (Just. ASCO III, p. 212, 15–19): «Необходимо [признать] (Ἐνάγκη), что природа тел не является изначальной (προϋουμένην), но возникает через промежутки (ἐκ διαλειμμάτων) из-за падений, происходящих с

разумными [существами], нуждающимися [по этой причине] в телах, и [затем], когда происходит совершенное исправление (τῆς ἐπανορθώσεως τελείως γινομένης), эти [тела] вновь разрешаются в небытие, так что это происходит всегда (τοῦτο ἄεὶ γίνεσθαι)»<sup>281</sup>. Все это лишний раз демонстрирует тенденциозность отношения антиоригенистов к тексту РА.

Общий вывод, который позволяют сделать приведенные Иеронимом и Юстинианом фрагменты РА, заключается в том, что в греческом оригинале трактата гипотеза нового падения после апокатастасиса, влекущего за собой периодическое возникновение материи и бесконечный циклизм, была изложена гораздо подробнее, чем в руфиновском переводе, где она, впрочем, также встречается в РА 2, 2, 1–2 и 2, 3, 2–3. Видимо, Ориген рассматривал ее еще и в РА 3, 6, 3 (с этим местом соотносят Hier. Ep. 124, 10) и РА 4, 4, 9 (36) (сюда обычно встраивают Hier. Ep. 124, 14 и Just. ASCO III, p. 212, 15–19)<sup>282</sup>. При этом она не имела того категоричного характера, который ей приписывается некоторыми фрагментами у Иеронима и Юстиниана. Кроме того, допуская бесконечный циклизм и периодическое восстановление и падение всех разумных существ, эта гипотеза все же отнюдь не противоречит тому, что механизм смены отдельных эонов у Оригена следует представлять себе как индивидуальное перераспределение разумных тварей по рангам духовной иерархии, а не всеобщее восстановление в конце и всеобщее же падение в начале каждого эона. Ничто не мешает поместить новое падение, упоминаемое Иеронимом и Юстинианом, после апокатастасиса, который произойдет лишь в конце продолжительной цепочки из отдельных эонов. Таким образом, речь здесь идет скорее о том, что выше было предложено обозначить как «циклизм второй степени». Конец же нынешнего мира у того же Иеронима изображается отнюдь не как всеобщее восстановление, но как раз как новое распределение разумных тварей по различным рангам духовной иерархии. Это явствует из цитаты, приводимой им в Ep. 124, 4: «В конце и совершении мира (in fine et

consummatione mundi), когда души и разумные твари будут выпущены Господом, словно из каких-то затворов и темниц, одни из них начнут свой путь (incedere) медленнее по причине лени, другие стремительно полетят [вперед] вследствие [своего] усердия. Поскольку все имеют свободную волю и самопроизвольно могут стяжать либо добродетели, либо пороки, одни будут в гораздо худшем положении, чем теперь, другие достигнут лучшего состояния, ибо различные движения и разнообразные волеизъявления как в ту, так и в другую сторону порождают различное состояние, то есть и ангелы становятся людьми или демонами и, наоборот, эти [последние] становятся людьми или ангелами».

## ГЛАВА 8. ГИПОТЕЗА МНОЖЕСТВЕННОСТИ МИРОВ В ГРЕЧЕСКИХ СОЧИНЕНИЯХ ОРИГЕНА

### 8.1. «Будущий век» и «грядущие века» в греческих сочинениях Оригена

Обратимся теперь к греческим сочинениям Оригена. В них можно найти вполне стандартную эсхатологическую концепцию «будущего века», противопоставляемого «веку» нынешнему<sup>283</sup>. Как уже в самом Новом Завете<sup>284</sup>, речь идет не просто о смене двух хронологических периодов, но о смене двух миров. Нынешний эон мыслится Оригеном как негативное в этическом отношении понятие<sup>285</sup>. Это мир, лежащий во зле, в котором праведники подвергаются испытаниям<sup>286</sup>. Этим объясняется и встречающееся у Оригена сравнение этого эона с ночью<sup>287</sup>. Будущий же эон представлен у него как время реализации эсхатологических обетований, с которым связана возможность более совершенного познания Бога<sup>288</sup>. Это мир, в котором произойдет воскресение мертвых<sup>289</sup>, причем праведников, разумеется, ожидает лучшая участь<sup>290</sup>, тогда как грешники будут наказаны<sup>291</sup>. Если бы эсхатология Оригена ограничивалась только этим учением о будущем эоне, то она ничем особенно не выделялась бы на фоне традиционной христианской эсхатологии. Тем не менее, это учение о будущем веке при необходимости может быть без особых трудностей встроено в контекст гипотезы множественности миров. В этом случае будущий век следует понимать уже не как окончательное состояние универсума, которое никогда не будет измене-

но, а как лишь один из предварительных этапов педагогического процесса, подготавливающего всеобщее восстановление в конце всей цепочки веков.

Греческие тексты, в которых Ориген формулирует гипотезу множественности эонов, вполне способны подтвердить такую трактовку его эсхатологии. Как уже было показано, в РЕ 27, 15 и СМ 15, 31 он исходит из буквального толкования множественного числа  $\tau\omicron\iota\varsigma \alpha\iota\omega\sigma\iota\nu \tau\omicron\iota\varsigma \acute{\epsilon}\pi\epsilon\rho\chi\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota\varsigma$  из Еф. 2, 7, которое, с его точки зрения, указывает, что после этого века должно быть еще много веков. При этом «будущий век» мыслится им как «начало» этих «грядущих веков»<sup>292</sup>, а не альтернатива им. Тот же вывод следует из полемики Оригена с интерпретацией «двух дней» ( $\delta\upsilon\omicron \eta\mu\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$ ) из Ин. 4, 40, предложенной гностиком Гераклеоном (СЖ 13, 52, 351). Согласно Гераклеону, под этими «двумя днями» могут иметься в виду нынешний и будущий век. В этой связи Ориген находит нужным специально подчеркнуть, что Гераклеон «не обратил внимание на грядущие века после будущего [века] ( $\tau\omicron\upsilon\varsigma \acute{\epsilon}\pi\epsilon\rho\chi\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon\varsigma \alpha\iota\omega\nu\alpha\varsigma \mu\epsilon\tau\grave{\alpha} \tau\omicron\nu \mu\acute{\epsilon}\lambda\lambda\omicron\nu\tau\alpha$ ), о которых апостол говорит: «Дабы явить в грядущих веках»...». Это четкое различие «будущего века» и «грядущих веков», которые наступят только после него ( $\mu\epsilon\tau\grave{\alpha}$ ), причем в сопровождении очередной ссылки на Еф. 2, 7, показывает, что  $\acute{\omicron} \mu\acute{\epsilon}\lambda\lambda\omicron\nu\nu \alpha\iota\omega\nu$  вполне может встраиваться Оригеном в хронологическую последовательность будущих эонов.

В греческих сочинениях можно найти свидетельства и в пользу того, что, согласно Оригену, в «грядущих веках» остается все еще возможным обращение духовных существ к благу, даже если в «будущем веке» они находятся под властью греха и подвергаются наказаниям. В СМ 15, 31, 41–48 это представление связано с буквальной интерпретацией выражения  $\epsilon\iota\varsigma \tau\omicron\upsilon\varsigma \alpha\iota\omega\nu\alpha\varsigma$  из Пс. 76, 8: «неужели навсегда ( $\epsilon\iota\varsigma \tau\omicron\upsilon\varsigma \alpha\iota\omega\nu\alpha\varsigma$ ) отринул Господь». Ориген усматривает в этом стихе намек на множество грядущих веков и делает следующий вывод: «И, может быть, – рискну сказать, – «на века» ( $\epsilon\iota\varsigma \tau\omicron\upsilon\varsigma \alpha\iota\omega\nu\alpha\varsigma$ ) не

отвергнет Господь (ведь и когда Господь отвергает на один век (εἰς ἕνα αἰῶνα), то и это уже много), но отвергнет, возможно, и на второй век (εἰς δεύτερον αἰῶνα), так как столь значительный грех не отпускается «ни в сем веке, ни в в будущем» (οὔτε ἐν τῷ νῦν αἰῶνι οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι; ср.: Мф. 12, 32)». Таким образом, если Бог отвергает грешника в нынешнем и будущем веке, то после этих двух веков все еще может измениться. Упоминание в подобном контексте греха против Святого Духа, который, согласно Мф.12, 32, не отпускается ни в этом веке, ни в будущем, встречается у Оригена еще в PE 27, 15<sup>293</sup>: «...подобно тому как окончанием года является последний месяц, после которого наступает начало другого месяца, так, возможно, и окончанием многочисленных веков, составляющих как бы год веков, является нынешний век, после него же наступят некие грядущие века, начало которых есть будущий [век после этого], и вот в этих грядущих [веках] Бог явит богатство благодати Своей в благости, [причем] и величайшим грешником (τοῦ ἁμαρτωλοτάτου), похулившим Духа Святого и находящимся под властью греха как во всем нынешнем веке, так и от начала до конца в будущем [веке] (ἐν ὅλῳ τῷ ἐνεστῶτι αἰῶνι καὶ ἀρχήθεν μέχρι τέλους τῷ μέλλοντι), после этого [периода Бог] не знаю как [именно, но] распорядится [к его благу] (μετὰ ταῦτα οὐκ οὔδ' ὅπως οἰκονομησομένου)»<sup>294</sup>. Все эти примеры указывают на возможность прощения грешника в «грядущих веках» и позволяют сделать вывод, что и в греческих сочинениях Оригена гипотеза множественности эонов связывается с идеей божественной педагогики, постепенно подготавливающей всеобщий апокатастасис<sup>295</sup>.

Эта же взаимосвязь видна в Fr. in Ps. 9, 37–38 (= Sel. Ps. PG 12, 1196B). Пс. 9, 37 («Господь – царь навеки, навсегда»; греч. Βασιλεύει Κύριος εἰς τὸν αἰῶνα καὶ εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος), истолковывается здесь следующим образом: «Надлежит царствовать Господу на протяжении веков (διὰ τῶν αἰώνων)... доколе низложит всех врагов под ноги свои. Ибо царствие Его есть созерцание всех прошедших и будущих ве-



ков (πάντων τῶν γεγονότων καὶ γενησομένων αἰῶνων)<sup>296</sup>. Посредством этого созерцания и враги становятся друзьями». Пс. 9, 37 ставится здесь в связь с 1 Кор.15, 25 («Ибо Ему надлежит царствовать, доколе низложит всех врагов под ноги Свои»), а это последнее место, как и непосредственно окружающие его стихи (15, 24–28), постоянно используется в оригеновских сочинениях как основное текстуальное свидетельство в пользу гипотезы тотального апокатастасиса, причем покорение врагов Христу, о котором в нем идет речь, по мнению Оригена подразумевает «спасение покоренных» (РА 1, 6, 1, 39–40: salutem subiectorum)<sup>297</sup>. В рассматриваемом контексте на это «спасение» указывает фраза «враги становятся друзьями» (οἱ ἐχθροὶ φίλοι γίνονται)<sup>298</sup>.

## 8.2. Эсхатологическая терминология Оригена

Точка зрения, согласно которой разделение грешников и праведников в «будущем веке» и гипотеза тотального апокатастасиса соотносятся у Оригена с двумя принципиально разными этапами космической истории, может быть подтверждена анализом эсхатологической терминологии в греческих сочинениях Оригена. Для того, чтобы как-либо обозначить конец этого мира, Ориген может использовать такое новозаветное выражение, как συντέλεια τοῦ αἰῶνος<sup>299</sup>, либо просто συντέλεια<sup>300</sup>, равно как и синонимичные ему термины вроде συντέλεια τοῦ κόσμου<sup>301</sup> и τοῦ κόσμου φθορά<sup>302</sup>. Все они либо напрямую связываются с традиционными эсхатологическими представлениями<sup>303</sup>, либо, во всяком случае, не фигурируют в тех местах, где Ориген формулирует гипотезу всеобщего апокатастасиса или хотя бы намекает на нее. Более того, Ориген специально оговаривает, что ко времени συντέλεια τοῦ αἰῶνος в мире будет множество грешников, еще не обратившихся к благу. В СМ 13, 1 он пишет, что Писание «знает о множестве грешников во время гибели мира (πλήθος γὰρ ὁδεν ἁμαρτωλῶν ἐν τῷ χρόνῳ τῆς τοῦ κόσμου φθορᾶς), что [стано-

вится] ясно, если сопоставить слова: «Но Сын Человеческий, придя, найдет ли веру на земле?» (Лк. 18, 8) – с тем, что мы находим у Матфея, где сказано: «Но как было во дни Ноя, так будет и в пришествие Сына Человеческого: ибо как во дни перед потопом» и т.д. (Мф. 24, 37–38)» (СМ 13, 1, 99–112). Порой Ориген не просто упоминает, что в конце этого мира будет множество грешников, но даже прямо оспаривает точку зрения, допускающую обратное. В СМ 10, 13, комментируя ту картину эсхатологического разделения праведников и грешников ἐν τῇ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος, которая в Мф. 13, 47–50<sup>304</sup> связана с толкованием притчи о неводе, он специально подчеркивает: «Если так написано о неводе и находящихся в нем, тот, кто хотел бы, чтобы до «кончины века» (πρὸ τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος) и до того, как «изыдут ангелы и отделят злых из среды праведных», уже не было злых «всякого рода» в неводе, похоже, не понял Писания и желает невозможного (μήτε τὴν γραφὴν νενοηκέναι καὶ ἀδυνάτων ἐπιθυμεῖν). Поэтому не будем удивляться, если перед тем как посланные для этого ангелы «отделят злых из среды праведных», мы увидим, что наши собрания полны злых (ἡμῶν τὰ ἄθροίσματα πεπληρωμένα καὶ πονηρῶν). Напротив, как бы те, кого «ввергнут в печь огненную», не оказались многочисленнее праведных! (Ἐὰν μὴ πλείους οὗτοι τυγχάνοιεν ὄντες τῶν δικαίων οἱ βληθησόμενοι εἰς τὴν κάμινον τοῦ πυρός)» (СМ 10, 13, 13–23)<sup>305</sup>. Некоторые тексты позволяют также предположить, что, по мысли Оригена, между умножением зла и концом этого мира существует своего рода причинно-следственная зависимость<sup>306</sup>. В СЖ 6, 59, 304 Ориген дает следующий комментарий на Мф. 5, 13 («Вы – соль земли»): «Возможно, что под «землей» имеются в виду остальные люди, «соль» которых – это уверовавшие, являющиеся причиной сохранения мира ради их веры (αἵτιοι τοῦ τηρεῖσθαι τὸν κόσμον διὰ τοῦ πιστεύειν τυγχάνοντες). «Конец» же (συντέλεια) наступит тогда, когда «соль потеряет силу» (Мф. 5, 13) и уже не будет того, что делает «землю» соленой и сохраняет ее. Ибо ясно, что если умножится беззаконие и ох-

ладеет любовь (ср.: Мф. 24, 12) «на земле», – как сказал и сам Спаситель, словно колеблясь по поводу того, что [произойдет] во время его пришествия: «Но Сын Человеческий, придя, найдет ли веру на земле?» (Лк. 18, 8), – тогда наступит конец того, что предшествует [будущему] веку (τότε συντέλεια ἔσται τοῦ πρὸ αἰῶνος)».

Вся эта совокупность свидетельств, на мой взгляд, весьма ясно демонстрирует, что Ориген не только не связывал с концом этого мира какую бы то ни было «надежду» на всеобщее спасение духовных существ, но прямо высказывался даже против того, что на этом этапе эсхатологического процесса обретут спасение хотя бы все члены христианской церкви, не говоря уже обо всем человеческом роде. Стоит обратить особое внимание на тот факт, что в СМ 10, 13, равно как и в СМ 13, 1, тезис о наличии большого числа грешников ко времени συντέλεια τοῦ αἰῶνος преподносится читателю не просто как личное мнение Оригена, а как учение, содержащееся в Писании. Было бы странно, если бы он нашел возможным противопоставить самому Писанию некую альтернативную гипотезу, предполагающую всеобщее добровольное обращение к благу. Если, несмотря на все это, он все же неоднократно формулирует такую гипотезу и часто заговаривает о полном уничтожении греха в финале космического процесса<sup>307</sup>, то это, на мой взгляд, становится возможным лишь потому, что он изначально соотносит такого рода идеи с другим этапом космической истории – не с концом этого «века», а с концом всей последовательности «грядущих веков».

Таким образом, судя по греческим текстам Оригена, такие термины, как συντέλεια τοῦ αἰῶνος, συντέλεια τοῦ κόσμου, τοῦ κόσμου φθорά, или, наконец, просто συντέλεια, в принципе не имеют отношения к гипотезе всеобщего восстановления. Теоретически можно было бы ожидать, что, если συντέλεια τοῦ αἰῶνος обозначает конец одного века, а именно – нынешнего, то другое новозаветное выражение, συντέλεια τῶν αἰῶνων из Евр. 9, 26, вполне могло бы подойти на роль терми-

на, обозначающего конец всей последовательности веков или апокатастасис. Эту точку зрения в свое время высказывал Кеттлер<sup>308</sup>. Но при ближайшем рассмотрении она оказывается ошибочной. Было бы вернее сказать вслед за Сесиль Блан, что *συντέλεια τῶν αἰώνων* – это термин, подразумевающий для Оригена «момент исторического существования Иисуса»<sup>309</sup>, точнее говоря – весь нынешний век как завершающий этап в череде предшествующих ему веков, именно потому заслуживший этот особый статус, что в нем произошло явление Христа<sup>310</sup>. Таким образом, на основе греческих текстов нет никакой возможности связать термин *συντέλεια* с гипотезой апокатастасиса<sup>311</sup>.

Из этого вытекает, что для того, чтобы как-то обозначить тот этап эсхатологического процесса, на котором могло бы произойти всеобщее обращение разумных существ к Богу, Ориген должен был использовать какие-то другие термины. Естественно было бы ожидать, что он применяет для этих целей прежде всего сам термин *ἀποκατάστασις*, который столь прочно ассоциируется с его именем, причем исключительно в значении, предполагающем всеобщее спасение. На деле же использование этого слова у Оригена носит далеко не столь определенный и устойчивый характер, как в случае с термином *συντέλεια*. Прежде всего, термин *ἀποκατάστασις* употребляется в оригеновских текстах не так уж часто, причем те контексты, в которых он имеет прямое отношение к эсхатологическому финалу мирового процесса, вообще носят единичный характер<sup>312</sup>. Некоторые места показывают, что, используя этот термин, Ориген опирается на новозаветное словоупотребление. Как известно, в Новом Завете есть лишь один контекст, где встречается слово *ἀποκατάστασις* – это Деян. 3, 21: «... до времен совершения всего (*ἀποκαταστάσεως πάντων*), что говорил Бог устами всех святых Своих пророков от века». Ориген дважды цитирует этот стих, говоря о том времени, когда будет достигнуто состояние непосредственного созерцания Бога<sup>313</sup>, и один раз ссылается на него в весьма характерном

контексте, демонстрирующем, что, по его мнению, этот термин обычно подразумевает возвращение к прежнему состоянию<sup>314</sup>. Тем не менее, никаких намеков на идею всеобщности спасения в этих контекстах не содержится. Единственный ясный контекст, все же позволяющий говорить о том, что сам Ориген действительно использовал термин ἀποκατάστασις в том смысле, который позднейшая традиция накрепко связала с его именем<sup>315</sup>, представляет собой СЈ 1, 16, 91. Здесь Ориген, развивая метафору «начала пути» из Притч. 16, 5: «Начало доброго пути – делать правду» ( Ἀρχὴ ὁδοῦ ἀγαθῆς τὸ ποιεῖν τὰ δίκαια), – упоминает и о «его конце во время так называемого апокатастасиса» (τὸ τέλος αὐτῆς ἐν τῇ λεγομένῃ «ἀποκατάστασει»). Непосредственно вслед за этим он утверждает, что «конец доброго пути» и «так называемый апокатастасис» будет иметь место «благодаря тому, что не останется больше ни одного «врага» (διὰ τὸ μηδένα καταλείπεσθαι τότε ἐχθρόν), если только истинно [изречение]: «Ибо Ему надлежит царствовать, доколе низложит всех врагов под ноги Свои. Последний же враг истребится – смерть»» (СЈ 1, 16, 91, 7–11), – то есть он ставит термин ἀποκατάστασις в прямую связь с 1 Кор. 15, 25–26, а это место в Писании, как уже было показано, постоянно рассматривается им как прямое указание на постепенный процесс подчинения грешников благу, заканчивающийся полным уничтожением греха.

Гораздо чаще Ориген связывает с гипотезой всеобщего спасения термин τέλος, к чему его должно было подтолкнуть уже само использование этого слова в 1 Кор. 15, 24 («А затем конец»; греч. εἶτα τὸ τέλος). В одном из тех контекстов, где Ориген цитирует Деян.3, 21, τέλος фигурирует как раз в качестве эсхатологического термина, обозначающего финальный этап космического процесса<sup>316</sup>. Связь термина τέλος с гипотезой всеобщего восстановления проявляется также в нескольких местах СЈ, где используются такие выражения как διὰ τὸ τέλος, διὰ τὸν περὶ τέλους λόγον, διὰ τὰ περὶ τέλους ἡμῶν ὑπονοούμενα, как правило, намекающие на возможность по-

степенного спасения грешников в некой эсхатологической перспективе<sup>317</sup>. Подобная логика видна, к примеру, в СЈ 28, 18, 154–156, где Ориген обсуждает смысл слов Каиафы из Ин. 11, 50: «...лучше нам (συμφέρει ἡμῖν), чтобы один человек умер за людей, нежели чтобы весь народ погиб». Хотя, с одной стороны, Ориген указывает, что «нелепо утверждать, будто Каиафа и противники Иисуса в синедрионе спасаются и достигают лучшего (σώζεσθαι καὶ τοῦ συμφέροντος τετευχέναι) благодаря смерти Иисуса», он тут же допускает, что такое предположение может иметь смысл διὰ τὸν περὶ τέλους λόγον, особенно если сопоставить Ин. 11, 50 с Евр. 2, 9 («дабы Ему, по благодати Божией, вкусить смерть за всех (ὑπὲρ πάντων)») и 1 Тим. 4, 10 («Который есть Спаситель всех человеков (πάντων ἀνθρώπων), а наипаче верных»), – то есть теми местами в Писании, где при желании можно усмотреть намек на всеобщность спасения. Более того, Ориген добавляет к этому ряду цитат на первый взгляд ничего не доказывающую ссылку на Ин. 1, 29: «Вот Агнец Божий который берет [на Себя] грех мира», – с тем чтобы подчеркнуть, что речь идет о «грехе мира, а не его части» (τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου, καὶ οὐχὶ μέρος αὐτοῦ)<sup>318</sup>.

Еще один контекст, в котором термин τέλος весьма ясным образом связывается с темой всеобщего обращения разумных существ к благу и полного уничтожения морального зла, находится в СС 8, 72: «Сторонники Стои полагают, что, когда самая мощная из всех стихий возобладает [над остальными], будет всеобщее возгорание и все превратится в огонь. Мы же говорим, что некогда Слово одержит верх над всей разумной природой (τῆς λογικῆς φύσεως... ὅλης) и приведет всякую душу (πάσαν ψυχὴν) к собственному совершенству, когда каждый, воспользовавшись одной лишь свободой воли (ἕκαστος ψιλλῆ χρησάμενος τῇ ἐξουσίᾳ), изберет то, чего желает [Слово], и окажется в том [состоянии], которое избрал. И мы говорим, что маловероятно, чтобы для Бога и разумного [начала, господствующего] надо всеми, оказалось бы невозможно исцелить какой-либо порок в душах, подобно тому, как в случае с

телесными болезнями и ранениями кое-что бывает сильнее всякого врачебного искусства. Ибо Слово сильнее всякого зла в душе (Πάντων γὰρ τῶν ἐν ψυχῇ κακῶν δυνατώτερος ὢν ὁ λόγος), и лечение, которое [заключено] в Нем, по воле Бога предоставляется каждому, конец же [всех] вещей [состоит] в уничтожении порока (τὸ τέλος τῶν πραγμάτων ἀναιρεθῆναί ἐστι τὴν κακίαν)». С этим можно сопоставить также Sel. Ps. 12, 1660D (= Fr. in Ps. 138, 5–6), где утверждается, что «порока... не было в начале и не будет в конце» (τὴν κακίαν... οὔτε ἐν τῇ ἀρχῇ, οὔτε ἐν τῷ τέλει ὑπάρχουσαν).

