

## К ВОПРОСУ О ПРОБЛЕМАТИКЕ ТРАКТАТА ОРИГЕНА-ХРИСТИАНИНА «ТОЛКОВАНИЕ НА ЕВАНГЕЛИЕ ОТ ИОАННА»

**Общая характеристика трактата.** Уже В. С. Соловьев, которому принадлежит одна из лучших в отечественной историко-философской традиции статей о христианском платонике II—III вв. н. э. Оригене,<sup>1</sup> обратил внимание на тот удивительный факт, что, по свидетельству современников, общее число сочинений Оригена составляло 6000 книг в античном значении этого слова. Даже для наиболее плодотворных в литературном отношении времен, когда перо и лист являлись по сути единственным средством культурной коммуникации, слава столь легендарно плодovitого автора закреплялась далеко не за каждым писателем. Но Ориген-христианин, жизнь которого продолжалась ок. 70 лет (189—254 гг.) в непрерывных полемических и экзегетических трудах, принадлежал к этому числу. При этом естественно, что до нашего времени из сочинений Оригена дошла лишь незначительная часть (большее число из них даже по упоминанию названий утеряно навсегда) — это трактаты «О началах», «Против Цельса», «Толкование на евангелие от Матфея», «Толкование на Апокалипсис Иоанна», «Гомилии» и некоторые другие. Комментаторские трактаты Оригена рассматриваются в разряде его ранних сочинений и, по словам одного из лучших знатоков его творчества Е. Р. Редепеннинга,<sup>2</sup> работу в этом жанре Ориген начинает уже в ранней

<sup>1</sup> Соловьев В. С. Ориген // Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона, XII. С. 141—145.

<sup>2</sup> Redepenning E. R. *Origens. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre.* Bonn, 1841. Bd. I. S. 379—380. — Что это были за философы? Отвечая на этот вопрос, мы с необходимостью сталкиваемся с известной проблемой «двух Оригенов», суть которой сводится к существованию — несуществованию двух одноименных современников — неоплатоника и христианина. Истоки проблемы восходят к биографическим данным, сохраненным еще ближайшими современниками. Главным образом — это место у Евсевия (*Hist. Eccl.* VI, 19) из порфириевой третьей книги «Против христиан», в котором говорится прямым текстом, что Ориген был учеником Аммония Саккаса. Цитата из Порфирия (ближайшего последователя основателя неоплатонизма Плотина) вкратце содержит следующие сведения: [Ориген] был слушателем Аммония, величайшего философа нашего времени, а что касается философских познаний, то он извлек великую пользу от (общения с) учителем, но в отношении жизненного направления — он вступил на противоположный путь. . . . Предавшись этому, он испортился и сам и испортил свои приобретенные познания, поскольку он, что касается его жизни, прожив хотя и христиански и противозаконно, подмешивал в свои воззрения о вещах эллинистическую божественность и эллинизм чуждых мифов. Он всегда занимался Платоном, как и сочинениями Нумения, Крония, Аполлофана и Лонгина, был доверчив к трудам Модерата, Никомаха и других знаменитых пифагорейцев и применял книги стоиков Херемона

юности с обширных пометок на полях изученных им философских трудов, которые он сам вряд ли предназначал для публикации. Первым по счету самостоятельным трудом в этом ряду стоит трактат «Толкование на евангелие по Иоанну», первые книги которого рассматриваются (Евсевий Кессарийский) в качестве наиболее раннего плода литературных усилий Оригена, но который, по всей видимости, создавался в течение ряда лет. По ряду причин именно этот трактат является важнейшим для понимания философских воззрений Оригена, поскольку является, по общему мнению, наименее искаженным относительно первоначального авторского текста. Вместе с тем, в отечественной (как, впрочем, и зарубежной) литературе, данное произведение Оригена находилось под пристальным вниманием лишь богословских интерпретаторов и по понятным причинам долгое время было подвержено одностороннему теологическому комментированию, в то время как налицо имеются вполне объективные основания для выявления антично-философских истоков идей Оригена, пока еще недостаточно рассмотренных в отечественной светской академической науке.<sup>3</sup>