Сказанное, конечно, не означает, что слово τέλος используется у Оригена исключительно в соотношении с гипотезой апокатастасиса. С одной стороны, встречаются случаи, когда оно обозначает не столько «конец» какого-либо периода времени, сколько «цель» или «совершенное состояние», к которому следует стремиться<sup>319</sup>. С другой стороны, понятно, что и в значении «хронологического финала» это слово вполне может применяться не только к концу всего космического процесса, но и к концу любого его предварительного этапа. Так, в Fr. C. Eph. 9, 168sq., говоря об «устройстве этого мира от начала и до конца (μέχρι τέλους)», Ориген имеет в виду именно конец нынешнего мира или «века», которому он противопоставляет «век лучшего мира, куда стремятся святые». Очевидно, сюда же надо отнести СС 4, 9, 9, где говорится о «конце мира и справедливом суде надо всеми после [этого] конца» (τέλος τῷ κόσμῳ καὶ μετὰ τὸ τέλος δικαία περὶ πάντων κρίσις)<sup>320</sup>. Кроме того, один раз Ориген соотносит с «концом века» и картиной эсхатологического разделения праведников и грешников выражение τέλος τῶν πραγμάτων, которое в некоторых других случаях может использоваться в связи с гипотезой апокатастасиса<sup>321</sup>. Наконец, выше уже приводился контекст, в котором τέλος ясным образом обозначает конец будущего века (PE 27, 15, 17: μέχρι τέλους).

Подводя итог, можно сказать, что, если термин συντέλεια, употребляемый самостоятельно или с различными зависимыми от него словами, в греческих текстах Оригена соотносит-

ся исключительно с концом нынешнего мира и традиционными эсхатологическими представлениями, то, обращаясь к формулировке гипотезы всеобщего спасения, Ориген использует такие термины как ἀποκατάστασις, τέλος и τέλος τῶν πραγμάτων, но при этом в последнем случае его словоупотребление гораздо менее однозначно, благодаря чему те же самые выражения τέλος или τέλος τῶν πραγμάτων могут обозначать в его текстах в том числе и конец нынешнего мира.

### 8.3. Эсхатологическая терминология руфиновского перевода PA (consummatio, restitutio, finis)

Наблюдения, произведенные над использованием эсхатологических терминов в греческих сочинениях Оригена, позволяют сделать некоторые критические замечания по поводу их латинских эквивалентов, используемых в тексте PA. В руфиновском переводе можно встретить такие термины, как consummatio, restitutio и finis, и, если отталкиваться только от лексического значения самих этих слов, то их, конечно, нужно было бы рассматривать как очевидную передачу греческих терминов συντέλεια, ἀποκατάστασις и τέλος. Однако, контекстуальный анализ показывает, что использование термина consummatio в PA очень часто не соответствует тому значению συντέλεια, которое было установлено выше на основе греческих источников. С одной стороны, как и συντέλεια τοῦ αἰῶνος или συντέλεια τοῦ κόσμου в греческих текстах, consummatio saeculi или consummatio mundi в руфиновском переводе преимущественно обозначает конец нынешнего материального космоса, а consummatio saeculorum – нынешний «век» как момент пришествия Христа<sup>322</sup>. С другой стороны, встречается один контекст, в котором термин consummatio saeculi, как кажется, употребляется в соотношении с гипотезой апокатастасиса<sup>323</sup>. В PA 3, 5, 6, 171–183 Ориген, если верить Руфину, пишет следующее: «Поскольку, как мы сказали, [Христос] явился для того, чтобы восстановить не только по-



рядок (*disciplinam*) управления или царствования, но и послушания, сперва в Себе самом осуществив то, исполнения чего желал от других, постольку Он не только сделался послушным Отцу вплоть до крестной смерти, но о Нем также говорится, что в конце века (*in consummatione saeculi*) объемля в Себе всех, кого Он подчиняет Отцу и кто с Его помощью приходит к спасению (*omnes, quos subicit patri et qui per eum veniunt ad salutem*), Он вместе с ними и в них подчиняется Отцу, ибо все существует в Нем, и Он есть глава всего, и в Нем – полнота достигших спасения (*salutem consequentium plenitudo*). Это и говорит о Нем апостол: «Когда же все покорит Ему, тогда и Сам Сын покорится Покорившему все Ему, да будет Бог все во всем» (1 Кор. 15, 28)». Тот факт, что в этом отрывке воспроизводятся мотивы и даже приводится цитата из 1 Кор. 15, 24–28, равно как и просматривающееся здесь понимание «покорения» врагов как их спасения, разумеется, свидетельствуют в пользу того, что речь идет о гипотезе всеобщего восстановления. Таким образом, этот контекст входит в противоречие как с многочисленными греческими источниками, в которых *συντέλεια τοῦ αἰῶνος* обычно связывается только с традиционными эсхатологическими концепциями, так и с теми местами в самом РА, где всеобщий апокатастасис отнесен к концу последовательности веков<sup>324</sup>, а конец этого мира мыслится как время, когда будет царить «различие» (*diversitas*) и состоится Страшный Суд<sup>325</sup>.

На мой взгляд, точность руфиновского перевода в этом случае следует поставить под сомнение. Дело в том, что уже и без зависящего от него *gen. saeculi* термин *consummatio* постоянно встречается в латинском тексте РА в соотношении с гипотезой апокатастасиса, а это не может получить никакого подтверждения в свете данных греческих текстов и склоняет к выводу, что руфиновская передача эсхатологической терминологии Оригена в принципе весьма неадекватна. Наиболее показательный случай – это РА 3, 6, 6, 266, где встречается формулировка *in consummatione ac restitutione omnium*. Если

следовать букве руфиновского перевода, приходится допустить, что в греческом оригинале РА термины *συντέλεια* и *ἀποκατάστασις* использовались как синонимы. Мы видели, однако, что в сохранившихся греческих текстах эти термины не только ни разу не встречаются в пределах одного контекста, да еще в качестве однородных членов предложения, соединенных союзом «и», но и вообще связаны с существенно разными эсхатологическими концепциями. С другой стороны, хорошо известна склонность Руфина передавать одно греческое слово двумя латинскими<sup>326</sup>. На мой взгляд, и в последнем случае не только можно, но и нужно предположить такого рода редупликацию. Если это предположение верно, то отсюда следует, что Руфин при переводе не проводил четкого различия между терминами *restitutio*<sup>327</sup> и *consummatio*, а потому мог использовать последний для обозначения апокатастасиса. Это и происходит практически всякий раз, когда в тексте РА используется еще одна дублированная формулировка: *finis et consummatio*<sup>328</sup>. Конечно, и в греческих текстах термины *συντέλεια* и *τέλος* изредка встречаются в пределах одного контекста, но в этих случаях нет необходимости думать, что *τέλος* подразумевает именно всеобщее восстановление. В руфиновском же тексте *finis et consummatio* есть своего рода стандартное обозначение именно того этапа эсхатологического процесса, на котором осуществится полное уничтожение зла и «Бог будет все во всем». В свете всего сказанного трудно допустить, что в греческом оригинале в этих случаях и в самом деле использовался термин *συντέλεια*. Вероятно, у самого Оригена этим формулировкам соответствовал один лишь термин *τέλος*. С другой стороны, перевод греч. *ἕως συντελείας* в РА 4, 1, 5, 126 как *usque ad finem* позволяет утверждать, что и в тех случаях, когда в латинском тексте РА слово *finis* используется вне связи с гипотезой апокатастасиса, но тем не менее является эсхатологическим термином<sup>329</sup>, есть возможность допустить, что в греческом тексте мог стоять не только термин *τέλος*, но и *συντέλεια*. Таким образом, руфиновскую

передачу эсхатологической терминологии Оригена в тексте РА следует признать весьма вольной и во многих отношениях прямо противоречащей тому представлению о различии между концом нынешнего века и всеобщим апокатастасисом в конце многочисленных грядущих веков, которое можно обнаружить не только в греческих сочинениях, но – если оставить в стороне терминологический аспект вопроса – в том числе в самом тексте РА.

## Заключение

Основные итоги настоящей работы заключаются в следующем:

1) Теория множественности миров, обсуждаемая Оригеном в РА, имеет для него статус гипотезы, т.е. не является категорически утверждаемым им учением;

2) Гипотетическая методология Оригена, проявляющаяся в тексте РА в ряде формальных признаков, разобранных в 4 главе, вполне совместима с различными градациями авторской позиции по отношению к рассматриваемым им гипотезам. Поэтому делать вывод о несогласии автора с излагаемой им теорией просто на том основании, что она имеет статус гипотезы, неправомерно. В частности, гипотеза множественности миров, вопреки тому, что пишет по этому поводу Крузель, отражает как раз собственные представления Оригена о космической истории;

3) Анализ тех мест РА, где гипотеза множественности миров излагается подробнее всего, т.е. РА 2, 3, 1–5 и 3, 5, 3, показал, что с филологической точки зрения их аутентичность не вызывает сомнений и подтверждается данными греческих сочинений Оригена. Вместе с тем, было обращено особое внимание на противоречие, существующее между РА 3, 5, 3 и 1, 4, 3–5, что, на мой взгляд, позволяет считать высказанное еще Де Фэем сомнение в аутентичности последнего места достаточно оправданным (вопреки Немешеги и Крузелю);

4) И в латинском тексте РА, и в греческих сочинениях гипотеза множественности миров, можно сказать, порождается ходом экзегетических размышлений Оригена. Отталкиваясь от характерной уже для самих новозаветных текстов синонимии  $\alpha\acute{\iota}\omega\nu$ - $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$ , сочетавшейся в них с учением о двух зонах, нынешнем и будущем, Ориген, всегда проявлявший крайне придирчивое и дотошное внимание к тому, что он называл «точностью Писания» ( $\acute{\alpha}\kappa\rho\acute{\iota}\beta\rho\epsilon\iota\alpha$   $\tau\eta\varsigma$   $\gamma\rho\alpha\phi\eta\varsigma$ ), не мог пройти

мимо того факта, что в Писании часто используется форма именно множественного числа αἰῶνες (соответственно, saecula в латинском переводе) и истолковал ее с максимально возможной степенью буквальности – как указание на многочисленные миры. Таким образом, формальной предпосылкой для возникновения у Оригена гипотезы множественности миров послужила новозаветная традиция использования термина αἰών в значении «мир», специфически преломившаяся в свете оригинальных принципов оригеновской экзегезы;

5) Причины мировоззренческого характера, приведшие Оригена к формулировке данной гипотезы, сводятся к ее использованию для обоснования других ключевых для него гипотез (прежде всего, вечности творения и апокатастасиса). Протологический аспект гипотезы множественности миров, который сохранившиеся источники позволяют представить себе лишь приблизительно, заключается, в том, что Ориген использовал представление о бесконечной последовательности миров в прошлом для формулировки гипотезы вечного творения;

6) Эсхатологический аспект гипотезы множественности миров ставит ее в тесную связь с гипотезой тотального апокатастасиса. Анализ тех контекстов, где Ориген использует такие обороты, как «будущий век» (ὁ μέλλων αἰών) и «грядущие века» (οἱ ἐπερχόμενοι αἰῶνες), позволяет заключить, что, благодаря гипотезе множественности миров, он получил возможность с одной стороны – сохранить приверженность традиционной концепции разделения праведников и грешников в конце нынешнего мира, а с другой – допустить возможность всеобщего спасения духовных существ, отнеся его к концу продолжительной последовательности грядущих эонов;

7) Тезис о необходимости различать эти два этапа космической истории находит свое подтверждение в анализе греческой эсхатологической терминологии Оригена, так как термины, обозначающие конец нынешнего мира (συντέλεια, συντέλεια τοῦ αἰῶνος, συντέλεια τοῦ κόσμου, τοῦ κόσμου φθορά),

никогда не встречаются в тех текстах, где формулируется гипотеза апокатастасиса, но при этом часто используются в связи с традиционными эсхатологическими концепциями. При формулировании гипотезы апокатастасиса Ориген обычно оперирует такими терминами как τέλος, τέλος τῶν πραγμάτων и очень редко – ἀποκατάστασις. Однако, Руфин в своем переводе может связывать латинские эквиваленты всех упомянутых терминов (consummatio, restitutio, finis) с идеей всеобщего спасения, что заставляет признать его передачу эсхатологической терминологии Оригена весьма неадекватной;

8) Механизм смены отдельных эонов следует представлять себе не как периодически повторяющиеся всеобщие восстановления и падения, а как индивидуальное перераспределение разумных существ по различным уровням духовной иерархии в результате Божьего суда в конце каждого мира. В этом случае оригеновская гипотеза множественности миров может рассматриваться просто как линейная последовательность эонов, продолжающаяся вплоть до апокатастасиса;

9) Порой Ориген гипотетически обсуждает возможность нового падения духовных существ после апокатастасиса, а также периодичности такого рода падений и восстановлений. Однако, отсюда еще нельзя сделать вывод, будто он однозначно придерживался такой версии гипотезы множественности миров;

10) Анализ тех текстов, в которых Ориген обращается к концепции «вечного возвращения», позволяет критически оценить нередко встречающийся в научной литературе тезис, согласно которому оригеновская гипотеза множественности миров возникла под непосредственным влиянием античных теорий космического циклизма, и показывает, что значение, которое эти теории имели для формирования оригеновской космологии, можно определить как сугубо негативное: они были тем, с чем он спорил, но вовсе не тем, чему он подражал;

11) Подлинная роль гипотезы множественности миров в мысли Оригена может быть понята не в перспективе однозначного выбора между «Оригеном-христианином» и «Ори-

геном-платоником» (или «Оригеном-стоиком»), но только в результате фокусировки внимания на оригинальности самого Оригена, который, основываясь все-таки на данных библейского текста и определенных элементах раннехристианского предания, представил свою, совершенно своеобразную версию космической истории, конечно, отклоняющуюся от норм христианской ортодоксии, но вовсе не за счет рабского подражания античным космологическим теориям.

## Принятые сокращения

### I. Издания текстов и справочная литература

ACO – Acta conciliorum oecumenicorum.

DThC – Dictionnaire de thologie catholique.

GCS – Die griechischen christlichen Schriftsteller.

PG – Patrologia graeca.

PL – Patrologia latina.

PR – Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft.

SC – Sources chretiennes.

SVF – Stoicorum veterum fragmenta.

### II. Сочинения Оригена<sup>330</sup>

Adn. Gen. – Adnotationes in Genesim.

CC – Contra Celsum.

CJ – Commentarii in evangelium Joannis.

CM – Commentarium in evangelium Matthaei.

CR – Commentaria in epistolam Pauli ad Romanos (lat.).

CR (in Rom.3, 5–5, 7) – Commentarii in in epistolam Pauli ad Romanos III. 5–V. 7.

CR (I.1–XII. 21) – Commentarii in epistulam ad Romanos (I.1–XII. 21) (in catenis).

De eng. – De engastrimytho = Homilia in 1 Reg. [1 Sam.] 28. 3–25.

De res. – De resurrectione libri II fragmenta.

DH – Dialogus cum Heraclide.

Enarr. Job – Enarrationes in Job.

Exc. Ps. – Excerpta in Psalmos.

Exp. Prov. – Expositio in Proverbia.

Fr. C 1Cor. – Fragmenta ex commentariis in epistulam i ad Corinthios (in catenis).

Fr. C. Eph. – Fragmenta ex commentariis in epistulam ad Ephesios (in catenis).

Fr. J – Fragmenta in evangelium Joannis (in catenis).

Fr. Jr. – Fragmenta in Jeremiam (in catenis).

Fr. L – Fragmenta in Lucam (in catenis).

Fr. Lam. – Fragmenta in Lamentationes (in catenis).

Fr. in Ps. – Fragmenta in Psalmos 1–150.

HJ – In Jeremiam homiliae.

HL – Homiliae in Lucam.

H. Ex. – Homiliae in Exodum.

H. Jes. Nav. – In Jesu Nave homiliae.



H. Lev. – Homiliae in Leviticum.

PA – Περὶ ἀρχῶν; De principiis.

PE – Περὶ εὐχῆς; De oratione.

Phil. – Philocalia sive Ecloga de operibus Origenis a Basilio et Gregorio Nazianzeno facta.

Sch. Ap. – Scholia in Apocalypsem.

Sch. Cant. – Scholia in Canticum canticorum.

Sch. L. – Scholia in Lucam.

Sch. M. – Scholia in Matthaeum.

Sel. Ex. – Selecta in Exodum.

Sel. Ez. – Selecta in Ezechielem.

Sel. Gen. – Selecta in Genesim.

Sel. Job – Selecta in Job.

Sel. Lev. – Selecta in Leviticum.

Sel. Ps. – Selecta in Psalmos.

### **III. Сочинения других авторов**

#### **Алкиной**

Epit. – Epitome doctrinae Platonicae

#### **Августин**

Contra Prisc. et Orig. – Ad Orosium contra Priscillianistas et Origenistas

De Gen. contra Man. – De Genesi contra Manichaeos

#### **Аристотель**

De cael. – De caelo

Met. – Metaphysica

#### **Бозций**

De cons. phil. – De consolatione philosophiae

#### **Василий Великий (Bas. Caes.)**

Hom. Hex. – Homiliae in hexaemeron

#### **Григорий Назианзин (Greg. Naz.)**

Adv. Eun. – Adversus Eunomium

#### **Григорий Нисский (Greg. Nyss.)**

De hom. opif. – De opificio hominis

#### **Григорий Чудотворец (Greg. Thaum.)**

Pan. Or. – In Origenem oratio panegyrica

#### **Евсевий Кесарийский (Eus.)**

Hist. Eccl. – Historia Ecclesiastica.

Praep. Ev. – Praeparatio Evangelica

#### **Епифаний Кипрский**

Pan. – Panarion

#### **Диоген Лаэртский (Diog. Laert.)**

**Иероним Стридонский** (*Hier.*).  
Ep.33 – Epistola 33  
Ep.124 – Epistola 124. Ad Avitum  
Apol. contra Ruf. – Apologia contra Rufinum  
**Иоанн Дамаскин** (*Jo. Dam.*)  
Exp. fid. – Expositio fidei  
**Ирений Лионский** (*Iren.*)  
Adv. Haer. – Adversus haereses  
**Климент Александрийский** (*Clem. Alex.*)  
Exc. Theod. – Excerpta ex Theodoto  
Strom. – Stromata  
**Максим Исповедник** (*Max. Conf.*)  
Quaest. ad Thal. – Quaestiones ad Thallasium  
**Памфил**  
Apol. – Apologia pro Origene  
**Платон**  
Resp. – Respublica  
Tim. – Timaeus  
**Порфирий**  
Vita Plot. – Vita Plotini  
**Прокл** (*Procl.*)  
In Tim. – In Platonis Timaeum commentaria  
**Сократ Схоластик** (*Socr.*)  
Hist. Eccl. – Historia ecclesiastica  
**Тертулиан**  
Adv.Herm. – Adversus Hermogenem  
**Фотий** (*Phot.*)  
Bibl. – Bibliotheca  
**Юстин** (*Just. Mart.*)  
1 Apol. – Apologia prima  
**Юстиниан** (*Just.*)

## Библиография

- Болотов В.В.* Лекции по истории древней церкви. М., 1994. Т. 2.  
*Болотов В.В.* Учение Оригена о Св.Троице // Собрание церковно-исторических трудов. Т. 1. М., 1999.
- Карсавин Л.П.* Святые отцы и учителя церкви. М., 1994.  
*Майоров Г.Г.* Формирование средневековой философии. М., 1979.  
*Нахов И.М.* Киническая литература. М., 1981.  
*Прот. Г.Флоровский.* Противоречия оригенизма // Догмат и история. М., 1998.
- Alexandre M.* Le statut des questions concernant la matière dans le Peri // Origeniana prima: Premier colloque international des études origèniennes. Bari, 1975.  
*Altaner B.* Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter. Freiburg, 1958.  
*Amand D.* Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque. Louvain, 1945.  
*Andresen C.* Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum. B., 1955.  
*Balz H., Schneider G.* (Hrsg.). Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Bd. 1. Stuttgart etc., 1980.  
*Bardenhewer O.* Geschichte der altchristlichen Literatur. Bd. 2. Freiburg im Breisgau, 1903.  
*Bardy G.* Didyme l'Aveugle. P., 1910.  
*Bardy G.* Origène // Dictionnaire de théologie catholique (DThC). T. 11(2). P., 1932.
- Bauer W.* A Greek-English lexicon of the New Testament and other early christian literature /Transl. by W.F.Arndt & F.W.Ginrich. Chicago–L., 1979.  
*Berner U.* Origenes. Darmstadt, 1981.  
*Le Boulluc A.* La place de la polémique antignostique dans le Peri Archôn // Origeniana prima: Premier colloque international des études origèniennes. Bari, 1975.
- Bultmann R.* Theologie des Neuen Testaments. Tübingen, 1954.  
*Cadiou R.* Commentaires inédits des Psaumes. Étude sur les textes d'Origène contenus dans le manuscrit Vindobonensis 8. P., 1935.  
*Cadiou R.* La jeunesse d'Origène: histoire de l'école d'Alexandrie au début du III-e siècle. P., 1935.
- Chadwick H.* Early christian thought and the classical tradition. Oxf., 1982.  
*Cornélis H.* Les fondements cosmologiques de l'eschatologie d'Origène // Revue des sciences philosophiques et théologiques. 43. 1959.  
*Crouzel H.* L'apocatastase chez Origène // Origeniana quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses. Innsbruck–Wien, 1987.  
*Crouzel H.* Origène. P., 1985.

- Crouzel H.* Origène et philosophie. P., 1962.
- Crouzel H.* Origène et Plotine. P., 1991.
- Daniélou J.* Origène. P., 1948.
- Dillon J.* The Middle Platonists. Ithaca–N. Y., 1977.
- Dorival G.* Nouvelles remarques sur la forme du Traité des Principes d'Origène // Recherches Augustiniennes. 22. 1987.
- Dorival G.* Origène et la résurrection de la chair // Origeniana quarta, Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses. Innsbruck–Wien, 1987.
- Dorival G.* Remarques sur la forme du Peri Archôn // Origeniana prima: Premier colloque international des études origéniennes. Bari, 1975.
- Dupuis J.* L'esprit de l'homme: Etude sur l'anthropologie religieuse d'Origène. P.–Bruges, 1967.
- De Faye E.* Origène: sa vie, son oeuvre, sa pensée. Vol. 3. P., 1928.
- De Faye E.* Clément d'Alexandrie. Étude sur les rapports du Christianisme et de la philosophie grecque au II-e siècle. P., 1906.
- Gasparro G.S.* Aspetti della controversia origeniana: le traduzioni latine del Peri Archon // Augustinianum XXVI. 1–2. 1986.
- Gasparro G.S.* Il problema delle citazioni del Peri Archon nella lettera a Mena di Giustiniano // Origeniana quarta, Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses. Innsbruck–Wien, 1987.
- Gruber J.* Kommentar zu Boethius De consolatione philosophiae. B.–N. Y., 1978.
- Hällström G.* Fides simpliciorum according to Origen of Alexandria. Helsinki, 1984.
- Hanson R.P.C.* Origen's doctrine of tradition. L., 1954.
- Harl M.* Structure et cohérence de Peri Archon // Origeniana prima: Premier colloque international des études origéniennes. Bari, 1975.
- Harnack A.* Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. 1. Freiburg, 1888.
- Huetius P.D.* Origeniana. PG 17, 633–1284.
- Ivanka E.* Plato Christianus: Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter. Johannes Verlag Einsiedeln, 1990.
- Jackson B.D.* Sources of Origen's doctrine of freedom // Doctrines of Human Nature, Sin and Salvation in the Early Church /Ed. by E.Ferguson etc. N. Y.–L., 1993.
- Karpp H.* Probleme altchristlicher Anthropologie. Gütersloh, 1950.
- Kassomenakis J.* Zeit und Geschichte bei Origenes. München, 1967.
- Kettler F.* Die Ewigkeit der geistigen Schöpfung nach Origenes // Reformation und Humanismus. Festgabe für R.Stupperich. Witten, 1969.
- Kettler F.* Der ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes. B., 1966.
- Kettler F.* Neue Beobachtungen zur Apokatastasislehre des Origenes // Origeniana secunda: Seconde colloque international des études origéniennes. Quaderni di «Vetera Christianorum». 15. 1980.

*Koch H.* Origenes // Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft (PR). Hb. 35. 1933.

*Koch H.* Paideusis und Pronoia: Studien über Origenes und sein Verhältniss zum Platonismus. B.–Leipzig, 1932.

*Kretzenbacher L.* Versöhnung im Jenseits. Zur Widerspiegelung des Apokatastasis-Denkens in Glaube, Hochdichtung und Legende. München, 1971.

*Lampe G.W.H.* A Patristic Greek Lexicon. Oxf., 1991.

*Lies L.* Origenes' «Peri Archon»: eine undogmatische Dogmatik. Darmstadt, 1992.

*Löwe R.* Kosmos und Aion. Ein Beitrag zur heilgeschichtlichen Dialektik des urchristlichen Weltverständnisses. Gütersloh, 1935.

*Marti H.* Übersetzer der Augustin-Zeit. München, 1974.

*Molland E.* The conception of the Gospel in the Alexandrian theology. Oslo, 1938.

*Müller G.* Origenes und Apokatastasis // Theologische Zeitschrift (TZ). 14. 1958.

*Murphy F.X.* Rufinus of Aquileia. His life and works. Washington, 1945.

*Nautin P.* Origène: sa vie et son oeuvre. P., 1977.

*Nemeshegyi P.* La paternité de Dieu chez Origène. P., 1960.

*Norris R.A.* God and World in Early Christian Theology. L., 1966.

*Quasten J.* Patrology. Vol. 2. Utrecht–Brussel, 1953.

*Rist J.M.* The Greek and Latin texts of the discussion on free will in De Principiis, book III // Origeniana prima: Premier colloque international des études origèniennes. Bari, 1975.

*Rius-Camps J.* La hipótesis origeniana sobre el fin último (peri telous). Intento de valoración // Arche e telos: l'antropologia di'Origene e di Gregorio di Nissa. Milano, 1981.

*Rius-Camps J.* Los diversos estratos redaccionales del Peri Archon de Orígenes. // Recherches Augustiniennes. 22. 1987.

*Sasse H.* Αἰών // Theological Dictionary of the New Testament /Ed. G.Kittel. Transl. G.W.Bromiley. Vol. 1. Michigan, 1983.

*Scott A.* Origen and the life of the stars. A history of an idea. Oxf., 1991.

*Schockenhoff E.* Zum Fest der Freiheit. Theologie des christlichen Handelns bei Origenes. Mainz, 1990.

*Sorabji R.* Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages. Ithaca–N. Y., 1986.

*Steidle B.* Neue Untersuchungen zu Origenes' Peri Archôn // Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. 40. 1941.

*Studer B.* Zur Frage der dogmatischen Terminologie in der lateinischen Übersetzung von Origenes' De Principiis. // Epéktasis: Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou. P., 1972.

*Tzamalikos P.* *Òhe concept of time in Origen.* Bern etc., 1991.

*Vogt H.J.* *Wie Origenes in seinem Matthäus-Kommentar Fragen offen lässt // Origeniana secunda: Seconde colloque international des études origèniennes. Quaderni di «Vetera Christianorum».* 15. 1980.

*Völker W.* *Das Volkomentheitsideal des Origenes.* Tübingen, 1931.

*Winkelmann F.* *Einige Bemerkungen zu den Aussagen des Rufinus von Aquileia und des Hieronymus über ihre Übersetzungstheorie und – methode // Kyriakon: Festschrift Quasten. Vol. 2. Münster, 1970.*

## Примечания

- <sup>1</sup> Например: *Bardenhewer O. Geschichte der altchristlichen Literatur.* Freiburg im Breisgau, 1903. Bd. 2. S. 153; *Bardy G. Origène // Dictionnaire de théologie catholique (DThC).* P., 1932. T. 11(2), col. 1530–31; *Quasten J. Patrology.* Utrecht, 1953. Vol. 2. P. 89–90; *Altaner B. Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter.* Freiburg, 1958. S. 184; *Koch H. Origenes // PR.* 35 Нб. 1933. Col. 1056. В русскоязычной справочной и научной литературе можно указать на таких авторов, как В.В.Болотов (Лекции по истории древней церкви. М., 1994. Т. 2. С. 346–347), Л.П. Карсавин (Святые отцы и учителя церкви. М., 1994. С. 67, 69) и Г.Г.Майоров (Формирование средневековой философии. М., 1979. С. 96–97).
- <sup>2</sup> Цит. по изд.: *Болотов В.В. Лекции по истории древней церкви.* Т. 2. Приложение. С. II–III.
- <sup>3</sup> Ср.: *Eus. Hist. Eccl.* 6, 19, 12, где приводится отрывок из письма Оригена, в котором он мотивирует свои занятия философскими и еретическими учениями тем, что ему приходилось общаться с различными философами и ересиархами. Ср. также: *Eus. Hist. Eccl.* 6, 18, 4.
- <sup>4</sup> *Eus. Hist. Eccl.* 6, 18, 2-3.
- <sup>5</sup> *Greg. Thaum. Pan. Or.* 13, 151–153.
- <sup>6</sup> *Eus. Hist. Eccl.* 6, 19, 5–10.
- <sup>7</sup> *Eus. Hist. Eccl.* 6, 19, 8. Цит. в переводе Московской Патриархии по изд.: *Евсевий Памфил. Церковная история.* М., 1993. С. 216.
- <sup>8</sup> Например: *Just. Mart. 1 Apol.* 46, 3. Ср.: *Daniélou J. Origène.* P., 1948. P. 85–86.
- <sup>9</sup> Об отношении Оригена к философии см. книгу: *Crouzel H. Origène et philosophie.* P., 1962.
- <sup>10</sup> Ср.: *Crouzel H. Origène.* P., 1985. P. 223–236.
- <sup>11</sup> Например, доктрину метемпсихоза. Уже Памфил вынужден был опровергать это обвинение против Оригена (*Apol.* 10 PG 17, 608 sq.), которое затем стало достаточно расхожим (*Hier. Ep.* 124, 3–4; 7; 10; 14; *Apol. contra Ruf.* 1, 20; *Just. ASCO* III. P. 211, 10–23; *Phot. Bibl.* 8, 3b; 117, 92a).
- <sup>12</sup> При том, что в каждый отдельный момент существует только один мир. Ориген не проявлял ни малейшей склонности к тем концепциям множественности миров, которые предполагают одновременное существование множества космических структур в пространстве; его интересовал только хронологический аспект.
- <sup>13</sup> Например, согласно Нотэну, к 229 г. См.: *Nautin P. Origène: sa vie et son oeuvre.* P., 1977. P. 372.
- <sup>14</sup> Во-первых, очень важную роль в РА играет антигностическая полемика (см.: *Le Boulluec A. La place de la polémique antignostique dans le Peri Archôn // Origeniana prima: Premier colloque international des études*

origèniennes. Bari, 1975. P. 47–63), так что в этом плане трактат при-  
мыкает к традиции полемических антиеретических сочинений Ири-  
нея Лионского, Тертуллиана и Ипполита Римского. Во-вторых, и в этом  
трактате Ориген, как и в большинстве своих произведений, остается  
экзегетом, хотя здесь экзегеза встроена в контекст спекулятивного ис-  
следования философских и богословских проблем. Ориген был одним  
из первых авторов (наряду с Ипполитом Римским), ставшим писать  
специальные сочинения, посвященные систематической экзегезе от-  
дельных книг Библии.

- <sup>15</sup> Само название «О началах» встречается в платонической традиции.  
Алкиной обозначает ту часть своего «Введения в философию Плато-  
на», которая посвящена материи, идеям и Уму, как *περὶ τῶν ἀρχῶν λόγος*  
(Epit. 11, 3). Порфирий упоминает сочинение Лонгина под таким на-  
званием (*Vita Plot.* 14). Вспоминается, конечно, и позднейшее сочине-  
ние Дамаския «О первых началах». Ср. в этой связи: *Ivanka E. Plato*  
*Christianus: Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter.*  
Johannes Verlag Einsiedeln, 1990. S. 110–112.
- <sup>16</sup> Вроде «Доказательства апостольской проповеди» Ириней Лионского.
- <sup>17</sup> Ср.: *Daniélou J. Origène.* P. 201.
- <sup>18</sup> Они перечисляются им в предисловии к PA – Praef. 4–10.
- <sup>19</sup> Ср.: *Chadwick H. Early christian thought and the classical tradition.* Oxf.,  
1982. P. 72.
- <sup>20</sup> Знаменитая формулировка Анри Крузеля. Ср., например: *Origène.* P.  
216–223; *Traité des principes.* T. I. Introduction. P. 48.
- <sup>21</sup> Апологетическая тенденция в 20 веке возобладала во французской ка-  
толической науке, прежде всего у таких авторов, как Анри де Любак и  
Анри Крузель, тогда как в немецкоязычной науке еще сохранялся тра-  
диционный «антиоригенистский» подход к Оригену как систематику  
и слишком радикальному по меркам христианского платонизма пла-  
тонику, например, у Франца Кеттлера или фон Иванки. Хотя подобное  
деление на национальные школы в данном случае – не более, чем ус-  
ловность. Достаточно вспомнить, что одним из главных «антиориге-  
нистов» в 20 веке был Эжен де Фэй, автор трехтомного исследования  
*Origène: sa vie, son oeuvre, sa pensée* (P., 1923–1928), а у истоков «про-  
оригенистской» тенденции, в частности, стояла книга Вальтера Фёл-  
кера *Das Volkmentheitsideal des Origenes* (Tübingen, 1931).
- <sup>22</sup> О ней позволяет судить сопоставление перевода Руфина с планом трак-  
тата, воссоздаваемым на основе иеронимовского письма Авиту и за-  
меток Фотия в его «Библиотеке» (cod. 8).
- <sup>23</sup> См.: *Dorival G. Nouvelles remarques sur la forme du Traité des principes*  
*d' Origène // Recherches Augustiniennes.* 22. 1987. P. 67.



- <sup>24</sup> Фотий, к примеру, относит последнюю главу 3 книги по принятому ныне плану (РА 3, 6 – περί τέλους) к началу четвертой книги (Bibl. cod. 8, 4a).
- <sup>25</sup> Steidle B. Neue Untersuchungen zu Origenes' Peri Archôn // Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. 40. 1941. S. 236–243.
- <sup>26</sup> См.: Harl M. Structure et cohérence de Peri Archon // Origeniana prima. P. 11–32; Dorival G. Remarques sur la forme du Peri Archon // Origeniana prima. P. 33–45; Nouvelles remarques sur la forme du Traité des principes d' Origène // Recherches Augustiniennes. 22. 1987. P. 67–108.
- <sup>27</sup> См.: Rius-Camps J. Los diversos estratos redaccionales del Peri Archon de Origenes // Recherches Augustiniennes. 22. 1987. P. 5–64.
- <sup>28</sup> Ср.: Dorival G. Nouvelles remarques sur la forme du Traité des principes d' Origène // Recherches Augustiniennes. 22. 1987. P. 71–72.
- <sup>29</sup> См.: Murphy F.X. Rufinus of Aquileia. His life and works. Washington, 1945. P. 44–47.
- <sup>30</sup> Hier. Apol. contra Ruf. 1, 6; 2, 11; 2, 16; Socr. Hist. Eccl. 4, 25. См. также: Bardy G. Didyme l' Aveugle. P., 1910. P. 32–33.
- <sup>31</sup> Ср.: Marti H. Übersetzer der Augustin-Zeit. München, 1974. S. 79; Winkelmann F. Einige Bemerkungen zu den Aussagen des Rufinus von Aquileia und des Hieronymus über ihre Übersetzungstheorie und – methode // Kyriakon: Festschrift Quasten. Vol. 2. S. 535.
- <sup>32</sup> См. образец сделанного А.Жобер (A. Jaubert) сопоставления руфиновского перевода «Гомилий на книгу Иисуса Навина» с фрагментом греческого текста в издании Origène. Homélie sur Josué (SC 71). Introduction. P. 68–82.
- <sup>33</sup> Ср.: Traité des principes. Т. 4. P.17, n. 4a–6a; p.18, n.10–10a.
- <sup>34</sup> Например: Ρένας и μονάς (1, 1, 6); ἐνέργεια (1, 2, 12); ὕλη (2, 1, 4); κόσμος и ἰδέα (2, 3, 6); καταβολή (3, 5, 4) и др.
- <sup>35</sup> Ср.: Studer B. Zur Frage der dogmatischen Terminologie in der lateinischen Übersetzung von Origenes' De Principiis // Epéktasis: Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou. P., 1972. P. 406.
- <sup>36</sup> Ср.: Traité des principes. Т. 4. P. 18, n. 10c; P. 31, n. 58a.
- <sup>37</sup> Например: tribunalia, iudex, iudicium, sententia в РА 3, 1, 4, 87–91.
- <sup>38</sup> РА Praef. Ruf. 3, 45–48.
- <sup>39</sup> De adulteratione librorum Origenis – PG 17, 615–632.
- <sup>40</sup> Ср.: Murphy F.X. Rufinus of Aquileia. P.102 и Traité des principes. Т. I. Introduction. P. 25.
- <sup>41</sup> Ср.: Greg. Naz. Adv. Eun. 10.
- <sup>42</sup> Ср.: РА Praef. Ruf. II, 27–34: «Если же кажется, что он (Ориген. – А.С.) сказал нечто новое о разумных тварях (De creaturis vero rationabilibus... quid novi), то, поскольку не в этом [состоит] сущность веры (quia non in hoc est summa fidei), я ради познания и упражнения – ведь, быть

может, в таком духе нам и следует отвечать на некоторые ереси – не пропускал (*neque... praetermissi*) [такие места] ни в этих книгах, ни в предыдущих, кроме тех случаев, когда он пожелал и в этих последующих [книгах] повторить уже сказанное в предыдущих, а я счел уместным ради краткости (*brevitatis gratia*) кое-что из этого урезать (*resecare*)».

- <sup>43</sup> Болотов переводил это выражение «сообразно тому учению, какое мы часто у него встречали в других местах» (*Болотов В.В. Учение Оригена о Св. Троице. М., 1999. С. 150*). Но мне кажется более верным, вслед за Крузелем (*Traité des principes. Т. 2. Р. 9, п. 4*), видеть в *regula* обозначение того, что во многих местах РА называется *regula pietatis* или *regula fidei*, т.е. никак не собственного учения Оригена, а того, что он, по мнению Руфина, рассматривал как правило веры.
- <sup>44</sup> *Praef. Ruf. 3, 63–64*: «Мы не говорим [здесь] ничего от себя, но лишь возвращаем автору то, что было сказано им самим, пусть и в других местах».
- <sup>45</sup> *Apol. contra Ruf. 2, 13; 3, 39*.
- <sup>46</sup> Кроме того, Иероним утверждает, что Руфин использовал при переводе РА схолии Дидима Слепца к этому трактату (*Apol. contra Ruf. 1, 6; 2, 11*). По мнению некоторых исследователей, эти обвинения Иеронима уже невозможно ни подтвердить, ни опровергнуть (ср.: *Gasparro G.S. Aspetti della controversia origeniana: le traduzioni latine del Peri Archon – Augustinianum XXVI, 1–2. 1986. P. 197; Marti H. Übersetzer der Augustin-Zeit. S. 241*).
- <sup>47</sup> Ср.: *Ivanka E. Plato Cristianus. S. 103, Anm. 1* и *Traité des principes. Т. I. Introduction. P. 25*.
- <sup>48</sup> См. ниже: С. 70–71.
- <sup>49</sup> Например, антиоригенистские источники приписывают Оригену представление о повторном распятии Христа за демонов в будущем мире (*Hier. Ep. 124, 12; Just. АСО III. P. 213, 1–7*) или о том, что совершенное тело после воскресения должно быть шарообразным (*Just. АСО III. P. 204, 22; ср.: P. 213, 25–26 – 5 анафематизм Константинопольского собора 543 г.*), чему нет аналогий в версии Руфина.
- <sup>50</sup> *Koetschau P. (Hrsg.) Origenes Werke. Bd. 5. De Principiis. (GCS 22). Leipzig, 1913.*
- <sup>51</sup> *Görgemanns H., Karpp H. (Hrsg.) Origenes. Vier Bücher von den Prinzipien (Texte zur Forschung. Bd. 24) Darmstadt, 1976; Crouzel H., Simonetti M. (ed.) Origène. Traité des principes. Т. 1–5. SC 252, 253, 268, 269, 312. P., 1978–1984.*
- <sup>52</sup> О «систематическом» и «гипотетическом» оригеноведении см. книгу: *Berner U. Origenes. Darmstadt. 1981*, а также, например: *Schockenhoff E. Zum Fest der Freiheit. Theologie des christlichen Handelns bei Origenes. Mainz, 1990. S. 9–17.*

- <sup>53</sup> *Crouzel H. L'apocatastase chez Origène // Origeniana Quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses. Innsbruck–Wien, 1987. P. 284.*
- <sup>54</sup> См.: *Gasparro G.S. Il problema delle citazioni del Peri Archon nella lettera a Mena di Giustiniano // Origeniana Quarta. P. 54–76.*
- <sup>55</sup> Во всяком случае, по мнению Крузеля. Ср.: *Crouzel H. Origène. P. 232.*
- <sup>56</sup> Первую цифру упоминает Епифаний (Pan. 64, 63), а вторую – Иероним (Apol. contra Ruf. 2, 22), который в другом месте приводит список сочинений Оригена, содержащий почти 800 наименований (Ep. 33).
- <sup>57</sup> *Eus. Hist. Eccl. 6, 23, 3; 6, 36, 1.*
- <sup>58</sup> По мнению Болотова, до нас дошла приблизительно двадцатая часть наследия Оригена (Учение Оригена о Св. Троице. С. 136, прим. 1).
- <sup>59</sup> *Eus. Hist. Eccl. 6, 36, 1.*
- <sup>60</sup> Ср. их перечисление у Барденхевера: *Geschichte der altchristlichen Literatur. Bd. 2. S. 89–116.*
- <sup>61</sup> *Ibid. S. 108.*
- <sup>62</sup> Хронологию творчества Оригена см. в книге: *Nautin P. Origène: sa vie et son oeuvre. P. 372 sq.*
- <sup>63</sup> *Cadiou R. La jeunesse d' Origène: histoire de l'école d'Alexandrie au début du III-e siècle. P., 1935. P. 400–405.*
- <sup>64</sup> Указание на зависимость от античной философской традиции как основной мотив, побудивший Оригена к формулировке гипотезы множественности миров, стало общим местом в сочинениях многих исследователей Оригена, начиная еще с Гюз (17 в.). См.: *Huetius P.D. Origeniana, II, II, XII, IV (PG 17, 1053)*, а также, например: *Koch H. Paideusis und Pronoia. B., 1932. S. 92; Von Ivanka E. Plato Christianus. S. 115–116; Nautin P. Origène: sa vie et son oeuvre. P. 125.*
- <sup>65</sup> Ср.: PA 2, 3, 4.
- <sup>66</sup> Ср.: *Bardenhewer O. Geschichte der altchristlichen Literatur. Bd. 2. S. 154; Ivanka E. Plato Christianus. S. 101; Altaner B. Patrologie. S. 184; Quasten J. Patrology. Vol. 2. P. 90; Bardy G. DThC t. 11(2), col.1530.*
- <sup>67</sup> Наряду с допущением третьей категории («душевных»), для которой возможен выбор между гибелью и спасением. Ср.: *Clem. Alex. Eхс. Theod. 3, 56-57; Iren. Adv. Haer. 1, 1, 11.*
- <sup>68</sup> PA Praef. 5; 1, 3, 6; 1, 7, 2; 1, 8, 3; 2, 6, 5 и др. Ср., например: PE 29, 13; CC 4, 3; CM 10, 11–12.
- <sup>69</sup> Перевод А.Н.Егунова.
- <sup>70</sup> PA 2, 9, 6, 188–190; 3, 5, 4, 133–137.
- <sup>71</sup> PA 1, 6, 2; 2, 1, 1; 2, 1, 3; 3, 5, 4; 3, 6, 3; 3, 6, 8.
- <sup>72</sup> Ср.: *Altaner B. Patrologie. S. 184; Quasten J. Patrology. Vol. 2. P. 89.*
- <sup>73</sup> PA 1, 6, 2–4; 2, 3, 5; 3, 6, 6; ср. PA 3, 5, 8. Ср.: *Nemeshegyi P. La paternité de Dieu chez Origène. P., 1960. P. 218.*

- <sup>74</sup> РА 3, 1, 13, 19-21: «Бог заботится о душах не только на протяжении, к примеру, пятидесяти лет здешней жизни, но на протяжении неограниченного времени» (θεὸς γὰρ οἰκονομεῖ τὰς ψυχὰς οὐχ ὡς πρὸς τὴν φέρῃ εἰπεῖν πεντηκονταετίαν τῆς ἐνθάδε ζωῆς, ἀλλ᾽ ὡς πρὸς τὸν ἀπέραντον αἰῶνα). Ср.: *Daniélou J. Origène*. P. 279.
- <sup>75</sup> СМ 13, 1. Нотэн справедливо говорит об Оригене: «Его гипотеза предполагала лишь одно воплощение души в каждом мире» (Origène: sa vie et son oeuvre. P. 125: Son hypothèse ne comportait qu'une seule incarnation de l'âme dans chaque monde).
- <sup>76</sup> Этот оптимизм Оригена отчетливо выражен в РА 3, 6, 5 и СС 8, 72.
- <sup>77</sup> Ср.: *De Faye E. Origène: sa vie, son oeuvre, sa pensée*. P., 1928. Vol. 3. P. 110: «Ориген допускает, что после этого мира существует другой, по моральным основаниям. Миры – это школы. Грешник будет переходить из одной школы в другую, пока не исправится и не станет совершенным» (C'est pour des raisons morales qu'Origène veut qu'après ce monde il y en ait un autre. Les mondes sont des écoles. Le pécheur passera d'une école à l'autre jusqu'à ce qu'enfin il s'amende et devienne parfait; ср.: P. 221, 252, 261).
- <sup>78</sup> Ср.: *Koch H. Paideusis und Pronoia*. S. 36: «Хотя мир и должен прекратить свое существование, за ним последуют новые миры, являющиеся как бы школой душ, сколько именно – не знает никто, но однажды будет достигнуто восстановление всех вещей, и Бог будет все во всем» (Zwar soll die Welt vergehen, aber ihr folgen neue Welten nach, die wie eine schola animarum sind, wie viele weiss niemand, aber einst wird die Wiederherstellung aller Dinge erreicht werden, und Gott wird Alles in Allem).
- <sup>79</sup> Ср.: *Koch H. Paideusis und Pronoia*. S. 27, 92; см. также: *Sorabji R. Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*. Ithaca–N. Y., 1986. P. 195: «Ориген... по всей видимости, действительно склонялся к идее последовательного творения конечного числа похожих, но не идентичных миров» (Origen... certainly seems to have favoured the creation of a finite number of similar, though not identical, kosmoi in succession); ср.: P. 187.
- <sup>80</sup> Кох, который, как видно из прим. 78, помещает апокатастасис к концу цепочки эонов, вероятно, склоняется как раз к такому варианту, когда утверждает, что в оригеновской космологии «свободная воля уважается до такой степени, что развитие никогда не достигает определенного финала, но разумные существа всегда сохраняют возможность снова отпасть» (*Koch H. Paideusis und Pronoia*. S. 96: der freie Wille in solchem Grade respektiert ist, dass die Entwicklung nie einen definitiven Abschluss erreicht, sondern dass die Vernunftwesen immer die Möglichkeit bewahren, sich aufs neue abzuwenden).