Неясен и первоначальный количественный состав книг «Толкования». И если мнение первого латинского переводчика Оригена Руфина, высказанное им во второй инвективе против Гиерона, что данный пространственный труд состоит более чем из 32 книг, дополняется свидетельством Иеронима — второго близкого к Оригену по времени комментатора его трудов, настроенного весьма критично по отношению к верности Оригена догматической традиции, — который в Предисловии к «Гомилиям оригена на Луку» насчитывает 39 книг, то можно предполагать, что первоначально книг было больше чем 39.<sup>4</sup> Эти большие потери, по мнению цитируемого Е. Р. Редепеннинга, объяснимы замешательством в отношении Оригена со стороны христианских комментаторов, которое возникло в результате объявления его еретиком. Таким образом «Толкование Оригена на евангелие от Иоанна» дошло до нас с огромными пробелами: из 39 томов (книг) его [1 и 2 (объяснение на Иоанна 1, 1–7), 6 (1, 19–29), 10 (2, 12–25), 13 (4, 13–54), 19 (неполный; 8, 19–25), 20 (8, 37–53), 28 (11, 39–57) и 32 (13, 2–33), отрывки из 4 и 5 томов, из которых пять сохранились

и Корнута, из которых он тем или иным образом аллегорически толковал тайны греков, изучал, а затем применял к иудейским сочинениям. Научная полемика в этой области «Оригенианы» (см. G. Tomasius, *Origenes. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des dritten Jahrhunderts*, Nürnberg, 1837; L. Krüger, *Über das Verhältniss des Origenes zu Ammonius Saccas // «Z. hist. Theologie»*. Jg., 1843, Erster Heft, Leipzig, 1843; Weber K. O., *Origenes der Neuplatoniker*, München, 1962) убедительно доказывает личность Оригена-неоплатоника, который проходил обучение у предтечи неоплатонизма Аммония Саккаса и входил в одну группу учеников с Плотинином и Лонгином.

<sup>3</sup>Лосев А. Ф. *Очерки античного символизма и мифологии*. М., 1993. С. 860–862; Weber K. O. *Origenes der Neuplatoniker*. Muenchen, 1962.

<sup>4</sup>Redepenning E. R. *Ibid.* S. 380–381.

в «Филокалиях», шестой у Евсевия HE VI, 25, два латинских фрагмента содержит «Апология Памфилия», один из них якобы взят из 2-го, другой из 5-го тома, но оба принадлежат этим томам только предположительно] сохранились только 9. И хотя эти значительные пробелы мешают составить полное представление об общей структуре произведения, все же мы можем внести существеннейшие уточнения в изложение узловых проблем учения Оригена в целом.

В настоящее время известны восемь рукописных вариантов «Толкования на Евангелие от Иоанна» Оригена.<sup>5</sup> Древнейшей рукописью является Codex Monacensis graecus 191, папирусная рукопись, не датированная, но, вероятно, относящаяся к тринадцатому, а может быть, и к концу двенадцатого столетия. Происхождение от нее второго, Венецианского варианта рукописи точно не устанавливается. Подпись свидетельствует лишь о том, что она сделана монахом по имени Иоанн и, без всякого сомнения, на Востоке. Эта рукопись изначально принадлежала некоему кардиналу Виссариону, греку по рождению, который долго жил при ордене св. Василия, сыгравшему большую роль в деле сохранения греческой литературы после падения Восточной Римской империи. На Востоке он заложил ядро своего известного собрания рукописей. Когда же после разрушения Константинополя в Италию хлынул поток изгнанных греков, он собирал вокруг себя греческих ученых и поддерживал их заказами на копирование рукописей. Этими беженцами в Италию были принесены многочисленные рукописи и, возможно, при этом перекочевала и та Венецианская рукопись, с которой сделано издание Э. Пройшена. Когда и как эта рукопись была отделена от Monacensis, сказать нельзя.