- <sup>81</sup> *Molland E.* The conception of the Gospel in the Alexandrian theology. Oslo, 1938. P. 145: «Существует безграничное число веков и до, и после нас. На горизонте всей истории, когда все века пройдут, наступит время, которое будет уже не временем, но вечностью... Это – вечность, в которой происходит восстановление всех вещей (ἀποκατάστασις πάντων), в которой все вещи достигнут совершенства и Бог будет все во всем» (There is an infinite number of ages, behind and before us. On the horizon of all history, when all ages have passed away, there will be a time, which is no time, but eternity... This is eternity where the restitution of all things (ἀποκατάστασις πάντων) takes place, where all things have reached their perfect end, where God is all in all).
- <sup>82</sup> *Molland E.* The conception of the Gospel in the Alexandrian theology. P. 161: «Всегда будет существовать возможность нового падения. И в случае нового падения вся история мира начнется заново... Появится новый мир, нуждающийся в искуплении... Следовательно, существует возможность бесконечного ряда миров, который никогда не приведет к состоянию окончательного совершенства» (...there will always exist a possibility of a new fall. And, in the case of a new fall, the whole history of the world will begin again... there will be a new world in need of being redeemed... There is, consequently, a possibility of an infinite series of worlds which will never lead to a state of imperishable perfection).
- <sup>83</sup> В результате трудно понять, что именно имеет в виду Молланд, когда упоминает о множественности миров, обсуждая проблему повторного пришествия Христа в каждом из них (*Molland E.* The conception of the Gospel in the Alexandrian theology. P. 154–155). Сперва он спорит с Редепеннингом, полагавшим, что нынешний мир и является последним в цепочке миров и завершается апокатастасисом. В этой связи он справедливо замечает, что что «Ориген ожидает продолжительного развития и ряда следующих друг за другом миров» (*Ibid.* P. 154: Origen is looking forward to a long development, and to a series of successive worlds). Если под development имеется в виду постепенное подготовление разумных тварей к апокатастасису, successive worlds, о которых тут идет речь, очевидно равнозначны отдельным зонам, предшествующим восстановлению. А на стр. 155, говоря уже о Христе, Молланд задается вопросом: «Если после конца этого мира, должен быть новый мир, предполагающий новое падение и новое божественное домостроительство ради спасения духовных существ, не должен ли будет Христос снова пострадать?» (If there is to be a new world after the completion of this world, with a new fall and a new divine economy for the salvation of the spiritual beings, will it not be necessary for Christ to suffer again?). О чем тут идет речь – о будущем зоне, в котором задача спасе-

ния *еще* не осуществлена до конца, или об имеющем место уже после апокатастасиса и следующего за ним нового падения новом мире, состоящем из цепочки отдельных эонов, в котором задачу спасения надо осуществлять *заново*?

<sup>84</sup> *Molland E.* The conception of the Gospel in the Alexandrian theology. P. 161; ср.: *Koch H.* Paideusis und Pronoia. S. 96.

<sup>85</sup> Ср.: *Kassomenakis J.* Zeit und Geschichte bei Origenes. München, 1967. S. 304, где особенно подчеркивается, что Ориген «не утверждает, что духовные существа снова падут, но, поскольку они обладают свободной волей, может так случиться, что они снова падут» (sagt... nicht mit Gewissheit, dass die Geister wieder abfallen, sondern, da sie die Willensfreiheit besitzen, kann es sein, dass sie wieder abfallen).

<sup>86</sup> Ср.: *Karpp H.* Probleme altchristlicher Anthropologie. Gütersloh, 1950. S. 196; *De Faye E.* Origène: sa vie, son oeuvre, sa pensée. Vol. 3. P. 77; *Koch H.* Paideusis und Pronoia. S. 47. Между тем, это представление о предсуществовании как об абсолютно бестелесном состоянии далеко не самоочевидно, если учитывать широко распространенный в современном оригеноведении тезис об изначальной, хотя и не грубой, а скорее эфирной телесности разумных существ (например: *Crouzel H.* Origène et Plotin. P., 1991. P. 137, 140, 233–235, 408; Ср.: *Dupuis J.* L'esprit de l'homme: Etude sur l'anthropologie religieuse d'Origène. P.–Bruges, 1967. P. 33).

<sup>87</sup> Например: *Kassomenakis J.* Zeit und Geschichte bei Origenes. S. 187: «До этого мира были другие миры, а до них – другие, пока наше размышление не доходит до той эпохи, когда существовали только духовные существа» (Vor dieser Welt waren andere Welten und vor dieser andere, bis unsere Überlegung zu der Epoche gelangt, während der nur Geister waren).

<sup>88</sup> Ср.: *Hier.* Ep. 124, 10 и 14; *Just.* ACO III. P. 212, 15–19.

<sup>89</sup> *Karpp H.* Probleme altchristlicher Anthropologie. S. 200: Eine endgültige «Wiederherstellung» des Anfangszustandes erfolgt aber mit dem Ende einer Weltperiode nicht. Origenes lehrt nämlich, statt in der bestehende Welt eine mehrmalige Einkörperung anzunehmen, das Vergehen und Neuwerden der ganzen Welt. Nach dem Zeugnis des Hieronymus und des Justinian hat er jedenfalls geglaubt, dass sich nach einer Zwischenzeit wieder eine neue körperliche Welt bildet. Aber Gott selbst stellt zwischen verschiedenen Welten eine pädagogische Einheit her, indem er zum Beispiel das schlechteste Wesen in einer späteren Welt zum Teufel macht. Erst dieser Weltenkreislauf, so scheint Origenes gemeint zu haben, führt schliesslich zur völligen Einheit aller geistigen Geschöpfe in Gott und zu einem wirklichen Ende.

<sup>90</sup> Ср.: *Ibid.* S. 209.

- <sup>91</sup> В целом Карпп исходит из тезиса об изначальной бестелесности духовных существ в мире предсуществования (Ibid. S. 193), которая должна быть воспроизведена и при апокатастасисе (Ibid. S. 196, 199).
- <sup>92</sup> Карпп говорит об Оригене: «До него никто не осмеливался весь мировой процесс ввести в рамки учения о душе и подчинить последнее одной великой идее повторяющихся вплоть до окончательного искупления падений и восстановлений» (Ibid. S. 227: Niemand hat es vor ihm gewagt, in die Lehre von der Seele den ganzen Weltlauf einzuspannen und sie dem einen grossen Gedanken des wiederholten Falles und Wiederaufstieges bis zur endlichen Erlösung zu unterwerfen).
- <sup>93</sup> Ibid. S. 209–210: «Остается под вопросом, насколько серьезно он (Ориген. – А.С.) при этом воспринимал само понятие конца и было ли оно чем-то большим, чем христианским постулатом. Его представление о времени тяготеет к тому, чтобы допустить бесконечность в том, что касается не только конца, но и начала. Поэтому он учит о вечном творении» (Es erscheint fraglich, wie ernst er dabei den Begriff des «Endes» überhaupt genommen hat und ob dieser mehr war als ein christliches Postulat. Sein Zeitbegriff neigt dazu, unendlich zu sein, nicht nur was das Ende, sondern was den Anfang angeht. Daher lehrt er eine ewige Schöpfung). Ср. мнение Молланда, который, хотя и говорит о возможности нового падения после апокатастасиса, одновременно ставит под вопрос осуществимость самого апокатастасиса – *Molland E. The conception of the Gospel in the Alexandrian theology. P. 146: «Если этот конец будет когда-либо достигнут (ибо существуют некоторые основания, чтобы сомневаться в том, произойдет это или нет, и иногда Ориген задается таким вопросом), он будет достигнут не посредством неожиданного переворота, но благодаря продолжительному процессу развития... Вечность находится в конце безграничного ряда веков, если конец вообще будет» (If this end is ever to be attained (there are some reasons for doubting whether it will be realized or not, and sometimes Origen questions it), it will be reached, not through a sudden revolution, but through a long continuous process of development... Eternity is found at the end of an infinite series of ages, if there will ever be an end).*
- <sup>94</sup> Ср. в этой связи точку зрения Шокенхоффа (*Schockenhoff E. Zum Fest der Freiheit. S. 144–145*), который высказывается в пользу предварительных восстановлений до апокатастасиса и при этом видит залог их различия как раз в педагогической сущности космической истории.
- <sup>95</sup> Например: РА 2, 9, 8; 2, 10, 8; СМ 13, 1; СС 3, 65; 8, 51–52; НЖ 18, 1 и др. См. ниже: С. 136–138.
- <sup>96</sup> Ср.: *Kassomenakis J. Zeit und Geschichte bei Origenes. S. 285, 288.*

<sup>97</sup> *Kettler F.* Der ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes. В., 1966. S. 1: natürlich braucht die Darstellung eines Systems nicht unbedingt systematisch zu sein.

<sup>98</sup> *Болотов В.В.* Учение Оригена о Св. Троице. С. 177–178.

<sup>99</sup> Ср. следующее высказывание Кеттлера, где он, как кажется, апеллирует уже просто к «здравому смыслу»: «Без этого стремления к решениям или «учениям», без перспективы действительно находить такие или, соответственно, получать их в дар свыше (хотя, естественно, не по всем вопросам, до тех пор пока мы еще на земле) исследование было бы для Оригена, как и для всякого другого настоящего исследователя, весьма бессмысленным и непривлекательным занятием» (*Kettler F.* Der ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes. S. 42: Ohne dieses Ringen um Lösungen oder «Lehren» und die Aussicht, solche auch wirklich zu finden können bzw. mit ihnen beschenkt zu werden (wenn auch natürlich nicht für alle Fragen, solange wir noch auf Erden sind), wäre das Forschen für Origenes, wie für jeden anderen wirklichen Forscher ein ziemlich sinnloses und reizloses Unternehmen).

<sup>100</sup> Например: *Traité des principes*. Т. I. Introduction. P. 52: «Мы полагаем, что слово «система» должно быть целиком устранено, когда речь идет о РА и Оригене» (...nous pensons que le mot «système» doit être complètement éliminé quand il s'agit du Peri Archon et d'Origène). «Систему» Крузель определяет как «доктринальное построение, строго вытекающее из принципов или постулатов при помощи умозаключений» (*Ibid.* p.51: une construction doctrinale découlant rigoureusement de principes ou postulats par le moyen du raisonnement).

<sup>101</sup> Следующая цитата, в которой Крузель критически характеризует восприятие Оригена антиоригенистами 4–6 веков, суммирует в себе все указанные особенности его собственного представления об оригеновском «богословии в поиске»: «Их монолитное представление об ортодоксии... делало их невосприимчивыми к этому «упражняющемуся» богословию или богословию в поиске, которое пускает в ход гипотезы, обсуждает многочисленные решения, часто не делая вывода, излагает различные и даже противоположные мнения, представляя их со всей силой и полнотой, хотя они и не становятся из-за этого предметом твердого убеждения. Из этого богословия в поиске они сделали догматическое богословие, понимая догматически то, что было сказано гипотетически, и рискуя тем самым впасть в неразрешимые противоречия, например, пытаясь примирить окончательный апокатастасис с гипотезой, согласно которой достигшие блаженства могут снова пасть, поскольку им дана свобода воли» (*Crouzel H.* L'apocatastase chez



Origène // Origeniana Quarta. P. 283: Leur notion monolithique de l'orthodoxie... les rendait imperméables à cette théologie «en exercice», gymnastikē, c'est-à-dire en recherche, qui lance des hypothèses, discute entre plusieurs solutions, souvent sans conclure, expose des opinions diverses et même parfois opposées, en les présentant avec toute leur force et leur prégnance, sans qu'elles soient pour cela l'objet d'une conviction ferme. De cette théologie «gymnastique», pour ainsi dire, ils font une théologie dogmatique, entendant dogmatikōs ce qui est écrit gymnastikōs, au risque de tomber dans des apories insolubles, comme de vouloir concilier l'idée d'une apocatastase en principe définitive avec l'hypothèse que, parce qu'ils sont donés de libre arbitre les bienheureux pourrait encore tomber). Особенно показательно тут, что, с точки зрения Крузеля, неразрешимые противоречия, обнаруживаемые в мысли Оригена, есть не ее собственное изначальное достояние, а лишь результат применения к ней неадекватного подхода – трактовки ее на догматический лад, проявляющейся уже в самом стремлении как-то примирить выглядящие противоречивыми идеи в рамках единой логики.

<sup>102</sup> Ср.: *Schockenhoff E.* Zum Fest der Freiheit. S. 99–100.

<sup>103</sup> Например, Гарнак, усматривая противоречие между неизбежностью всеобщего апокатастасиса и свободой духовных тварей, считал возможным утверждать, что, по Оригену, «свобода – никакая не свобода, но строгая необходимость саморазвития сотворенного духа лишь проявляется как свобода» (*Harnack A.* Lehrbuch der Dogmengeschichte. Freiburg, 1888. Bd. 1. S. 585: die Freiheit ist keine Freiheit, sondern die strenge Notwendigkeit des geschaffenen Geistes, sich zu entwickeln, erscheint nur als Freiheit). Ясно, однако, что сам Ориген нигде ничего подобного не говорит, а как раз настаивает на свободе как таковой, поэтому Гарнак тут же оговаривается: «Все же этого вывода сам Ориген не сделал» (*Doch diese Konsequenz hat Origenes selbst nicht gezogen*). В этом отношении Крузель совершенно прав, когда призывает «не опираться на систему, чтобы извлекать из нее якобы логические выводы, которых не делает сам Ориген» (*Traité des principes. T. I. Introduction. P. 52: ne pas s'appuyer sur le système pour tirer des conséquences soi-disant logiques qu' Origène ne tire pas*).

<sup>104</sup> *Kettler F.* Der ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes. S. 24, Anm.110: «У Оригена есть готовые решения для всех такого рода альтернатив... Их можно найти, руководствуясь логикой системы, даже тогда, когда на первый взгляд это может показаться бесперспективным» (*Origenes für alle derartigen Alternativen Lösungen bereit hat und... diese sich nach dem System auffinden lassen selbst dann, wenn das auf den ersten Blick als aussichtlos erscheinen mag*).

<sup>105</sup> См.: *Kettler F.* Op. cit. S. 43–44; Но примеры, приводимые Кеттлером, подтверждают скорее, что Оригену был присущ «метод умолчания», как это называл Хэнсон (*Hanson R.P.C. Origen's doctrine of tradition. L., 1954. P. 77: method of reserve*), т.е. что он проявлял осознанную сдержанность в открытом высказывании некоторых идей, к которым, по его мнению, простые верующие были еще не готовы. Это, однако, еще не значит, что, когда он все же высказывал какие-либо идеи как гипотезы в рамках той или иной альтернативы, гипотетический тон следует рассматривать только как уловку, за которой на самом-то деле скрывается совершенно категоричное убеждение. Вообще сама суть кеттлеровского тезиса делает немислимой всякую попытку верифицировать его, обратившись непосредственно к текстам Оригена, так как непонятно, что в них могло бы послужить доказательством в пользу этого тезиса, помимо откровенного заявления автора, что он лукавит. Но Ориген не стал бы делать такое заявление в любом случае — и если он не лукавил, что вполне естественно, и если он все же лукавил, так как в этом случае он должен был бы скрывать свое лукавство. Именно в силу последнего обстоятельства теория Кеттлера не может быть и фальсифицирована, т.е. нельзя представить себе таких данных в тексте, обнаружение которых могло бы ее опровергнуть.

<sup>106</sup> Ср. суждение Барденхевера: «Быть может, ни один другой автор не пользовался так часто, как он, оборотами ὄρα εἰ μή, τάχα, ἐπίστησον εἰ μή, μήποτε, εἰ δὲ χρὴ τολμῆσαι и подобными им» (*Geschichte der altchristlichen Literatur. Bd. 2. S. 72: Vielleicht hat kein anderer Autor so häufig wie er eines ὄρα εἰ μή, τάχα, ἐπίστησον εἰ μή, μήποτε, εἰ δὲ χρὴ τολμῆσαι und ähnlicher Wendungen sich bedient*).

<sup>107</sup> *Kettler F.* Der ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes. S. 44: nur ein geschicktes Manöver.

<sup>108</sup> Ср.: *Rius-Camps J.* La hipótesis origeniana sobre el fin último (peri telous) // Arche e telos: l'antropologia di'Origene e di Gregorio di Nissa. Milano, 1981. P. 91.

<sup>109</sup> Ср.: *Crouzel H.* Origène et Plotin. P. 311.

<sup>110</sup> Ibid. P. 236: «Оригену также приписывается мнение об эсхатологическом спасении демонов, но без достаточных оснований, так как у него есть тексты с противоположной направленностью» (l'opinion du salut final des démons est aussi attribuée à Origène, mais avec des raisons insuffisantes, car il a des textes dans les deux sens).

<sup>111</sup> Ср.: *Origène.* P. 220; *Traité des principes.* T. I. Introduction. P. 50, где дается такая характеристика философского метода Оригена: «Ему случается также ставить себя на место философа, придерживающегося такой теории, и приводить доводы в ее пользу, не разделяя ее» (Il lui

arrive aussi de se mettre à la place du philosophe qui tient telle théorie et d'en présenter les arguments, sans la tenir lui-même). Утверждение, согласно которому Ориген может излагать аргументацию в пользу какой-либо теории, которую не разделяет сам, само по себе верно, если относить его к тем случаям, когда это несогласие так или иначе выражено в тексте. Если же использовать этот тезис для допущения возможного несогласия Оригена с любой гипотезой, аргументацию которой он излагает, никак не проявляя собственного негативного отношения к ней, то это, на мой взгляд, может привести к крайне произвольным выводам.

<sup>112</sup> L'apocatastase chez Origène // *Origeniana Quarta*. P. 286: C'est pourquoi l'idée que les bienheureux pourraient encore pécher est une question que soulève le partisan d'une disparition complète des corps qu' Origène ne veut pas laisser tout à fait sans examen, mais elle ne représente pas sa pensée. En fait Origène croit à une apocatastase définitive, non à une série d'apocatastases provisoires et la pensée de mondes successifs... n'est elle aussi qu' une hypothèse.

<sup>113</sup> Ср.: *Harnack A. Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Bd. I. S. 560.

<sup>114</sup> Ср.: *Koch H. Origenes* // PR. 35 Нб., 1054 и *Berner U. Origenes*. S. 39. В результате получается как раз то, что Крузель не без иронии определяет как «представление об Оригене, который всю свою жизнь исповедовал Платона, думая, что исповедует Христа» (*Crouzel H. Origène et philosophie*. P. 5: la représentation d'un Origène, qui toute sa vie a prêché Platon en croyant prêcher Christ).

<sup>115</sup> Как писал уже В.Фёлькер: «Насколько мало следует отрицать в Оригене философа, настолько все же можно оспаривать, что этот рационально-диалектический момент имеет центральное значение для его внутреннего бытия» (*Völker W. Das Volkomentheitsideal des Origenes*. S. 14: So wenig der Philosoph in Origenes verleugnet werden soll, so kann man doch bestreiten, dass dies rational-dialektische Moment für sein inneres Sein von zentraler Bedeutung gewesen sei).

<sup>116</sup> Ср.: *Traité des principes*. T. I. Introduction. P. 46.

<sup>117</sup> *Harnack A. Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Bd. 1. S. 576, Anm.1.

<sup>118</sup> Некоторую аналогию такому пониманию гипотетического характера оригеновской мысли можно найти уже у Афанасия Великого (Ср.: *Traité des principes*. T. I. Introduction. P. 48). Последний, разбирая некоторые вопросы тринитарной догматики, так писал о «трудолюбивом Оригене» (τοῦ φιλοπόνου Ὀριγένους): «То, что он написал как бы исследуя и упражняясь, пусть никто не воспринимает как его собственное мнение, но как [мнение] тех, кто стремится к спору при исследовании. То же, что он высказывает определенно и без колебаний, это и есть мне-

ние этого трудолюбивого [мужа]. Итак, после того, что было сказано им как бы ради упражнения в споре с еретиками, он тотчас приводит свое собственное [суждение], говоря так» и т.п. (De descr. 27, 1–2: ἃ μὲν γὰρ ὡς ζητῶν καὶ γυμνάζων ἔγραψε, ταῦτα μὴ ὡς αὐτοῦ φρονούντος δεχέσθω τις, ἀλλὰ τῶν πρὸς ἔριν φιλονεικούντων ἐν τῷ ζητεῖν. <ἃ δ' > ἄδεῶς ὀρίζων ἀποφαίνεται, τοῦτο τοῦ φιλοπόνου τὸ φρόνημά ἐστι. μετὰ γοῦν τὰ ὡς ἐν γυμνασίᾳ λεγόμενα πρὸς τοὺς αἰρετικούς εὐθὺς αὐτὸς ἐπιφέρει τὰ ἴδια λέγων οὕτως κτλ.: следует цитата, касающаяся тринитарной проблематики). Здесь хорошо видно, как легко Афанасий совершает переход от простой констатации гипотетического характера некоторых обсуждаемых Оригеном теорий (ὡς ζητῶν καὶ γυμνάζων) к утверждению, что сам Ориген их не разделял (μὴ ὡς αὐτοῦ φρονούντος). Противопоставление τὰ ὡς ἐν γυμνασίᾳ λεγόμενα и τὰ ἴδια само по себе тоже означает, что все, что высказывается ὡς ἐν γυμνασίᾳ, по определению не является *собственным* мнением Оригена. (ср.: De descr. 25, 2, где схожее различие применяется к Феогносту). И только то, что он говорит ἄδεῶς ὀρίζων, и можно рассматривать как его собственное мнение (τοῦτο τοῦ φιλοπόνου τὸ φρόνημά ἐστι).

<sup>119</sup> Ср.: Scott A. Origen and the life of the stars. Oxf., 1991. P. 126: «Опасность, перед лицом которой всегда оказывались почитатели Оригена, заключается в том, что их усилия защитить его ортодоксальность могут привести их к тому, чтобы изображать Оригена совершенно незатронутым эллинистической спекуляцией и (вопреки очевидности) теологически укрощенным. Однако, это не менее ложно, чем подход, который не видит в нем ничего, кроме еще одного эллинистического платоника» (A danger that Origen's admirers have always faced is that their efforts to defend his orthodoxy may lead them to portray Origen as fundamentally untouched by Hellenistic speculation and (despite appearances) theologically tame. This, however, is just as false as the approach which sees him as nothing but another Hellenistic Platonist).

<sup>120</sup> Hypothèse favorite – например: Crouzel H. Origène et Plotin. P. 219, 267, 272, 295. Формулировки на с. 267 (hypothèse, mais favorite) и с. 295 (une hypothèse, mais une hypothèse favorite) особенно показательны, так как, на мой взгляд, из них становится видно, что сам по себе термин hypothèse, если не добавлять к нему позитивной оценочной характеристики (favorite), приобретает в словоупотреблении Крузеля негативную коннотацию.

<sup>121</sup> См.: С. 44.

<sup>122</sup> Crouzel H. L'apocatastase chez Origène // Origeniana Quarta. P. 290, n. 30: Origène dit cela à propos d'un autre problème, la métensomatose. См. подробнее ниже: С. 74–76.

- <sup>123</sup> *Ivanka E.* Plato Christianus. S. 145: ...wenn er sie (d.h. platonisch-gnostische Grundzüge) auch, in seinem exegetisch-theologischen Denken gewiss oft ignoriert und desavouiert, so hat er sie doch – und das ist für die Frage der Begegnung des Christentums mit dem Platonismus hier das Wesentliche – nicht denkerisch überwunden.
- <sup>124</sup> Ср., например: *Traité des principes*. Т. 2. Р. 134, n. 20. Прямое отрицание возможности нового падения, вытекающее из окончательного единения с благом, можно найти в латинском переводе «Комментария на Послание к римлянам» (CR 5, 10).
- <sup>125</sup> *Crouzel H.* L'apocatastase chez Origène // *Origeniana Quarta*. Р. 285: «...мысль о многочисленных мирах, – если только не сводить ее к представлению об умопостигаемом мире идей и причин в Логосе, мире предсуществующих умов, актуальном мире и мире блаженства, – также не более, чем гипотеза» (la pensée de mondes successifs – à moins qu'on ne la réduise à ne signifier que le monde intelligible des idées et raisons dans le Verbe, le monde des intelligences préexistantes, le monde actuel, le monde de la béatitude – n'est elle aussi qu'une hypothèse). Ср.: *Crouzel H.* Origène. Р. 268.
- <sup>126</sup> Ср.: *Crouzel H.* Origène et Plotin. Р. 504.
- <sup>127</sup> С. 36.
- <sup>128</sup> Praef. 3, 44–57. Ср.: Praef. 2, 31–33. Из дальнейших параграфов предисловия (Praef. 4–10) можно узнать, в чем конкретно состоят, с одной стороны, необходимые положения, с другой – коррелирующие с ними спорные вопросы.
- <sup>129</sup> См. прим. 118.
- <sup>130</sup> Эти типичные проявления оригеновского гипотетизма в целом не могут быть отнесены на счет возможных руфиновских интерполяций. С этим соглашается и Кеттлер (*Kettler F.* Der ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes. S. 13), сам приведший в пользу этого два серьезных аргумента: во-первых, о гипотетической установке еще до того, как появился перевод Руфина, упоминал Афанасий Великий (см. прим. 118); во-вторых, один пример оригеновского гипотетизма приводит антиоригенистски настроенный Иероним (Ер. 124, 4). Но наиболее очевидный аргумент в пользу аутентичности оригеновского гипотетизма в РА заключается в том, что тот же самый исследовательский метод используется Оригеном и в экзегетических сочинениях, где он зачастую исходит из тех же методологических установок и использует те же самые формальные приемы, что и в РА, но только применяет их в контексте истолкования Священного Писания, а не спекулятивного рассмотрения философских и богословских проблем. Ср., например, различие «учения» и «упражнения» в СМ 13, 18, 3 (εἴτε

ὡς δόγμα<τος> εἶτε ὡς γυμνασίου ἕνεκεν), призыв к читателю самому судить о предложенных вариантах истолкования в СМ 15, 17, 7 (καὶ αὐτὸς κρινεῖς), рассуждение о гипотетическом статусе конкретных вариантов толкования евангельского текста в СМ 14, 12–13. Подробнее см.: *Vogt H.J. Wie Origenes in seinem Matthäus-Kommentar Fragen offen lässt // Origeniana secunda. Seconde colloque international des études origèniennes. Quaderni di «Vetera Christianorum». 15. 1980. S. 191–198* – статья особенно интересная в том плане, что ее автору на конкретных примерах удается продемонстрировать совершенную независимость гипотетической установки Оригена от каких бы то ни было опасений относительно неортодоксальности высказываемых им гипотез.

<sup>131</sup> Хотя, естественно, общее понятие «учения» в числе прочего может применяться и к церковному преданию или κήρυγμα. См.: *Kettler F. Der ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes. S. 17, 33, 40.* С мнением Кеттлера в целом согласен и Крузель (*Traité des principes. T. 2. P. 105, n. 1*).

<sup>132</sup> Но надо помнить, что речь идет о весьма свободном переводе и, к примеру, выражение *in dogmatum veritate* из РА 4, 1, 7, 225 не имеет никакого равноценного коррелята в сохранившемся в данном случае греческом тексте; с другой стороны, в РА 4, 1, 1, 15, латинская формулировка *Christianorum religionis et dogmatis* есть сравнительно точная передача греческого τῶν κατὰ χριστιανισμὸν σωτηρίων δογμάτων.

<sup>133</sup> См. также: РА 3, 3, 2, 73.77; 3, 3, 4, 140; 3, 5, 3, 68. Аналогичное по смыслу использование этого термина в РА 3, 1, 23, 973 не подтверждается греческим текстом.

<sup>134</sup> Обо всей этой дискуссии см. ниже: С. 63–64.

<sup>135</sup> Ср. также: РА 2, 8, 5, 232–233.

<sup>136</sup> Гипотетический характер теорий, высказываемых на страницах РА, формулируется Оригеном не только в непосредственном противопоставлении понятию *dogma*. В РА 2, 6, 7, 258–262 Ориген говорит по поводу своей доктрины о «душе Христа»: «Вот, что могло прийти нам в голову в настоящее время при обсуждении столь трудных предметов, то есть воплощения и божества Христа. Конечно, если кто-либо сможет придумать что-то лучшее и подтвердить свои слова более очевидными свидетельствами из Священного Писания, то пусть будет принято скорее такое [мнение], чем это [наше]» (*Haec interim nobis ad praesens de rebus tam difficilibus disputantibus, id est de incarnatione et de deitate Christi, occurrere potuerunt. Si quis sane melius aliquid potuerit invenire et evidentioribus de scripturis sanctis assertionibus confirmare quae dicit illa potius quam haec recipiantur*). Данное место может служить, пожалуй, наиболее отчетливым текстуальным подтверждением такой

важной составляющей гипотетического метода Оригена, как признание неокончателности достигаемого с его помощью познания. Ориген тут готов отказаться от собственной гипотезы, если будет предложена гипотеза получше (*melius aliquid*). Но это же место предполагает, что гипотеза, от которой он готов отказаться, если для этого будут основания, принадлежит именно ему и на данный момент (*ad praesens*) является единственным и наиболее убедительным вариантом рассуждения, который мог прийти ему в голову (*nobis... occurrere potuerunt*). И здесь, очевидно, гипотетизм не исключает того, что автор высказывает гипотезу именно от своего лица.

<sup>137</sup> См. ниже: С. 85–87.

<sup>138</sup> РА 3, 6, 9, 280–282: *Nactus nobis etiam corporeae naturae vel spiritualis corporis ratione discussa, arbitrio legentis relinquimus ex utroque quod melius iudicaverit eligendum*. Впрочем, Лотарь Лис оспаривает связь этой формулировки с альтернативой между бестелесностью и духовным телом (*Lies L. Origenes' «Peri Archon»: eine undogmatische Dogmatik. Darmstadt, 1992. S. 143, особенно – Anm.26*), видя здесь аллюзию на поднятый в РА 3, 6, 8, 237–239 вопрос о том, будут ли все духовные тела совершенно одинаковы. Но на стр.161 своей книги он странным образом буквально следует той самой интерпретации, которая оспаривалась им на с. 143.

<sup>139</sup> Впрочем, если соотнести с этим местом цитату, приводимую Иеронимом (Ер.124, 10), кажется весьма вероятным, что в греческом оригинале гипотеза окончательной бестелесности обсуждалась гораздо подробнее, а Руфин сократил ее изложение, поскольку она воспроизводила идеи уже рассмотренные в РА 2, 2, 1–2; 2, 3, 2–3 (ср.: *Traité des principes. T. 4. P. 133, n. 19*).

<sup>140</sup> Ср.: *De Faye E. Origène: sa vie, son oeuvre, sa pensée. Vol. 3. P. 93–94; Kettler F. Der ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes. S. 16*.

<sup>141</sup> Ср.: *Plato. Resp. IV 439b–441c; Diog. Laert. 3, 67*.

<sup>142</sup> Ср.: РА 3, 4, 1, 16: «некоторые обычно задаются такого рода вопросом» (*haberi a quibusdam quaestio solet huiuscemodi*); 3, 4, 2, 36–37: «то, что обычно доказывают некоторые» (*quod adstruere solent quidam*) – о первой гипотезе; 3, 4, 4, 172: «посмотрим, что обычно отвечают те, кто...» (*videamus, quid... responderi soleat ab his, qui etc.*); 3, 4, 4, 206: «так думают эти» (*ita intellegunt isti*) – о второй.

<sup>143</sup> РА 3, 4, 1, 24: *quidam Graecorum*; 3, 4, 1, 31–32: *quibusdam Graecorum philosophis*.

<sup>144</sup> РА 3, 4, 5, 255–258: *Et nos quidem, prout potuimus, ex singulorum personis quae dici possent disputationis modo de singulis dogmatibus in medium protulimus; qui autem legit, eligat ex his quae magis amplectenda sit ratio*.

- <sup>145</sup> Надо также упомянуть, что обращение к читателю в тексте РА связано не только с предоставлением ему выбора между несколькими конкретными гипотезами, но и с призывом к обсуждению какой-нибудь одной теории. Ср.: РА 2, 8, 4, 186–190; 2, 8, 5, 232–233. С другой стороны, формулировка альтернативных точек зрения тоже не всегда сопровождается апелляцией к читателю. Ср.: РА 2, 3, 6, 252–258.
- <sup>146</sup> Пример того, как Крузель воспринимает подобные конструкции именно в таком смысле, см. в: *Traité des principes*. Т. 4. Р. 266, п. 64.
- <sup>147</sup> Ср.: *Dorival G. Remarques sur la forme du Peri Archôn // Origeniana prima*. Р. 42. Такого рода расплывчатые ссылки вполне типичны уже для Аристотеля – например: *Met.* I 983b 28, 986b 10, 988a 31, 992b 29, 993a 6 и т.п.
- <sup>148</sup> Например: *Met.* I 991a 8, 993a 25; III 997b 25, 999b 25, 1002b 12 и т.д.
- <sup>149</sup> Ср., например: *Нахов И.М.* Книжеческая литература. М., 1981. С. 47. Об использовании ссылки на «некоторых» у Климента Александрийского см.: *De Faye E. Clément d'Alexandrie. Étude sur les rapports du Christianisme et de la philosophie grecque au II-e siècle*. Р., 1906. Р. 137.
- <sup>150</sup> *Dorival G. Origène et la résurrection de la chair // Origeniana Quarta*. Р. 295: De fait, dans le Peri Archon, Origène, qui s'en prend fréquemment aux hérétiques, ne donne aucun nom propre.
- <sup>151</sup> В этой связи стоит упомянуть суждение А.Ле Буллюэка, что Ориген тут «прибегает к своего рода амальгаме и смешивает различные мысли, приписывая их троице ересиархов «Маркион, Валентин, Василид»» (*Le Boulluec A. La place de la polémique antignostique dans le Peri Archôn // Origeniana prima*. Р. 55: pratique l'amalgame et confond des pensées différents dans le trio des hérésiarques Marcion, Valentin, Basilide).
- <sup>152</sup> Ср. также: *Hällström G. Fides simpliciorum according to Origen of Alexandria*. Helsing, 1984. Р. 18 (и примеры на Р. 54–56), где указывается, что посредством ссылки на τῖς или τινές Ориген часто вводит в текст точку зрения так называемых simpliciores, т.е. «более простых верующих», исповедующих постоянно критикуемые им взгляды на различные вопросы христианского учения (антропоморфизм в представлении о Боге, буквализм в истолковании Писания, хилиазм в эсхатологии и др.).
- <sup>153</sup> См. предположения Крузеля в: *Traité des principes*. Т. 4. Р. 85, п. 3; Р. 88, п. 8. К такому заключению склоняет также: РА 3, 4, 3, 164–167.
- <sup>154</sup> 3, 4, 4, 172–175: unum esse in nobis motum et unam vitam unius eiusdemque animae, cuius sive salus sive perditio secundum actus suos ipsi proprie adscribantur.
- <sup>155</sup> Ср., например: РА 3, 1, 4, 55: Εἰ δέ τις... λέγοι («Если же кто... говорит»); 3, 1, 7, 166: καὶ φήσει τις («и кто-нибудь скажет...»); РА 3, 1, 20, 639: καὶ φασὶ τινες («и некоторые говорят»); CJ 2, 3, 19, 1: Ἐπεὶ εἰκὸς προσκόψειν τινὰς τοῖς εἰρημένοις... («Но поскольку некоторые, вероятно, будут недовольны сказанным...»).



- <sup>156</sup> Например: СМ 13, 17, 73-81: εἴποι δ' ἄν τις, οὐκ οὔδα πότερον ὑγιῶς ἢ ἐσφαλμένως λέγων ἢ ἄλλος δ'... («кто-нибудь, пожалуй, скажет, не знаю, справедливо или ошибочно... другой же...»); ср.: СМs р.125, 4–126, 10; Fr. СЕph. 9, 169–171.
- <sup>157</sup> На мой взгляд, так обстоит дело, например, в СЈ 19, 14, 87, где посредством τις вводится гипотеза самого Оригена, касающаяся возможности постепенного обращения грешников на протяжении будущих веков; ср. также, например, СМs р.125, 4–126, 10; СЈ 32, 2, 7, 2; НЈ 7, 1, 32.
- <sup>158</sup> 2, 29, 175, 1–3: Ἐκριβέστερόν τις ἀκούων τοῦ «ἀπεσταλμένος», ἐπειδὴ ὁ ἀπεσταλμένος ποθέν που ἀποστέλλεται, ζητήσει πόθεν ὁ Ἰωάννης ἀπεστάλη καὶ ποῦ.
- <sup>159</sup> Ἐπὶ πλεῖον δ' βασανίζων τὴν λέξιν, τάχα καὶ ἀποφαίνεται, ὅτι..
- <sup>160</sup> Ἐρεῖ γὰρ ὁ ἐνιστάμενος τῇ βαθυτέρᾳ ἐμφαινομένῃ ὑπονοίᾳ... См., впрочем: *Hällström G. Fides simpliciorum according to Origen of Alexandria*. P. 60, где в этом выражении усматривается намек на реального оппонента.
- <sup>161</sup> Ср.: СЈ 6, 59, 302, 10, где Ἐὰν <οὖν> τις ὑπονοῆ («Если кто-либо полагает...») вводит мнение, с которым автор при одних условиях склонен согласиться (302, 13: «возможно, сказанное имеет смысл» – τάχα ἔχει χῶραν τὸ λεγόμενον), а при других усматривает необходимость дальнейших доказательств (302, 15: «пусть покажут, каким образом...» – δεικνύτωσαν πῶς...); СЈ 10, 10, 43, 1: Εἰκὸς δ' οὐκ ἀλόγως ζητήσειν τινὰς... («Вероятно, некоторые не без основания спросят...»); ср., также, например, РА 3, 1, 17, 37–42; СЈ 1, 27, 187, 1–7.
- <sup>162</sup> Например: *Kettler F. Der ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes*. S. 16, Anm. 73 – о РА 2, 3, 3. Ср.: *De Faye E. Origène: sa vie, son oeuvre, sa pensée*. Vol. 3. P. 254 по поводу requiritur a nonnullis в РА 3, 6, 1.
- <sup>163</sup> Ср.: *Rist J.M. The Greek and Latin texts of the discussion on free will in De Principiis // Origeniana prima*. P. 105.
- <sup>164</sup> Неокончателный характер *обеих* теорий следует из следующей фразы, подытоживающей рассуждение Оригена в этой главе: «Впрочем, как на самом деле будет обстоять дело, знает один Бог, и те, кто являются Его друзьями чрез Христа и Святого Духа» (1, 6, 4, 185–187: Certius tamen qualiter se habitura sit res, scit solus deus, et si qui eius per Christum et spiritum sanctum amici sunt).
- <sup>165</sup> С этим можно сопоставить, например, то, как в РА 2, 9, 6, 177–180 вводится ответ Оригена на гностическое учение о природной предопределенности душ к гибели или спасению: «Мы же... дабы молчанием не подпитывать дерзость еретиков (ne haereticorum insolentiam reticendo nutriamus), [выскажем] то, что нам, по мере наших сил, может прийти на ум в ответ на их доводы, и ответим следующим образом».

- <sup>166</sup> *Kettler F.* Der ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes. S. 17–18: Das *proiecta* bzw. *et abiiciantur*... kann schon wegen des folgenden, davon abhängigen Finalsatzes (*ne = pro eo*) im Urtext keine Verwerfung ausgedrückt, sondern nur einen dem *quaesita* bzw. *discussionis gratia dicta* parallelen Sinn gehabt haben... hier keine Verwerfung ausgesprochen, sondern nur zwischen offener Frage und abgeschlossener Lehre unterschieden war.
- <sup>167</sup> *Traité des principes*. T. 4. P. 125, n. 29: «*Abiiciantur* в версии Памфила-Руфина позволяет понять *proiecta* у Иеронима вопреки значению, указанному Кеттлером» (*Le abiiciantur de Pamphile-Rufin permet de comprendre, contrairement au sens indiqué par Kettler le proiecta de Jérôme*).
- <sup>168</sup> 1, 8, 4, 173–175: *Quas nos non solum non suscipimus, sed et omnes has assertiones eorum contra fidem nostram venientes refutamur atque respuimus* (ср. 161: «Мы считаем, что этого никоим образом нельзя принять» – *Illā sane nos nequaquam recipienda censemus*; 176: «опровергнув и отбросив это превратное учение» – *confutato hoc perverso dogmate atque depulso*).
- <sup>169</sup> Ср.: СМ 13, 1–2; CJ 6, 10, 64–11, 66; СС 1, 13; 1, 20; 3, 75; 5, 29; 8, 30.
- <sup>170</sup> Praef. 7, 132–137: *Est praeterea et illud in ecclesiastica praedicatione, quod mundus iste factus sit et a certo tempore coeperit et sit pro ipsa sui corruptione solvendus. Quid tamen ante hunc mundum fuerit, aut quid post mundum erit, iam non pro manifesto multis innotuit. Non enim evidens de his in ecclesiastica praedicatione sermo profertur* (Кроме того, в церковном предании заключено и то, что этот мир сотворен, начался с определенного времени и должен быть разрушен по причине своей испорченности. Что же было до этого мира или будет после мира, большинству еще не стало совершенно очевидным. Ведь в церковном предании об этом не говорится ясным образом).
- <sup>171</sup> *Superst ut post haec requiramus, utrum ante hunc mundum, qui nunc est, mundus alius fuerit, et si fuit, utrum talis fuerit, qualis iste, qui nunc est, an paulo differentior vel inferior; aut omnino non fuerit mundus, sed tale aliquid fuerit, qualem intelligimus illum post omnia finem futurum, cum tradetur regnum deo et patri: qui nihilominus alterius mundi fuerit finis, illius scilicet, post quem hic mundus coepit, lapsus autem varius intellectualium naturarum provocaverit deum ad istam variam diversamque mundi conditionem. Sed et illud similiter requirendum puto, utrum post hunc mundum curatio aliqua et emendatio futura sit, asperior quidem et doloris plena ergo eos, qui verbo dei oboedire noluerunt, per eruditionem vero rationabilemque institutionem, per quam possent ad locupletiolem proficere veritatis intellectum hi, qui in praesenti iam vita in haec se studia dediderunt et mentibus purgatiores effecti, capaces iam hinc divinae sapientiae perrexerunt, et si post haec statim finis omnium consequetur; an pro*

correctione et emendatione eorum, qui talibus indigent, alius rursus mundus erit, vel similis huic, qui nunc est, vel hoc melior aut etiam multo deterior; et qualiscumque ille erit post hunc mundus, quamdiu erit, aut si omnino erit; et si erit aliquando cum nullus usquam sit mundus, aut si fuit aliquando cum mundus omnino non fuerit; aut si fuerunt plures vel erunt, aut si accidat aliquando, ut alter alteri aequalis et similis per omnia atque indiscretus videatur.

<sup>172</sup> 1 Кор. 15, 24–28 – место, которое постоянно используется Оригеном при формулировании гипотезы апокатастасиса. Ср. например: РА 1, 6, 1–2; СЖ 1, 16, 91; 6, 57, 295–296; 20, 7, 48; 32, 3, 29.

<sup>173</sup> См. аппарат в: *Traité des principes*. Т. 1. Р. 250.

<sup>174</sup> М. Симонетти в SC переводит эту фразу: *ou s'il y en eut ou s'il y en aura plusieurs à la fois* (*Traité des principes*. Т. 1. Р. 251). Это *à la fois*, подразумевающее одновременность многочисленных миров, есть совершенно произвольное добавление к тексту. Вряд ли Ориген обсуждал в этом месте что-то вроде эпикурейской множественности сосуществующих миров, так как вся излагаемая в этом параграфе проблематика касалась только возможности их хронологической последовательности, а в дальнейшем тексте трактата можно найти только одно упоминание одновременных миров: «Не следует, однако, думать, что многочисленные миры существуют одновременно» (РА 3, 5, 3, 84–86: *Non tamen putandum est plures simul mundos esse*).

<sup>175</sup> Крузель подчеркивает гипотетический характер высказываний Оригена в этом параграфе: «Ориген ставит вопрос о множественности следующих друг за другом миров в форме проблемы, и, значит, по крайней мере, согласно Руфину, не определяя своей позиции» (*Traité des principes*. Т. 2. Р. 142, н. 3: *Origène pose sous forme de problème, donc, du moins selon Rufin, sans prendre position, la question d'une multiplicité de mondes successifs*; ср.: Р. 149, н. 25). Разумеется, в РА 2, 3, 1 Ориген только ставит ряд вопросов и еще не высказывает собственной позиции. Но, во-первых, уже сама постановка этих вопросов всегда предполагает тот или иной вариант гипотезы множественности миров. Во-вторых, в последующих параграфах этой главы Ориген отвечает как раз на поставленные в РА 2, 3, 1 вопросы, благодаря чему его личная приверженность гипотезе множественности миров становится вполне очевидной.

<sup>176</sup> Ср.: *per intervalla* в РА 2, 2, 1, 21; *Hier.* Ep. 124, 10 (*post quaedam intervalla*); 14 (*per intervalla*), а также *Just.* АСО III, р. 212, 16–17: *ἐκ διαλειμμάτων*.

<sup>177</sup> Ср.: РА 2, 3, 3, 106–115. Де Фэй (*Origène: sa vie, son oeuvre, sa pensée*. Vol. 3. Р. 255) полагал, что такова и была точка зрения самого Оригена и что, таким образом, Руфин просто представил в качестве альтернатив две теории, которые для самого Оригена могли быть согласованы без всяких проблем. Ср.: *Daniélou J. Origène*. Р. 216.

<sup>178</sup> Videbitur enim esse necessarium ut, si exterminata fuerit natura corporea, secundo iterum reperanda sit et creanda; possibile enim videtur ut rationabiles naturae, a quibus numquam aufertur liberi facultas arbitrii, possint iterum aliquibus motibus subiacere, indulgente hoc ipsum deo, ne forte, si immobilem semper teneant statum, ignorent se dei gratia et non sua virtute in illo fine beatitudinis constitisse; quos motus sine dubio rursum varietas corporum et diversitas prosequetur, ex qua mundus semper adornatur, nec umquam poterit mundus nisi ex varietate ac diversitate constare; quod effici nullo genere potest extra materiam corporalem.