Некоторые биографические сведения, сопутствующие созданию Оригеном трактата, сообщает Э. Р. Редепеннинг: история создания «Толкования», по его словам, не изобилует точными фактами.<sup>6</sup> Известно, что пять первых книг Ориген написал в Александрии, до начала проявлений враждебности против него со стороны руководителей местной церкви, там же он начал шестую книгу, потому что этот отрывок остался в Александрии, а затем заново был переработан в Кессарии. Ориген начал работу непосредственно после возвращения из Антиохии, что следует из особенностей литературно-художественного стиля этих книг, который отличается весьма характерными авторскими особенностями: ведь, судя по словам исследователей этой стороны творчества писателя, хотя «он пишет не ради чистого эффекта, и его высшей целью не является блистать тропами и фигурами. . . Но Ориген все же не является свобод-

<sup>5</sup>Исторические данные о рукописной традиции «Толкования» взяты из вступительной статьи Эрвина Пройшена к изданию Прусской Академии наук (см.: Preuschen E. Einleitung // Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Origenes Werke, IV Bd., Der Johanneskommentar. Leipzig, 1903. S. IX–XII).

<sup>6</sup>См. Redepenning E. R. Ibid.

ным от обычного для эпигонов<sup>7</sup> стремления, как и другие его товарищи, он пытается украсить свою речь различными способами, с намерением сделать свои рассуждения привлекательными для своих слушателей и читателей».<sup>8</sup> Вообще-то, сообщает далее биограф прошлого века, Ориген не спешил выступать в качестве писателя. В это время Оригену около 37 лет и к писательскому труду он был подвигаем только материальной нуждой. Добавим, что рано, около 16 лет, оставшись кормильцем семьи после мученической смерти отца Леонида, которая наступила во время гонений против христиан, Ориген вынужден был рано оставить ученические занятия и начать преподавание. Время создания остальных книг «Толкования» точно не известно.

По справедливому замечанию Э. Р. Редепеннинга, характерной особенностью этого раннего произведения Оригена является то обстоятельство, что систематическая структура представлена в трактате мало, как и в любом другом сочинении Оригена, несмотря на то, что традиционно Ориген считается систематиком христианского вероучения.<sup>9</sup> Такое представление сложилось главным образом по результатам трактата «О началах», который традиционно считается первым догматическим христианским сочинением, но дошел до наших дней, как известно, в сильно искаженных латинских переводах. Более того, действительное содержание большинства его трактатов далеко не полно отвечает этому представлению. Первый и второй тома «Толкования» посвящены, после развернутого предисловия,<sup>10</sup> обсуждающего проблему евангелия как исторического явления и как текста, подробнейшей экзегетике слов, которыми начинается евангелие Иоанна.

Однако центральной философско-теологической проблемой «Толкования» является построение троичной божественной иерархии. Распределить поднимаемые Оригеном философские проблемы по конкретным томам (а иногда даже и отдельным комментариям к евангельским строкам) невозможно, поскольку одна и та же тема поднимается по несколько раз, иногда вызванная содержанием объясняемого места, иногда — возникающей по данному поводу полемикой с идейными противниками, иногда — заключенная в обильно приводимых Оригеном параллельных местах. С другой стороны, ряд таких важных проблем, как природа гре-

<sup>7</sup> Имеется в виду так называемый поздний александрийский стиль.

<sup>8</sup> Borst J. Сообщение к языково-стилистическим и риторическим достоинствам Оригена. Diss. Freiburg, 1913. S. 78. — См. также современную научную и теологическую полемику по поводу художественного стиля и герменевтических процедур, используемых Оригеном (Koren Jo Torjensen, *Hermeutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis // Patristische Textes und Studien* 28 (Berlin), New York, de Grauter, 1986.

<sup>9</sup> На этом тезисе настаивает вся православно-теологическая традиция.

<sup>10</sup> Подлинность которого также стоит под сомнением (Preuschen E. *Ibid.* S. XXV–XXVII).

ха и спасения, сущности бога, тринитарная проблема, реконструируются только из разрозненных отрывков и нигде не излагаются в сколько-нибудь полной форме. В связи с этим представляется разумным обратиться к важнейшим теоретическим проблемам, обсуждаемым в трактате, построенное изложение по системному, а не по формальному признаку.