<sup>179</sup> См. выше с. 44.

<sup>180</sup> Кеттлер (*Kettler F. Der ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes. S. 16, Anm. 73*) говорит об этой фразе как о «предложении, нарушающем связность текста и совершенно очевидным образом восходящем к Руфину» (*dem ganz offensichtlich von Rufin stammenden, den Zusammenhang störenden Satz*). Но я хотел бы показать, что позиция Крузеля далеко не очевидна, даже если допустить подлинность этой фразы.

<sup>181</sup> Перевод Симонетти в SC таков: *Mais voyons les difficultés qui se présentent à ceux qui raisonnent ainsi*, т.е. «посмотрим на трудности, которые возникают *для тех*, кто рассуждает подобным образом» (*Traité des principes. T. 1. P. 259*).

<sup>182</sup> Ср., например: 1, 6, 4, 176–177: *nullo omnino genere intellectui meo occurrere potest, quomodo etc.* («мне никоим образом не может прийти на ум, как...»); 2, 6, 7, 258–262: *Haec interim nobis ad praesens de rebus tam difficilibus disputantibus... occurrere potuerunt* («Вот, что нам могло прийти на ум при рассуждении о столь трудных предметах»); 2, 9, 6, 177–178: *...quae pro virtutibus nostris occurrere nobis possunt ad ea, quae obtenderunt, hoc modo respondebimus* («[выскажем] то, что нам, по мере наших сил, может прийти на ум в ответ на их доводы, и ответим следующим образом»). Использование же глагола *occurrere* в значении «возражать» в руфиновском переводе вполне естественным образом связано с наличием одушевленного субъекта. Ср. PA 2, 8, 5, 204: *Sed fortassis occurrat nobis aliquis... et dicat* («Но, может быть, кто-нибудь возразит нам... и скажет»); 3, 1, 17, 735: *Si quis tamen occurrat nobis...* («Если кто все же возразит нам...»; перевод греч. *εἰ γούν τις... ζητοίη...*).

<sup>183</sup> PA Praef., 5; 1, 3, 6; 1, 7, 2; 1, 8, 3; 2, 6, 5 и др.

<sup>184</sup> За этим стоит постоянно повторяющийся в PA тезис о том, что тварные существа просто в силу своей сотворенности обладают лишь акцидентальной благостью, которая всегда может быть утрачена. Ср.: PA 1, 2, 10, 386–391; 1, 2, 13, 462–467; 1, 8, 3, 101–106; 2, 9, 2, 31–39; 4, 4, 8 (35), 315–320 и в целом 1, 5, 3–5.

- <sup>185</sup> PA 2, 1, 1–2: mundi varietas (16), mundi diversitas (24; 40); Ср. также: 2, 9, 3 и 5 в целом. То же представление стоит и за одной из альтернатив, формулируемых в 2, 3, 1, 9–11: «разнообразное падение разумных природ побудило Бога к творению этого разнообразного и многообразного мира» (*lapsus autem varius intellectualium naturarum provocaverit deum ad istam variam diversamque mundi conditionem*).
- <sup>186</sup> PA 2, 1, 4, 93–93: mundi diversitas sine corporibus subsistere non potest («разнообразие мира не может существовать без тел»); ср. 4, 4, 8 (35), 320–325.
- <sup>187</sup> PA 2, 3, 4, 143–145: *Iam vero qui indissimiles sibi mundos ac per omnia pares aliquando evenire confirmant, nescio quibus id possint adserere documentis*.
- <sup>188</sup> SVF 2, 629; Ср.: *De Faye E. Origène: sa vie, son oeuvre, sa pensée. Vol. 3. P. 104*, а также: *Traité des principes. T. 2. P. 147, n. 19*.
- <sup>189</sup> Это экиросис или «мировой пожар», в результате которого осуществляется смена миров (CC 4, 68; 5, 20), подверженность богов экиросису (CC 4, 68) и возможность незначительных различий между мирами (CC 5, 20).
- <sup>190</sup> PA 2, 3, 4, 155–158: *Non enim cursu aliquo in eosdem se circulos post multa saecula revolvente aguntur animae, ut hoc aut illud vel agant vel cupiant, sed quocumque proprii ingenii libertas intenderit, illo gestorum suorum dirigunt cursum*.
- <sup>191</sup> Ср.: *Traité des principes. T. 2. P. 147, n. 19*. Другими словами, под *cursus* здесь может подразумеваться *cursus stellarum* (ср.: PA, Praef., 5; H. Jes. Nav. (lat.), 5, 6; 7, 4; ср. также греч.: τῆ φορᾶ τῶν ἀστέρων в Phil. 23, 2, 8 и τῆς κινήσεως τῶν ἀστέρων в Phil. 23, 6, 9).
- <sup>192</sup> См. мою статью «Ориген и стоическая концепция вечного возвращения» (Вестн. древ. истории. 2001. № 2. С. 52–70), где я пытался показать, что как раз анализируя оригеновскую характеристику стоической и платонико-пифагорейской космологии в CC 4, 67–68; 5, 20–21 можно прийти к выводу, что астрологический детерминизм не является аутентичной чертой стоической концепции «вечного возвращения», а те тексты, которые приписывают его стоикам (напр. SVF 2, 625), отражают влияние платонико-пифагорейской позиции.
- <sup>193</sup> PA 2, 3, 4, 152–154: *quod non puto ratione aliqua posse firmari, si arbitrii libertate aguntur animae et vel profectus suos vel decessus pro voluntatis suae sustinent potestate*. Ср.: CC 4, 67, 6–7.
- <sup>194</sup> См.: CC 4, 67, 18–19. Это так называемый «моральный аргумент», ко времени Оригена ставший уже вполне стандартным. Практически в тех же выражениях полемизирует с детерминистскими теориями, например, Климент Александрийский (Strom. 1, 83, 5; 4, 153, 1–2). Такая

аргументация восходит еще к антистоической полемике Карнеада, оказавшей влияние на всю позднейшую традицию (см.: *Amand D. Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque. Louvain, 1945. P. 41, 62–63; об Оригене – P. 275–325*).

<sup>195</sup> Ita ergo mihi impossibile videtur eodem ordine eisdemque modis nascentium ac morientium atque agentium quid secundo mundum posse reparari; sed inmutationibus non minimis diversos posse mundos existere, ita ut pro manifestis quibusque causis melior status sit alterius mundi et pro aliis inferior et pro aliis medius quidam status. Qui autem vel numerus vel modus hic sit, ego me nescire fateor. Si qui autem posset ostendere, libentius discerem.

<sup>196</sup> Ср. толкование на Исх.: 15, 18 в Н. Ех. (lat.) 6, 13.

<sup>197</sup> Verumtamen multorum saeculorum finis esse dicitur hic mundus, qui et ipse saeculum dicitur. Docet autem sanctus apostolus quod Christus in eo saeculo, quod ante hoc fuit, non est passus, sed ne in illo quidem, quod ante ipsum fuit; et nescio si enumerare sufficiam, quanta fuerint anteriora saecula, in quibus passus non est. Ex quibus autem sermonibus Pauli ad occasionem huius intelligentiae venerim, proferam; ait enim: *Nunc vero semel in consummatione saeculorum ad refellendum peccatum per hostiam sui manifestatus est*. Semel enim ait eum hostiam effectum et in consummatione saeculorum ad refellendum peccatum esse manifestatum. Quod autem post hoc saeculum, quod ad consummationem aliorum saeculorum dicitur factum, erunt alia saecula supervenientia, manifeste ab ipso Paulo didicimus dicente: *Ut ostenderet in saeculis supervenientibus superabundantes divitias gratiae suae in bonitate super nos*. Non dixit: in saeculo superveniente neque: in duobus saeculis, sed in saeculis supervenientibus; unde arbitror multa saecula indicio sermonis istius declarari.

Si vero est aliquid saeculis maius, ita ut in creaturis quidem saecula intellegantur, in aliis vero, quae excedunt et supergrediuntur visibiles creaturas, quod erit forte in restitutione omnium, cum ad perfectum finem universa pervenient, id fortasse plus aliquid esse quam saeculum intellegendum est, in quo erit omnium consummatio. Movet me autem in hoc scripturae sanctae auctoritas, quae dicit: *In saeculum et adhuc*; adhuc enim quod dicit, plus aliquid sine dubio quam saeculum vult intellegi; et vide ne illud quod dicit salvator quia *volo ubi ego sum ut et isti ibi sint mecum et sicut ego et tu unum sumus, ut et isti in nobis unum sint* ostendere videatur plus aliquid quam est saeculum vel saecula, forte etiam plus quam est saecula saeculorum, id videlicet cum iam non in saeculo sunt omnia, sed omnia et in omnibus deus.

<sup>198</sup> Ср.: РА 2, 3, 6, 214–215: «То, что по-латыни мы называем миром, по-гречески называется κόσμος» (Quod latine mundum dicimus, graece κόσμος appellatur). Что касается перевода греч. αἰών как saeculum, то он очевиден просто из обращения к используемым в данном параграфе новозаветным стихам, где фигурирует это слово.

<sup>199</sup> Значение этих двух слов в Новом Завете можно определить следующим образом: κόσμος есть мир скорее в структурно-пространственном аспекте, но при этом сугубо космологическое значение этого слова зачастую отходит на второй план, и под «миром» начинает пониматься не столько сам физический космос, сколько люди, населяющие его, и вообще греховная человеческая жизнь; в результате, это слово зачастую получает негативную коннотацию; с другой стороны, αἰών в большей степени связан с временным аспектом существования мира и употребляется преимущественно в связи с учением о двух эонах, нынешнем и будущем. См., например: Löwe R. Kosmos und Aion. Gütersloh, 1935. S. 118–124; Bultmann R. Theologie des Neuen Testaments. Tübingen, 1954. S. 249–255, 361–363; Balz H., Schneider G. (Hrsg.). Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Stuttgart etc., 1980. Bd. 1. Col. 109; Sasse H. Αἰών // Theological Dictionary of the New Testament / Ed. G. Kittel. Michigan, 1983. Vol. 1. P. 202–204; Bauer W. A Greek-English lexicon of the New Testament and other early christian literature. Chicago–L., 1979: s.v. Αἰών, 3. У Оригена одно из возможных значений термина αἰών – это протяженность существования мира (Fr. C. Eph. 9, 168 sq) и, вследствие метонимического переноса, сам мир как космическая структура (Sel. Ps. PG 12, 1172D; ср. HJ 14, 17, 2–7 и CJ 10, 14, 83, 4, где, на мой взгляд, имплицитно предполагается пространственная семантика этого термина). Взаимозаменяемость терминов κόσμος и αἰών видна из того, что будущее состояние универсума, когда будет «новое небо и новая земля» (Ис. 66, 22), Ориген может назвать и «новым веком» (СМ 17, 33, 83: καινὸς αἰών), и «новым миром» (Fr. C. Eph. 12, 24: ἐν καινῷ κόσμῳ); а для обозначения конца этого мира он использует не только обычное новозаветное выражение «конец века» (συντέλεια τοῦ αἰῶνος), но и «конец мира» (συντέλεια τοῦ κόσμου) – например: СМ 13, 1, 63; HJ 12, 10, 9; Sel. Ez. 13, 784С.

<sup>200</sup> Этот принцип хорошо выражается словами из «Гомилий на Евангелие от Луки»: «обрати внимание на точность Писания» (HL 32, р.181, 14: πρόσχεε τῇ ἀκριβείᾳ τῆς γραφῆς; Ср.: Sel. Ex. PG 12, 285С; Fr. J 10, 19–20).

<sup>201</sup> Ср. несколько мест, взятых для примера только из «Гомилий на Иеремию» – HJ 1, 10, 1–17; 1, 16, 9–13; 4, 4, 41–44; 5, 4, 25–29; 9, 4, 33–36; 9, 4, 80–83; 10, 1, 29–31; 12, 13, 48–49; 14, 2, 11–15; 14, 16, 39–41; 16, 14, 5–7; 20, 4, 30–31; 20, 7, 31–32. В РА см.: 1, 1, 8; 1, 2, 9; 2, 4, 3; 2, 5, 3; 2, 7, 4; 2, 8, 2; 3, 1, 19; 3, 2, 1; 3, 2, 3; 4, 2, 6.

<sup>202</sup> Ориген. О началах. Самара, 1993. С. 105–106.

<sup>203</sup> Таков же в данном отношении и перевод Симонетти в *Traité des principes*: S'il y a quelque chose de plus grand que les siècles, de sorte qu'on puisse comprendre les siècles des créations, en ce qui concerne

d'autres êtres qui dépassent et transcendent les créatures visibles il faut entendre ce qui se passera peut-être dans la restauration de toutes choses, lorsque l'univers parviendra à sa fin parfaite, comme probablement *une réalité* supérieure au siècle, *dans laquelle* se produira la consommation de tout (Т. 1. Р. 263). Здесь *in quo* переведено как *dans laquelle*, то есть отнесено к *une réalité (aliquid)* в главном предложении.

<sup>204</sup> Sed solent nobis obicere dicentes: Si coepit mundus ex tempore, quid ante faciebat deus quam mundus inciperet? Otiosam enim et immobilem dicere naturam dei impium est simul et absurdum, vel putare quod bonitas aliquando bene non fecerit et omnipotentia aliquando non egerit potentatum. Наес nobis obicere solent dicentibus mundum hunc ex certo tempore coepisse et secundim scripturae fidem annos quoque aetatis ipsius numerantibus. Ad quas propositiones non arbitror aliquem haereticorum secundum rationem dogmatis sui posse facile respondere. Nos vero consequenter respondebimus observantes regulam pietatis et dicentes quoniam non tunc primum, cum visibilem istum mundum fecit deus, coepit operari, sed sicut post corruptionem huius erit alius mundus, ita et antequam hic esset, fuisse alios credimus. Quod utrumque divinae scripturae auctoritate firmabitur. Nam quod erit post hunc alius mundus, Esaias docet dicens: Erit caelum novum et terra nova, quae ego faciam permanere in conspectu meo, dicit dominus. Quod autem ante hunc mundum fuerint etiam alii, Ecclesiastes ostendit dicens: Quid est quod factum est? ipsum quod futurum est. Et quid est quod creatum est? hoc ipsum quod creandum est; et nihil est omnino recens sub sole. Si qui loqueretur et dicet: Ecce hoc novum est, iam fuit id in saeculis quae fuerunt ante nos. Quibus testimoniis utrumque probatur, quod et ante fuerint saecula et futura sint postmodum. Non tamen putandum est plures simul mundos esse, sed post hunc interim alium futurum; de quibus nunc non est necessarium per singula repetere, cum id iam in superioribus fecerimus.

<sup>205</sup> Ср. постановку вопроса в Tim. 27с: «мы приступаем к рассуждениям о Вселенной, намереваясь выяснить, возникла ли она и каким именно образом или пребывает невозникшей» (перевод С.С.Аверинцева).

<sup>206</sup> Например: Alc. Epit., 14, 3.

<sup>207</sup> Плутарх и Аттик согласно Procl. In Tim.1, 276, 30sq.; ср.: Eus. Praep. Ev. 15, 6, 7.

<sup>208</sup> См.: *Andresen C. Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum.* В., 1955. S. 277–285 (особенно S. 282); *Dillon J. The Middle Platonists.* Ithaca–N. Y., 1977. P. 253.

<sup>209</sup> См. греческий фрагмент, сохранившийся у Евсевия в: Praep. Ev. 7, 20, и PA 1, 3, 3; 2, 1, 4; CJ 1, 17, 103. Ср., например: Greg. Nyss. De hom. opif. 23–24; Bas.Caes. Hom. hex. 2, 2.



- <sup>210</sup> Adv. Herm.3; PL 1, 199.
- <sup>211</sup> De Gen. contra Man.1, 2, 3; PL 34, 174–175.
- <sup>212</sup> Ср.: *Alexandre M.* Le statut des questions concernant la matière dans le Peri Archôn // Origeniana prima. P. 67, n. 15.
- <sup>213</sup> PA 1, 2, 10, 307–328: Quemadmodum pater non potest esse quis, si filius non sit, neque dominus esse qui potest sine possessione vel servo, ita ne omnipotens quidem deus dici potest, si non sint in quos exerceat potentatum; et ideo ut omnipotens ostendatur deus, omnia subsistere necesse est. Nam si quis est qui velit vel saecula aliqua transisse vel spatia vel quodcumque illud nominare vult, cum nondum facta essent quae facta sunt, sine dubio hoc ostendet, quod in illis vel saeculis vel spatiis omnipotens non erat deus et postmodum omnipotens factus est, ex quo habere coepit in quos ageret potentatum: et per hoc videbitur profectum quendam accepisse et ex inferioribus ad meliora venisse, si quidem melius esse non dubitatur, esse eum omnipotentem quam non esse. Et quomodo non videtur absurdum, ut cum non haberet aliquid ex his deus, quae eum habere dignum erat, postmodum per profectum quendam in hoc venerit ut haberet? Quodsi numquam est quando non omnipotens fuerit, necessario subsistere oportet etiam ea, per quae omnipotens dicitur, et semper habuerit in quibus exercuerit potentatum, et quae fuerint ab ipso vel rege vel principe moderata; de quibus plenius in locis propriis, in quibus de creaturis eius disputandum fuerit, disseremus.
- <sup>214</sup> Во всяком случае, Ориген осознает аналогичную проблему при постановке вопроса о том, почему Бог-Отец не родил Сына еще раньше, в PA 1, 2, 9, 287–297.
- <sup>215</sup> См.: *Gruber J.* Kommentar zu Boethius de consolatione philosophiae. В.– N. Y., 1978. S. 410–411.
- <sup>216</sup> De civ. Dei, 12, 15: ...tempus autem quoniam mutabilitate transcurrit aeternitati immutabili non potest esse coaeternum. Ср.: *Карсавин Л.П.* Св. отцы и учителя Церкви. С. 67: «Дурная бесконечность сменяющих друг друга эпох не уравнивает их совокупности с Богом».
- <sup>217</sup> PA 1, 2, 11, 400–402: Sempiternum vel aeternum proprie dicitur quod neque initium ut sit habuit, neque cessare umquam potest esse quod est. Ср.: *Tert.* Adv. Herm. 4, 3 PL 1, 201A.
- <sup>218</sup> Например: *Plato.* Resp. VIII, 546a: «всему, что возникло, бывает конец» (перевод А.Н.Егунова; греч. γενομένῳ παντὶ φθорά ἐστίν). Ср.: *Arist.* De cael. I, 279b 20–21.
- <sup>219</sup> Крузель говорит об Оригене в *Traité des principes.* Т. 2. P. 52, n. 71: «Кажется, он еще не пришел к понятию вечности, которое ясным образом исключало бы последовательность» (Il ne semble pas être parvenu à une notion de l'éternité supprimant clairement la successivité); см. так-

же: Origène et Plotin. P. 337–338. Надо упомянуть, что греческий исследователь Дзамаликос в книге *The concept of time in Origen* постоянно утверждает, будто у Оригена уже присутствовало, условно говоря, августиновско-боэциевское понимание вечности. В задачи этой работы не входит подробно останавливаться на этом, на мой взгляд, ошибочном тезисе Дзамаликоса.

<sup>220</sup> Например: *Karpp H. Probleme altchristlicher Anthropologie*. S. 209–210. Ср. прим. 93 на с. 34, а также: *Карсавин Л.П.* Св. отцы и учителя Церкви. С. 67; *Майоров Г.Г.* Формирование средневековой философии. С. 96.

<sup>221</sup> Например: *Koch H. Paideusis und Pronoia*. S. 24; *De Faye E.* Origène: sa vie, son oeuvre, sa pensée. Vol. 3. P. 66–67; *Daniélou.* Origène. P. 253; *Прот. Г.Флоровский.* Противоречия оригенизма // Догмат и история. М., 1996. С. 296.

<sup>222</sup> См., например: *Origène et Plotin*. P. 138, где он ссылается в этой связи на РА 2, 9, 2, 31. Ср., впрочем, точку зрения Ричарда Норриса, который сомневается в том, следует ли понимать такое «начало» во временном смысле (*Norris R.A. God and World in Early Christian Theology*. L., 1965. P. 125).

<sup>223</sup> См., например: *Origène et Plotin*. P. 138, 224, 340 и др. Ср. также: *Nemeshegyi P.* La paternité de Dieu chez Origène. P. 113–124.

<sup>224</sup> *Tzamalikos P.* *The concept of time in Origen*. Bern etc., 1991. P. 10–11: «С нашей точки зрения, бесспорно аутентичные взгляды Оригена могут быть найдены в оригинальном греческом тексте... Точку зрения, высказанную по-латыни, следует рассматривать как абсолютно аутентичную только в том случае, если она может быть подтверждена также и греческим текстом... Наше мнение таково, что РА нельзя рассматривать как работу, которая позволяет интерпретировать мысль Оригена или делать о ней надежные выводы. Скорее это работа, которая нуждается в интерпретации в свете других текстов, сохранившихся по-гречески» (In our view, the unquestionably authentic views of Origen can be found in the original Greek text... An opinion in Latin should be regarded as absolutely authentic only once this can be corroborated by a Greek text as well... It is our view... that Princ. should not be regarded as the work which can interpret Origen's thought or provide safe conclusions about it. This is rather the work which needs to be interpreted in the light of other texts extant in Greek); ср. p. 399. ИмPLICITно такой подход основан на совершенно произвольном допущении, что любая из базовых идей РА, – а концепция вечности творения относится именно к таким идеям, т.к. о ней заходит речь в РА 1, 2, 10; 1, 4, 3–5 и 3, 5, 3, – должна была бы непременно найти отражение в других сочинениях Оригена (ср. в этой связи с. 22–24).

<sup>225</sup> *Tzamalikos P.* The concept of time in Origen. P. 99: All the writings extant in Greek clearly show that Origen did not need to address to this fake-question (ср.: P. 84–85).

<sup>226</sup> *Tzamalikos P.* The concept of time in Origen. P. 99: We think that these points of Princ. (in which the so-called «why not sooner?» argument seems to be implicitly handled) is but a catastrophic interpolation of Rufinus.

<sup>227</sup> Последнее указано у него как 2, 5, 2–3, но это, очевидно, опечатка, т.к. это место не имеет никакого отношения к идее вечности мира. Что касается РА 1, 1, 6, то остается только гадать, что заставило Дзамаликоса усомниться в аутентичности и этого параграфа, где о вечности мира ничего не говорится.

<sup>228</sup> *Apol. contra Ruf.* 1, 6; 2, 11; 2, 16.

<sup>229</sup> По свидетельству Иеронима, в своих комментариях Дидим старался показать, что взгляды Оригена обычно неправильно понимают, и, соответственно, реинтерпретировал в более ортодоксальном духе идеи, уже присутствовавшие в РА (*Apol. contra Ruf.* 2, 16).

<sup>230</sup> *Tzamalikos P.* The concept of time in Origen. P. 99–101: Rufinus was obviously apprehensive of that this theology could not answer a quaint question such as «what was God doing before creation?», or «why did he not create sooner?». Hence he tucked an entirely unnecessary, and none the less misleading, argumentation into the text of Princ.... he took the «why no sooner?» pseudo-question as a real problem; hence he deemed that he ought to defend his author on this ground and shield him from potential charge of heresy.

<sup>231</sup> На с. 99 своей книги сам же Дзамаликос упоминает о постановке вопроса «Почему не раньше?» еретиками. Стало быть, Руфин защищал Оригена от обвинений в ереси, приписывая последнему формулировку проблемы, которой не было у самого Оригена, но которая как раз встречалась у еретиков, причем таким образом, что латинский перевод РА создает впечатление, будто автор трактата разделяет сами предпосылки подобной постановки вопроса и вовсе не оспаривает ее как таковую.

<sup>232</sup> РА 1, 4, 3–5 отсутствует в четырех из основных рукописей РА (так называемая группа g по классификации Кётчау) и присутствует в трех других (так называемая группа a). Издания РА до Кётчау основывались только на первой группе, поэтому этого отрывка нельзя найти ни у Миня, ни, например, в русском переводе РА.

<sup>233</sup> *Hanc ergo beatam et ἀρχικήν, id est principatum omnium gerentem <δύναμιν> dicimus trinitatem. Hic est bonus deus et benignus omnium pater, simul et εὐεργετική δύναμις et δημιουργική, id est bene faciendi virtus et creandi ac providendi. Quas virtutes dei absurdum simul et impium est putare*

vel ad momentum aliquod aliquando fuisse otiosas. Inlicitum namque est vel leviter suspicare has virtutes, quibus principaliter sicut dignum est intellegitur deus, cessasse aliquando ab operibus sibi dignis et fuisse immobiles. Neque enim extrinsecus inpeditas eas esse putandum est, quae in deo sunt, imo quae deus sunt, neque rursus, cum nihil obsisteret, vel piguisse eas agere et operari quae se digna erant vel dissimulasse credendum est. Et ideo nullum prorsus momentum sentiri potest, quo non virtus illa benefica bene fecerit. Unde consequens est fuisse semper quibus bene faceret, conditionibus videlicet vel creaturis suis, et bene faciens ordine et merito in his sua beneficia virtute providentiae dispensaret. Et per hoc consequens videtur quod neque conditor neque beneficus neque providens deus aliquando non fuerit.

<sup>234</sup> Sed rursus in hoc humana intellegentia hebetatur atque constringitur, quomodo possit intellegi semper ex quo deus est fuisse etiam creaturas et sine initio, ut ita dixerim, substituisse eas, quae utique sine dubio creatae esse atque a deo factae credendae sunt. Cum ergo haec inter se humanarum cogitationum atque intellectuum pugna sit, rationibus utrobique validissimis occurrentibus ac repugnantibus et contemplantis sensum in partem suam quamque torquentibus, nobis pro exiguo ac brevissimo sensus nostri captu illud occurrit, quod sine omni pietatis periculo confitendum est: deum quidem patrem semper fuisse, semper habentem unigenitum filium, qui simul et sapientia secundum ea, quae supra exposuimus, appellatur. Haec ergo ipsa est sapientia, cui semper adgaudebat deus orbe perfecto, ut per hoc etiam semper laetari intellegatur deus. In hac igitur sapientia, quae semper erat cum patre, descropta semper inerat ac formata conditio, et numquam erat quando eorum, quae futura erant, praefiguratio apud sapientiam non erat.

<sup>235</sup> Et hoc modo fortassis pro nostra infirmitate pium aliquid de deo sentire videbimur, ut neque ingenitas et coaeternas deo creaturas dicamus, neque rursus cum nihil boni prius egerit deus, in id ut ageret esse conversum; cum verus sit ille sermo, qui scriptus est quia omnia in sapientia fecisti. Et si utique in sapientia omnia facta sunt, cum sapientia semper fuerit, secundum praefigurationem et praeformationem semper erant in sapientia ea, quae protinus etiam substantialiter facta sunt. Et hoc opinor Salomonem sentientem vel intellegentem dicere in Ecclesiaste: Erit caelum novum et terra nova, quae ego faciam permanere in conspectu meo, dicit dominus. Quod autem ante hunc mundum fuerint etiam alii, Ecclesiastes ostendit dicens: Quid est quod factum est? hoc ipsum quod futurum est. Et quid est quod creatum est? hoc ipsum quod creandum est; et nihil recens sub sole. Si quis quid loquetur et dicet: Ecce novum est hoc, iam fuit id in saeculis quae fuerunt ante nos. Si ergo singula, quae sub sole sunt, fuerunt iam in illis saeculis, quae fuerunt ante nos, cum nihil recens sit sub sole, sine dubio

omnia vel genera vel species fuerunt semper, et fortassis etiam per singula. Verum tamen omnimodo hoc est, quod ostenditur, quod non deus conditor aliquando esse coeperit, cum ante non fuerit.

<sup>236</sup> Sorabji R. Time, Creation and the Continuum. P. 186–187.

<sup>237</sup> PA 3, 5, 3, 72: «после гибели этого [мира] будет другой мир» (post corruptionem huius erit alius mundus); 74–75: «после этого [мира] будет другой мир» (erit post hunc alius mundus).

<sup>238</sup> Ep. 124, 9: Quod testimonium non solum fuisse, sed futuros mundos esse testatur: non quod simul et pariter omnes fiant, sed alius post alium.

<sup>239</sup> Traité des principes. T. 4. P. 106, n. 13: Des mondes futurs, au pluriel, c'est une interprétation de Jérôme. Origène, selon lui comme selon Rufin, parle de mondes passés au pluriel, mais d'un monde future, ce que corrobore la citation d'Isaïe. Cp.: Origène et Plotine. P. 340.

<sup>240</sup> PA 3, 5, 3, 83–86: ...et ante fuerint saecula et futura sint postmodum. Non tamen putandum est plures simul mundos esse, sed post hunc interim alium futurum.

<sup>241</sup> Traité des principes. T. 4. P. 107, n. 17.

<sup>242</sup> PA 2, 3, 6, 252–258: Sed utrum mundus iste... separatus ab hoc sit aliquis longaque divisus vel loco vel qualitate vel gloria, an gloria quidem et qualitate praecellat, intra huius tamen mundi circumscriptionem cohibeatur, quod et mihi magis verisimile videtur, incertum tamen est et, ut ego arbitror, humanis adhuc cogitationibus et mentibus inusitatum.

<sup>243</sup> Если бы под plures mundos в PA 3, 5, 3 имелись в виду те же два мира, что и в PA 2, 3, 6, то тезис о хронологической последовательности миров во второй части разбираемой фразы из PA 3, 5, 3 (sed post hunc interim alium futurum), не имел бы никакой связи с ее первой частью (Non tamen putandum est plures simul mundos esse). Ведь о двух мирах, обсуждаемых в PA 2, 3, 6, никак нельзя сказать, что один из них следует за другим. Нет также оснований думать, что число plures mundos в PA 3, 5, 3 должно быть ограничено всего двумя мирами.

<sup>244</sup> 70–73: non tunc primum, cum visibilem istum mundum fecit deus, coepit operari, sed sicut post corruptionem huius erit alius mundus, ita et antequam hic esset, fuisse alios credimus; 77–78: ante hunc mundum fuerint etiam alii; 83–84: et ante fuerint saecula et futura sint postmodum.

<sup>245</sup> ...de quibus nunc non est necessarium per singula repetere, cum id iam in superioribus fecerimus.

<sup>246</sup> Cp.: Dorival G. Nouvelles remarques sur la forme du Traité des principes d' Origène // Recherches Augustiniennes. 22. 1987. P. 73.

- <sup>247</sup> У Крузеля указывается РА 3, 1–3 – очевидная опечатка, так как в этих трех главах РА не содержится никакой дискуссии о множественности миров. Крузель мог иметь в виду только 2, 3, 1–5 в целом или же 2, 3, 1 в частности, где, как было показано выше, формулируются конкретные альтернативные возможности, связанные с этой гипотезой.
- <sup>248</sup> *Traité des principes*. Т. 4. Р. 106, n. 13: Selon Origène, il y a bien eu avant ce monde deux autres mondes: le monde intelligible des idées, raisons et mystères, contenu dans le Fils-Sagesse et créé par Dieu (P.Arch., 1, 4, 3-5); le mondes des intelligences préexistants, qui a commencé et qui a abouti à la chute à la suite de laquelle le Dieu a créé ce monde-ci; après ce dernier, il y aura le monde de la résurrection. Dans quelle mesure est valable l'interprétation de Jérôme qui semble ramener ce passage à l'hypothèse soulevée en P. Arch. 2, 3, 1, celle de multiples monde successifs, provoqués par de nouvelles chutes du libre arbitre? Mais ce n'était alors qu'une alternative dans une discussion.
- <sup>249</sup> *Traité des principes*. Т. 4. Р. 107, n. 18.
- <sup>250</sup> Изредка Ориген использует в ед.ч. термин *κόσμος νοητός*, который, согласно Крузелю, обозначает идеи в Логосе (*Crouzel H. Origène et Plotine*. Р. 462), а по мнению «систематиков» – разумные существа до падения (ср.: *De Faye E. Origène: sa vie, son oeuvre, sa pensée*. Vol. 3. Р. 67–69, особенно n. 3 на р. 69, а также р. 243; *Kettler F. Der ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes*. S. 51, Anm. 190).
- <sup>251</sup> В РА 2, 3, 4–5 Ориген говорит, что число «веков» ему неизвестно. Ср.: 2, 3, 4, 174–175: Qui autem vel numerus vel modus hic sit, ego me nescire fateor; 2, 3, 5, 181–182: nescio si enumerare sufficiam, quanta fuerint anteriora saecula.
- <sup>252</sup> Единственное противоречие, которое можно усмотреть между РА 3, 5, 3 и РА 2, 3, 1–5, заключается в том, что в РА 3, 5, 3 имплицитно предполагается *бесконечная* последовательность миров, а РА 2, 3, 5 предусматривает возможность апокатастасиса, т.е. *конца* этой последовательности. Но, во-первых, вопрос о том, является ли апокатастасис окончательным, остается для Оригена открытым (Ср.: СС 4, 69; 8, 72; СJ 10, 42, 292). Во-вторых, основной смысл РА 3, 5, 3 заключается вовсе не в том, чтобы утвердить существование бесконечной цепочки миров как таковой, а в том, чтобы обосновать отсутствие абсолютного временного *начала* у актуального творения, для чего и используется гипотеза множественности миров. Но это значит, что проблема вечности творения имеет смысл преимущественно в *протологическом* аспекте. Будет или нет последовательность миров иметь конец, с этой точки зрения не имеет значения, потому что даже прекращение смены эонов никоим образом не ставит под сомнение *эсхатологическую* вечность актуального творения.

- <sup>253</sup> Ср.: PA 1, 4, 3, 50–52: Quas virtutes dei absurdum simul et impium est putare vel ad momentum aliquod aliquando fuisse otiosas, – и PA 3, 5, 3, 61–60: Otiosam enim et immobilem dicere naturam dei impium est simul et absurdum.
- <sup>254</sup> Ср.: *Kettler F.* Die Ewigkeit der geistigen Schöpfung nach Origenes // *Reformation und Humanismus. Festgabe für R. Stupperich.* Witten, 1969. S. 289.
- <sup>255</sup> PA 1, 4, 5, 102–105: ...sine dubio omnia vel genera vel species fuerunt semper, et fortassis etiam per singula. Verum tamen omnimodo hoc est, quod ostenditur, quod non deus conditor aliquando esse coeperit, cum ante non fuerit.
- <sup>256</sup> АСО. Vol. 3. P. 210, 26–27: Πάντα τὰ γένη καὶ τὰ εἶδη ἀεὶ ἦν, ἄλλος δέ τις ἐρεῖ καὶ τὸ καθ' ἕν ἀριθμῶ· πλὴν ἐκατέρως δηλοῦται ὅτι οὐκ ἤρξατο ὁ θεὸς δημιουργεῖν ἀργήσας ποτέ.
- <sup>257</sup> Ср.: *Kettler F.* Op. cit. S. 291; *Traité des principes.* T. 2. P. 80–81, n. 12.
- <sup>258</sup> Ср.: С. 69–70. Существует альтернативное рукописное чтение ἀλλ' οὐδὴ τις ἐρεῖ, которое не принимается ни в издании Кётчау, ни в издании Крузеля-Симонетти. Если допустить это чтение, то получится, что Ориген резко отрицательно высказывается против вечности отдельных существ: «но никто не скажет, что [сущие были всегда] и по отдельности». Но, как справедливо указал Немешеги, это чтение плохо согласуется с латинским вариантом той же фразы у Руфина (*Nemeshegyi P.* La paternité de Dieu chez Origène. P. 122, n. 3).
- <sup>259</sup> *Traité des principes.* T. 2. P. 81, n. 12. Ср.: *Origène et Plotin.* P. 457–458.
- <sup>260</sup> Ср.: vel rationes vel species в PA 1, 2, 2, 58 и CJ 2, 13, 93, где τὰ γένη καὶ τὰ εἶδη – технический термин для обозначения идей, впрочем, вне прямого соотношения с Логосом (ср. τὰ εἶδη в СС 5, 22; CJ 1, 19, 115). Однако, в тех местах, где Ориген упоминает об архетипах творения в Логосе, он использует и другие термины (например, τύποι, λόγοι – CJ 1, 19, 113–115; θεωρήματα – CJ 1, 34, 244; 2, 18, 126; 5, 5, 1; οὐσίαι, ιδέαι – СС 6, 64), так что вариант τὰ γένη καὶ τὰ εἶδη нельзя назвать самым типичным.
- <sup>261</sup> Например, в PA 1, 4, 2, 41–42 говорится de omni rationabili natura, quae in tria genera speciesque distinguitur («обо всей разумной природе, которая разделена на три рода и вида»), и тут явно имеются в виду ангелы, люди и демоны. Ср. CJ 1, 31, 210 и 226: εἶδη λογικῶν; PA 4, 3, 11, 283: τῶν διαφόρων ἀληθινῶν ψυχῆς γενῶν.
- <sup>262</sup> Согласно Крузелю, если «роды и виды» указывают на общие идеи различных родов и видов сущего, то выражения τὸ καθ' ἕν ἀριθμῶ или per singula подразумевают идеи индивидуальных существ (*Crouzel H.* *Origène et Plotin.* P. 457–458). Кеттлер, как и Крузель, допускает, что «роды и

виды» – это провиденциальное творение в Логосе, но выражения τὸ καθ' ἑν ἀριθμῶ и per singula относит уже к актуально существующим разумным тварям (*Kettler F. Die Ewigkeit der geistigen Schöpfung nach Origenes. S. 291*). Корнели полагал, что обе альтернативы, упоминаемые в финале РА 1, 4, 5, могут иметь в виду разумных тварей, существующих из эона в эон (*Cornélis H. Les fondements cosmologiques de l'eschatologie d' Origène // Revue des sciences philosophiques et théologiques. 43. 1959. P. 44*).

<sup>263</sup> *De Faye E. Origène: sa vie, son oeuvre, sa pensée. Vol. 3. P. 66, n. 1.*

<sup>264</sup> *Ibid. P. 66–67: «Смягчение мысли, которое происходит между между началом и концом всего этого пассажа, не может на самом деле восходить к Оригену» (L' atténuation de sa pensée qui se produit entre le commencement et la fin de tout ce passage ne peut être de fait d'Origène).*

<sup>265</sup> *Rius-Camps J. Los diversos estratos redaccionales del Peri Archon de Orígenes // Recherches Augustiniennes. 22. 1987. P. 64.*

<sup>266</sup> См.: с. 13.

<sup>267</sup> Ср.: *Traité des principes. T. 2. P. 79*, где Крузель пишет по поводу РА 1, 4, 3–5: «мы имеем здесь дело с дополнением, возможно, добавленным Оригеном, чтобы разъяснить утверждаемое в 1, 2, 10 творение, совечное Богу, которое могло быть плохо понято и произвести скандал» (*nous avons donc là un appendice, peut-être ajouté par Origène pour expliquer cette création coéternelle à Dieu, affirmée en 1, 2, 10, qui aurait été mal comprise et aurait fait scandale*). Таким образом, Крузель допускает, что РА 1, 4, 3–5 относится к более поздней редакции текста, чем РА 1, 2, 10; проблема же, связанная с РА 3, 5, 3, для него отпадает, потому что его интерпретация данного текста не противоречит РА 1, 4, 3–5.

<sup>268</sup> Ср.: *Kettler F. Der ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes. S. 39: «Безусловно, следует считаться с ортодоксальными исправлениями и интерполяциями в тексте РА уже до Руфина» (man hat bestimmt schon vor Rufin mit orthodoxen Verbesserungen und Interpolationen des Textes von περὶ ἀρχῶν zu rechnen). Полемика Августина с оригенистами (*Contra Prisc. et Orig. – PL 42, 669–678; особ. 674*) показывает, что идеи, близкие тем, что были изложены в РА 1, 4, 4–5, обсуждались в оригенистских кругах в эпоху Руфина и Августина.*

<sup>269</sup> *Apol. contra Ruf. 2, 16: Et in ipsis Περὶ Ἀρχῶν quos tu interpretatus est libris, breves dictavit commentariolos quibus non ab Origene negaret scripta quae scripta sunt, sed nos, simplices homines, non posse intellegere quae dicuntur, et quo sensu in bonam partem accipi debeant persuadere conatur – hoc dumtaxat de Filio et Spiritu Sanctu («Он продиктовал небольшие комментарии и на сами книги «О началах», которые ты (т.е. Руфин. – А.С.) перевел.*



Там он не отрицал, что написанное [в них] написано Оригеном, но пытается показать, что это мы, простые люди, не можем понять то, что [в них] говорится, и каким образом это должно быть воспринято в лучшем смысле – во всяком случае, в том, что касается Сына и Святого Духа»); Hist. Eccl. 4, 25: ἐρμηνεύσαι δὲ καὶ τὰ ‘περὶ Ἀρχῶν’ Ὠριγένους, ὑπομνήματά τε ἐκδοὺς εἰς αὐτὰ, δι’ ὧν συνίστησιν ὡς εἴη ἄριστα γεγραμμένα, καὶ μάτην ἐρεσχελοῦσιν οἱ κακηγορεῖν τὸν ἄνδρα καὶ τὰ βιβλία διασύρειν σπουδάζοντες· μηδὲ γὰρ αὐτοὺς δύνασθαι, φησὶν, ἐλεῖν τὴν τοῦ ἀνδρὸς σύνεσιν («он истолковал «О началах» Оригена, издав комментарии на них, в которых доказывает, что [эти книги] написаны наилучшим образом, и напрасно злословят те, кто стремится поносить этого мужа и хулить его сочинения: «Ведь они просто неспособны, – говорит он, – постичь мудрость этого человека»»).

<sup>270</sup> В РА 2, 3, 2–3 в уста других вкладывается не гипотеза множественности миров как таковая, а гипотеза эсхатологической бестелесности, которая опосредованно связана лишь с одним из возможных вариантов гипотезы множественности миров. В РА 2, 3, 4 «некоторым» приписывается, опять же, не гипотеза множественности миров в целом, а только гипотеза полной идентичности космических циклов.

<sup>271</sup> Имеются в виду «те, кто хоть и отпали от состояния первоначального блаженства, все же отпали от него так, что могут быть исцелены» (РА 1, 6, 2, 84–86: *Hi vero qui de statu primae beatitudinis moti quidem sunt, non tamen inremediabiliter moti*).

<sup>272</sup> *Kettler F. Neue Beobachtungen zur Apokatastasislehre des Origenes // Origeniana secunda. P. 341: «Согласно этому месту руфиновского перевода РА, Ориген предполагает смену периодов полностью бестелесного существования и периодов телесного существования разумных существ» (Selbst nach dieser Stelle des Rufin-Textes von Peri Archon setzt Origenes also einen Wechsel zwischen Perioden völlig körperloser Existenz und Perioden körperlicher Existenz der «vernunftbegabten Wesen» voraus).*

<sup>273</sup> Этот вывод находит дополнительное подтверждение в РА 2, 3, 6, 304–323, где Ориген различает «невидимое» из 2 Кор. 4, 18 (*ea quae non videntur*) и невидимое как таковое (*invisibilia*). Первое является «невидимым» только в том смысле, что пока еще остается недоступным зрению, но со временем все же будет увидено. Второе является невидимым по природе. Оно-то и тождественно «тому, что греки называли ἄσῶματα, т.е. бестелесным» (2, 3, 6, 320: *quae Graeci ἄσῶματα, id est incorporea, appellarunt*). Ср. также: РА 3, 6, 4; 4, 3, 15 (27). Таким образом, интерпретация Кеттлера допустима только в том случае, если рассматривать это не раз проводимое в РА различие между двумя разновидностями «невидимого» в качестве руфиновской интерполяции

(ср.: *Kettler F.* Die Ewigkeit der geistigen Schöpfung nach Origenes // *Reformation und Humanismus.* S. 296. Anm.149). Но ср. такие греческие тексты, как Fr. J 13 и особенно CR (I.1–XII. 21) 52, 37–40.

<sup>274</sup> Т.е. к состоянию одухотворенной телесности.

<sup>275</sup> См.: *Traité des principes.* Т. 4. P. 53, n. 130с.

<sup>276</sup> *Jackson B.D.* Sources of Origen's doctrine of freedom // *Doctrines of Human Nature. Sin and Salvation in the Early Church* /Ed. by E.Ferguson etc. N. Y.-L., 1993. P. 3: Rational souls are distributed in each epoch of their life... according to their exercise of freedom in the previous epoch.

<sup>277</sup> *Harl M.* Structure et cohérence de Peri Archon // *Origeniana prima.* P. 28, n. 50. Тем не менее, существенное отличие данного контекста от других мест, где формулируется принцип соответствия начала и конца, порой все еще игнорируется (например: *Lies L.* Origenes' «Peri Archon»: eine undogmatische Dogmatik. S. 83).

<sup>278</sup> См.: с. 84–87.

<sup>279</sup> Эту цитату обычно соотносят с РА 3, 6, 3. Вероятно, Руфин опустил текст, соответствующий цитате Иеронима (ср.: *Traité des principes.* Т. 4. P. 133, n. 19), поскольку, по его собственному признанию в предисловии к 3 и 4 книге РА, он делал купюры там, где находил повторное обсуждение уже прежде рассматривавшихся тем.

<sup>280</sup> Ср. также: РА 2, 2, 1, 14–23.

<sup>281</sup> Еще в одном фрагменте, приводимом у Юстиниана и отнесенном у него ко второй книге РА, также обсуждается возможность нового падения и образования тел после апокатастасиса, однако, без упоминаний о возможной периодичности этого процесса – см.: *Just.* АСО III. P. 211, 24–27 и почти буквальную параллель у Иеронима в *Hier.* Ep.124, 5.

<sup>282</sup> В схолиях к трактату «О церковной иерархии» Псевдо-Дионисия Ареопагита, традиционно приписывавшихся Максиму Исповеднику, утверждается, что Ориген обсуждал гипотезу нового падения еще и в первой книге РА, см.: *Дионисий Ареопагит.* О церковной иерархии. Послания. СПб., 2001. С. 151.

<sup>283</sup> СМ 12, 34, 22–24; СС 2, 42, 27–31; РЕ 27, 13, 6–9; СЖ 10, 14, 83, 4; 32, 32, 397, 3; НЖ 10, 8, 33; FrCEph. 9, 88–100; 27, 17; Н. Ex. P. 217, 23–25; Sel. Lev. PG 12, 401A; Exp. Prov. PG 17, 232A; ср.: Fr. in Ps. 36, 19; Sel. Ps. PG 12, 1617A; 1665B; Exc. Ps. PG 17, 124C.

<sup>284</sup> Ср.: прим. 199.

<sup>285</sup> Это проявляется повсеместно, в том числе – в таких выражениях как «обман этого века» (СМ 12, 36, 48: τῆ ἀπάτῃ τοῦ αἰῶνος τούτου), «забавы этого века» (НЖ 14, 15, 16: τοῖς παλγύιοις τοῦ αἰῶνος τούτου) или «суетные и преходящие дела этого века» (Sel. Ps. PG 12, 1485C = Fr. in Ps. 61, 10: τοῖς ματαίοις καὶ φθαρτοῖς τοῦ αἰῶνος τούτου... πράγμασι) и т.п.

- <sup>286</sup> Например: СМ 17, 33, 52; Fr. С 1Cor. 2, 49; ср.: Fr. in Ps. 140, 10.
- <sup>287</sup> Sch. Ap. 9, 1; Fr. Lam. 60, 9; Sel. Job PG 12, 1044C; Enarr. Job PG 17, 96C. Видимо, в свете этого сопоставления нынешнего эона с «ночью» следует понимать Sel. Ps. PG 12, 1417D, где будущий эон назван «днем». Впрочем, нынешний век также есть и ἡμέρα πονηρά, «день злый» (ср.: Еф. 6, 13 или Пс. 40, 2): Fr. С. Eph. 27, 17; 34, 6; Sel. Ps. PG 12, 1412D.
- <sup>288</sup> СМ 12, 3, 32; 13, 19, 103. Ср.: Fr. in Ps. 22, 5. Тем не менее, это все еще лишь предварительная ступень познания (ср.: HL 3, p.20, 23sq.). Я не нахожу никаких серьезных оснований, которые заставляли бы согласиться с мнением Дзамаликоса, будто «будущий эон» (ὁ μέλλων αἰών) часто обозначает у Оригена не следующий эон после этого, а последний эон в ряду эонов (*Tzamalikos P. The concept of time in Origen. P. 457*).
- <sup>289</sup> СМ 12, 1, 6 (мнение фарисеев); Fr. С 1Cor. 20, 45; CJ 20, 35, 311, 2–312, 3 (воскресение и суд).
- <sup>290</sup> СС 8, 48, 20; СМ17, 34, 70; CJ 10, 30, 187, 5; 10, 42, 295; 13, 47, 309, 3; Fr. J 38, 15; Н. Lev. P. 334, 24; Fr. L 154, 4; Sch. Cant. PG 17, 273A; Exp. Prov. PG 17, 192D; ср. Sel. Ps. PG 12, 1420D; 1481D; 1520B; 1645A; 1649B; Fr. in Ps. 4, 8; 38, 5-6; 142, 8; Exc. Ps. PG 17, 121D.
- <sup>291</sup> СС 8, 48, 20; HJ 18, 1, 17; Exp. Prov. PG 17, 208B; ср. Sel. Ps. PG 12, 1156B; 1169B.
- <sup>292</sup> PE 27, 15, 13: «наступят некие будущие века, начало которых есть будущий [век после этого]» (μέλλοντες τινες αἰῶνες ἐνστήσονται, ὧν ἀρχὴ ἐστὶν ὁ μέλλων).
- <sup>293</sup> Ср. также: CJ 19, 14, 86–88 и Н. Lev. 8, 4 в лат. переводе.
- <sup>294</sup> Быть может, οἰκονομησομένου следует тут толковать in bonam partem. В этом случае Ориген хочет сказать, что каким-то неизвестным ему образом грешник будет спасен Богом по истечении будущего века. Если же не прибегать к такой интерпретации, тогда текст указывает всего лишь на то, что Ориген не знает, как именно Бог распорядится грешником после будущего века. Но и это предполагает, что Ориген не уверен в окончательной гибели грешника и допускает все еще сохраняющуюся возможность спасения.
- <sup>295</sup> Весьма показательно, что в последнем из приведенных контекстов Ориген ясным образом исходит из того, что у «будущего века» есть не только «начало» (ἀρχήθεν), но и «конец» (μέχρι τέλους). Это стоит сравнить с традиционным взглядом, согласно которому то состояние мирового бытия, которое наступит в «будущем веке», никогда не изменится и уже не будет иметь конца (например: *Iren. Adv. Haer. 5, 36, 1; Bas. Caes. Hom. Hex. 2, 8; Max. Conf. Quaest. ad Thal. 38; Jo. Dam. Exp. fid. 2, 1*).

- <sup>296</sup> Ср. схожее выражение в Sel. Ps. PG 12, 1213A; 1673B; Fr. in Ps. 72, 23; 131, 11; 144, 13, а также упоминание прошедших веков в Sel. Ps. PG 12, 1540A и будущих в Fr. J. 10, 35.
- <sup>297</sup> Ср.: PA 1, 6, 1–2; CJ 1, 16, 91; 6, 57, 295–296; 19, 21, 141–142; 20, 7, 48; 32, 3, 29; 32, 3, 32–34; Sel. Ps. PG 12, 1484C; Exc. Ps. PG 17, 124B. См. также: *Rius-Camps J.* La hipótesis origeniana sobre el fin último (peri telous) // *Arche e telos.* P. 73, 75–77.
- <sup>298</sup> Вероятно, в связи с постепенностью восстановления следует понимать Fr. in Ps. 88, 2–3, где «милости Бога» из Пс. 88, 2 («Милости Твои, Господи, буду петь вечно; греч. Τὰ ἐλέη σου, κύριε, εἰς τὸν αἰῶνα ᾄσομαι») интерпретируются как многочисленные «века», что явствует из формулировки: «[я буду петь] не одну милость, будущий век, но и многочисленные [милости], которые будут даны после [будущего] века» (οὐχ ἓνα ἔλεον, τὸν αἰῶνα ἐσόμενον, ἀλλὰ πολλοὺς τοὺς καὶ μετὰ τὸν αἰῶνα δοθησομένους).
- <sup>299</sup> CJ 10, 9, 42–10, 47 (6 раз); 13, 43, 286, 5; 19, 14, 87, 7; 32, 30, 377, 7–380, 4; CC 2, 9, 64; 5, 12, 5; CM 10, 2, 22; 10, 12, 53; 10, 13, 14; 11, 2, 52; 12, 34 (9 раз); 15, 35, 63.122; 16, 22, 120; 16, 26, 58; CMs. P. 137, 11; Fr. J. 90, 14; HJ 4, 3, 2; 9, 1, 29; Fr. Jr. 17, 13; PE 26, 4, 6; De res. PG 11, 96B; Fr. Lam. 118, 15; H. Jes. Nav. P. 428, 23; Sch. L PG 17, 360D–361B; Exp. Prov. PG 17, 165A; Fr. in Ps. 58, 7.
- <sup>300</sup> PA 4, 1, 5, 126 (ἕως συντελείας = 127: usque ad finem у Руфина); CC 4, 57, 23; CJ 6, 13, 78, 1.4; 6, 59, 303, 9; 10, 10, 46, 6; 10, 35, 229, 8; 13, 43, 290, 6; CM 14, 12, 7. 96–13, 4.13; CMs. P. 103, 12; 112, 15; 118, 21; Fr. C1Cor. 18, 45; Phil. 23, 20, 26; Sch. Ap. 37, 2; 38, 32; Fr. Jr. 35, 4; Adn. Gen. PG 17, 13C; Fr. Lam. 118, 9; Sch. M. PG 17, 297A; Sel. Ez. PG 13, 801D; Ср. также: Sel. Ps. PG 12, 1433A; 1477D; 1524C; Fr. in Ps. 58, 13–14; 101, 19–20; 118, 96.
- <sup>301</sup> CM 13, 1, 63; HJ 12, 10, 9; CMs. P. 118, 17; Sel. Ez. 13, 784C; Ср. также: CJ 10, 10, 44–45.
- <sup>302</sup> CC 4, 57, 22 («после гибели мира, которую наши Писания называют концом» – μετὰ τὴν τοῦ κόσμου φθοράν, ἣν οἱ ἡμέτεροι λόγοι ὀνομάζουσι συντέλειαν) отчетливо показывает, что новозаветный термин συντέλεια для Оригена равнозначен выражению τοῦ κόσμου φθορά, т.е. «гибель мира». Ср. использование этого последнего термина в CJ 1, 26, 178, 4; CM 13, 1, 79.101; CC 4, 21, 31; 4, 61, 12; 6, 46, 36.
- <sup>303</sup> Например, с судом – CM 14, 12, 7.96; воскресением – De res. PG 11, 96B; Sel. Ez. PG 13, 801D; разделением праведников и грешников – CM 10, 2, 22; 10, 12–13; CJ 13, 43, 286; Sch. M PG 17, 297A; Sel. Ps PG 12, 1433A; воздаянием по заслугам – Sch. Ap. 37; вознаграждением праведников – Sch. L PG 17, 360D–361B; наказанием грешников – HJ 12, 10.

<sup>304</sup> «Еще подобно Царство Небесное неводу, закинутому в море и захватившему рыб всякого рода, который, когда наполнился, вытащили на берег и, сев, хорошее собрали в сосуды, а худое выбросили вон. Так будет при кончине века (ἐν τῇ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος): изыдут Ангелы, и отделят злых из среды праведных, и ввергнут их в печь огненную: там будет плач и скрежет зубов».

<sup>305</sup> Ср. также: НЛ 4, 3 и Н. Jes. Nav. P. 429, 22–23.

<sup>306</sup> В РА 3, 5, 1, 4–6, как и в Praef. 7, 132–137, утверждается, что «этот мир... согласно общеизвестному [учению] о конце века должен быть разрушен из-за своей испорченности» (*mundus hic... secundum pervulgatam omnibus consummationem saeculi pro sui corruptione solvendus est*), причем это утверждение подается здесь как составная часть церковного предания (*unum de ecclesiasticis definitionibus*). В СС Ориген, полемизируя с мнением Цельса о неизменности количества зла в мире (СС 4, 62), утверждал, что оно может увеличиваться и тогда божественное провидение прибегает к помощи очистительных наказаний – периодических потопов и пожаров (СС 4, 64; 69; ср.: СЛ 20, 4, 25–31). Впрочем, это, на мой взгляд, не означает, будто эти потопы и пожары представляют собой границы между отдельными зонами, как полагает Дзамаликос (*Tzamalikos P. The concept of time in Origen. P. 188, 288*) и как, похоже, думал еще Корнели (*Cornélis H. Les fondements cosmologiques de l'eschatologie d' Origène // Revue des sciences philosophiques et théologiques. 43. 1959. P. 34*). Если во Fr. Jr. 35 συντέλεια и сравнивается с потопом и гибелью Содома и Гоморры, то здесь имеется в виду только то, что конец мира будет столь же внезапен, как и эти события (οὕτως ἔσται τὸ τῆς συντελείας αἰφνίδιον).

<sup>307</sup> РА 3, 6, 3; СС 4, 69; 8, 72; СЛ 1, 32, 235.

<sup>308</sup> *Kettler F. Der ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes. S. 33–34, Anm. 132.*

<sup>309</sup> *Origène. Commentaire sur S. Jean /Ed. C. Blanc. T. 1–4. P., 1966–1982. T. 2. P. 97: le moment de l'existence historique du Christ.*

<sup>310</sup> Такие ключевые тексты, как РЕ 27, 15 и СМ 15, 31, уже приводились выше в связи с РА 2, 3, 5. Ср. также: НЛ 1, 8, 49; De eng. 10, 3.15; Fr. С1Cor. 8, 16; CR (in Rom.3, 5–5, 7) P. 156, 4; Sch. Ap.7, 4; Fr. in Ps 58, 7.

<sup>311</sup> Особенно интересный случай представляет собой использование plur. συντέλεια во фрагменте (in Ps. 118, 96), приводимом в издании Кадью (*Cadiou R. Commentaires inédits des Psaumes. P., 1935. P. 42, 52, 114*). Отталкиваясь от Пс. 118, 96 (в синодальном переводе «я видел предел всякого совершенства»; греч. πάσης συντελείας ἔδον πέρας), Ориген замечает, что эти слова может использовать «тот, кто понял [все, что касается] многочисленных концов, а не одного конца века» (ὁ τὰ περὶ

συντελειῶν νοήσας τῶν πλειόνων καὶ μὴ μόνης τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος). Этот фрагмент связывает термин συντέλεια с гипотезой множественности миров, позволяя говорить о том, что Ориген мог использовать его для обозначения не только конца нынешнего века, но и конца многочисленных эонов, предшествующих апокатастасису.

<sup>312</sup> См. в целом: PA 3, 1, 15, 451; 3, 1, 19, 618; Phil. 27, 8, 24; DH 21, 11; CJ 10, 42, 291, 6; 13, 46, 299, 4; CM 13, 2, 163; 15, 24, 20; 16, 18, 114; 17, 15, 3.26; Sel. Ps. PG 12, 1168C; Fr. in Ps. 119, 26–29.

<sup>313</sup> CM 17, 19, 73; Sch. L. PG 17, 364D.

<sup>314</sup> HJ 14, 18, 26.

<sup>315</sup> См.: Lampe G.W.H. A Patristic Greek Lexicon. Oxf., 1991; s.v. ἀποκατάστασις B3.

<sup>316</sup> CM 17, 19, 72: параллель ἐπὶ δὲ τέλει τῶν πραγμάτων καὶ τῆς ἀποκαταστάσεως πάντων ὧν κτλ.

<sup>317</sup> CJ 1, 36, 264; 6, 59, 302; 19, 14, 87; 28, 18, 154–156; ср.: Fr. C. Eph. 23, 10; См.: Rius-Camps J. La hipótesis origeniana sobre el fin último // Arche et Telos. P. 59–64.

<sup>318</sup> Ср. также: CJ 1, 35, 254, и, быть может, CJ 13, 57, 392.

<sup>319</sup> Например, в CC 3, 81, 11 Ориген говорит о превосходстве той «блаженной цели» (τέλος μακάριον), которую проповедует христианство, над «целями» других учений. Ср.: Sel. Ps. PG 12, 1053A; PE 26, 4, 13.

<sup>320</sup> Когда термин τέλος используется в связи с темой наказания грешников или достижения праведниками состояния заслуженного блаженства, он зачастую обозначает скорее индивидуальный «исход» чьего-либо существования в этой жизни, чем определенный этап космического процесса. Ср. в этой связи: Sel. Gen. PG 12, 132C; CJ 13, 37, 244, 4; 13, 46, 304, 3; 13, 49, 321, 5; Fr. J 89, 5; Sel. Gen. PG 12, 140B; Sel. Ps. PG 12, 1317A; 1664D; Fr in Ps. 30, 24–25. О том, что этот исход индивидуального существования соотносится с концом нынешнего века, может свидетельствовать параллель μετὰ τὸν ἐνεστῶτα αἰῶνα – πρὸς τῷ τέλει τῆς ζωῆς в HJ 18, 1, 17 – контексте, который содержит в себе яркую картину эсхатологического разделения праведников и грешников и потому порой рассматривается как противовес гипотезе всеобщего спасения (например: Lies L. Origenes' «Peri Archon»: eine undogmatische Dogmatik. S. 152–153).

<sup>321</sup> CM 10, 2, 22: «в конце [всех] вещей, который называется концом века» (ἐπὶ τέλει τῶν πραγμάτων ὃ καλεῖται συντέλεια τοῦ αἰῶνος). Ср. также: Sel. Ps. 12, 1524C, где συντέλεια – это момент, когда «наступит конец чувственного мира» (τέλος ἔξει ὁ αἰσθητὸς κόσμος). Другие контексты, где употребляется выражение τέλος τῶν πραγμάτων – CM 10, 2, 22; 14, 19, 104; CJ 2, 8, 62, 6; Phil. 23, 8, 5; CC 8, 72, 22.

- <sup>322</sup> Consummatio saeculi – PA 1, 7, 3, 75, где речь идет о том, что светила, понимаемые Оригеном как одушевленные существа, освободятся от материальных тел post consummationem saeculi; consummatio saeculi – 3, 5, 1, 5; consummatio mundi – 3, 5, 1, 20; consummatio saeculorum – 2, 3, 4, 184.187.189.
- <sup>323</sup> Ср.: Müller G. Origenes und Apokatastasis // Theologische Zeitschrift. 14. 1958. S. 183; Kretzenbacher L. Versöhnung im Jenseits. Zur Widerspiegelung des Apokatastasis-Denkens in Glaube, Hochdichtung und Legende. München, 1971. S. 21, Anm. 20.
- <sup>324</sup> PA 1, 6, 2, 90–95; 1, 6, 3, 122–143; 1, 6, 4, 150–158; 2, 3, 5, 196–210; 3, 6, 6, 164–173.
- <sup>325</sup> PA 2, 1, 3, 82–91; ср.: PA 2, 9, 8.
- <sup>326</sup> Ср.: Studer B. Zur Frage der dogmatischen Terminologie in der lateinischen Übersetzung von Origenes' De Principiis // Epéktaſis. P. 406.
- <sup>327</sup> Помимо приведенного случая, он используется в PA еще дважды и оба раза в связи с гипотезой апокатастасиса: 2, 3, 5, 199 (in restitutione omnium) 3, 5, 7, 210 (perfecta universae creaturae restitutio). При этом в PA 2, 3, 5 контекст позволяет провести параллель между restitutio omnium (199) и omnium consummatio (201). Если не интерпретировать это место так, как было предложено выше (с. 95–97), то остается отнести и эту параллель на счет Руфина.
- <sup>328</sup> Руфиновское название всей главы 1, 6 – De fine vel consummatione. См. Далее: PA 1, 6, 1, 2 (finis vel consummatio); 1, 6, 1, 20 (finis ergo mundi et consummatio); 3, 6, 1, 2 (de fine vero et consummatione omnium); 3, 6, 1, 39 (in consummatione vel fine); 3, 6, 8, 245 (finem omnium consummationemque); ср. 3, 6, 8, 238 (in consummatione omnium) и 3, 6, 1, 20 (in consummatione).
- <sup>329</sup> Ср.: PA 2, 1, 3, 5–6; 2, 1, 3, 82–91; 3, 5, 1, 36; 3, 5, 1, 46; 3, 5, 6, 154, где, на мой взгляд, finis используется в связи с концом этого мира, а не гипотезой апокатастасиса, как в PA 1, 6, 2, 42–51; 1, 6, 2, 74; 1, 6, 3, 155; 1, 6, 4, 173–175; 1, 6, 4, 182; 2, 1, 1, 20; 2, 1, 2, 38; 2, 3, 1, 7.19; 2, 3, 2, 34; 2, 3, 3, 125; 2, 3, 5, 199; 2, 3, 7, 324; 2, 3, 7, 347; 3, 6, 1, 8; 3, 6, 1, 24; 3, 6, 1, 29; 3, 6, 2, 50–62; 3, 6, 3, 78.
- <sup>330</sup> Ссылки на греческие тексты Оригена и других цитируемых авторов даются по изданиям, используемым в TLG (в TLG (Thesaurus Linguae Graecae). Латинские тексты из PA приводятся по изданию: Origène. Traité des principes /Ed. H.Crouzel, M.Simonetti. T. 1–5. (SC 252, 253, 268, 269, 312). P., 1978–1984.

## Оглавление

Предисловие .....	3
<b>ГЛАВА 1. ПРОБЛЕМЫ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ТЕКСТА РА .....</b>	<b>9</b>
1.1. Жанровые особенности трактата .....	9
1.2. Особенности руфиновского перевода РА .....	14
1.3. Антиоригенистские источники и РА .....	20
1.4. Греческие сочинения Оригена и РА .....	22
<b>ГЛАВА 2. РАЗЛИЧНЫЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ОРИГЕНОВСКОЙ ГИПОТЕЗЫ МНОЖЕСТВЕННОСТИ МИРОВ .....</b>	<b>27</b>
2.1. Бесконечный циклизм .....	27
2.2. Апокатастасис в конце последовательности веков .....	29
2.3. Циклизм второй степени? .....	31
2.4. Промежуточные падения и восстановления? .....	32
2.5. Итог: четыре возможных понимания множественности миров по Оригену .....	36
<b>ГЛАВА 3. ГИПОТЕЗА МНОЖЕСТВЕННОСТИ МИРОВ В КОНТЕКСТЕ «СИСТЕМАТИЧЕСКОГО» И «ГИПОТЕТИЧЕСКОГО» ПОДХОДОВ К ИЗУЧЕНИЮ ОРИГЕНА .....</b>	<b>38</b>
3.1. Проблемы «систематического» подхода к изучению Оригена .....	39
3.2. Проблемы «гипотетического» подхода к изучению Оригена .....	41
3.3. Крузелевская версия космического процесса по Оригену .....	52
<b>ГЛАВА 4. ГИПОТЕТИЧЕСКИЙ МЕТОД ОРИГЕНА И ТЕКСТ РА .....</b>	<b>55</b>
4.1. Различение между учением и гипотетическим исследованием .....	55
4.2. Альтернативные гипотезы с предоставлением выбора читателю .....	60
4.3. Подача гипотезы от третьего лица .....	64
4.3.1. От лица реальных оппонентов .....	65
4.3.2. От лица фиктивного интерлокутора .....	66
4.3.3. Возможность вмешательства Руфина .....	70
4.3.4. Вывод: подача гипотезы от третьего лица и авторская позиция .....	72
4.4. Обсуждение гипотезы, с которой Ориген не согласен (на примере учения о метемпсихозе) .....	73
4.5. Итог: гипотетический метод и авторская позиция Оригена .....	77



<b>ГЛАВА 5. ФОРМУЛИРОВКА ГИПОТЕЗЫ МНОЖЕСТВЕННОСТИ МИРОВ В ТЕКСТЕ РА 2, 3, 1–5</b> .....	80
5.1. РА 2, 3, 1 – постановка вопроса .....	80
5.2. Обсуждение гипотезы периодического существования материи в 2, 3, 2–3 .....	84
5.3. Критика теории идентичности миров или «вечного возвращения» в 2, 3, 4 .....	88
5.4. Переход к формулировке собственной гипотезы множественности миров самим Оригеном (2, 3, 4–5): буквальное истолкование множественного числа αἰῶνες .....	90
5.5. 2, 3, 5, 196–210: множественность миров и апокатастасис .....	94
5.6. Итоги анализа РА 2, 3, 1–5 .....	97
<b>ГЛАВА 6. ПРОТОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ГИПОТЕЗЫ МНОЖЕСТВЕННОСТИ МИРОВ В РА 3, 5, 3</b> .....	99
6.1. Гипотеза множественности миров и проблема вечности творения .....	99
6.2. Различные интерпретации вечности творения по Оригену .....	103
6.3. Теория Дзамаликоса: РА 3, 5, 3 – интерполяция Руфина .....	104
6.4. Проблема соотношения РА 3, 5, 3 и РА 1, 4, 3–5 .....	107
6.5. Критика аутентичности РА 1, 4, 4–5 .....	114
6.6. Итоги предыдущего анализа .....	119
<b>ГЛАВА 7. ОТДЕЛЬНЫЕ УПОМИНАНИЯ МНОЖЕСТВЕННОСТИ МИРОВ В РА</b> .....	121
7.1. Множественное число saecula в РА и гипотеза апокатастасиса .....	121
7.2. Переход от одного «века» к другому: новое всеобщее падение или индивидуальное перераспределение разумных тварей по рангам духовной иерархии? .....	125
<b>ГЛАВА 8. ГИПОТЕЗА МНОЖЕСТВЕННОСТИ МИРОВ В ГРЕЧЕСКИХ СОЧИНЕНИЯХ ОРИГЕНА</b> .....	133
8.1. «Будущий век» и «грядущие века» в греческих сочинениях Оригена... ..	133
8.2. Эсхатологическая терминология Оригена .....	136
8.3. Эсхатологическая терминология руфиновского перевода РА (consummatio, restitutio, finis) .....	143
Заключение .....	147
Принятые сокращения .....	151
Библиография .....	154
Примечания .....	158

Научное издание

**Серёгин Андрей Владимирович**

**Гипотеза множественности миров  
в трактате Оригена «О начала»**

Утверждено к печати Ученым советом  
Института философии РАН

В авторской редакции  
Художник *В.К.Кузнецов*  
Технический редактор *А.В.Сафонова*  
Корректурa автора

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 23.06.05.  
Формат 70x100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Ньютон.  
Усл. печ. л. 12,56. Уч.-изд. л. 9,85. Тираж 500 экз.  
Заказ № 038.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН  
Компьютерный набор автора  
Компьютерная верстка *Ю.А.Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН  
119992, Москва, Волхонка, 14