**Концепция субординационизма и проблема тринитарного употребления понятий «усия» и «ипостась».** Во многих местах «Толкования» Ориген выясняет отношение между терминами «существо» и «лицо» («сущность» и «гипокейменон», или «ипостась»). Греческое понятие «ипостась», которое со времен арианского спора приобретает особое значение в тринитарном учении, обнаруживается прежде всего у Оригена в связи с его рассуждениями о проблеме троичности божества. Рассуждения эти иногда носят очень противоречивый характер, свидетельствующий об отсутствии раз и навсегда определенной точки зрения. С другой стороны, явная тенденция к построению онтологической субординации вскрывает общую мировоззренческую близость Оригена к современному средне- и неоплатоническим системам, обнаруживая синкретический характер раннехристианской теологии. Чаще всего бога-отца и бога-сына он обозначает как две различных ипостаси (Против Цельса, VIII, 12), в целом оставляя открытым вопрос об ипостасном характере пневмы (божественного духа). В этом качестве Ориген оказал существенное влияние на само формирование понятия «ипостаси», окончательное определение которого вырабатывается только в IV в.<sup>11</sup> Однако наиболее интересным с точки зрения отношения философского и теологического содержания его учения является выяснение соотношения данного понятия к понятию «ousia» (сущность), которое входит в философский язык, видимо, из перипатетического и, возможно, стоического лексикона.

Прежде всего следует обратить внимание на то, что довольно часто Ориген употребляет «hypostasis» и «ousia» в обосновании троичности божества не в качестве противопоставления. С другой стороны, ряд авторов полагают, что именно в «Толковании на евангелие по Иоанну» Ориген употребляет «ипостась» в противопоставлении к «ousia», понимаемой в духе «второй сущности» Аристотеля.<sup>12</sup> Однако следует отметить, что вообще-то трудно представить себе проекцию аристотелевского учения о «первой» и «второй сущности» на христианскую концепцию рождения божественного сына. Ведь самим Стагиритом «вторая сущность» рассматривается только в качестве определения большей общности по отношению к «первой сущности», которая является сущностью в первоначаль-

<sup>11</sup> См. об этом: Болотов В. В. Учение Оригена о Св. Троице. СПб., 1879. С. 151–157; Hammett J. Der trinitarische Gebrauch des Hypostasisbegriffs bei Origenes // Jahrbuch für Antike und Christentum. 1991, Bd. 34.

<sup>12</sup> Hanp.: Erdin E. Das Wort Hypostasis. Seine bedeutungsgeschichtliche // Nachr. Göttingen. 1955. № 3.

ном смысле этого слова, но понимается Аристотелем именно как конкретная единичность (вещь). Поэтому здесь следует согласиться с мнением о том, что у Оригена мы имеем дело с еще не устоявшимся осмыслением аристотелевских категорий,<sup>13</sup> что совершенно объяснимо, если вспомнить общее критическое неприятие Аристотеля александрийской христианской школой этого времени. С другой стороны, нельзя не обратить внимание на тот факт, что между определением божества у Оригена, его «ousiae», и аристотелевским понятием скорее имеет место аналогия с тем значением, которое Аристотель вкладывает в это понятие в абсолютном смысле слова, — рассматривая «перводвижительную сущность», или космический ум, учение о котором (теологию ума) Аристотель развивает в «Метафизике» (XII). При этом Ориген часто обращается против тех, кто не придает Сыну собственную, оторванную от Отца ипостась и сущность (Толкование на Матфея, 17, 14). Итак бог-отец и бог-сын имеют у Оригена различные сущности. Но и это не совсем так, поскольку переход от «сущности» бога-отца к «сущности» бога-сына Ориген стремится наполнить неоплатонически тонкой связью, объясняемой актом вневременного рождения. Таким образом, единство сущности обоих ипостасей заменяется общностью по рождению последнего, причем вторая «ипостась» воплощается в человеческом теле. Но в таком случае не имеем ли мы здесь дело с некоторого рода аллюзией стоической идеи телесности (второго) божества? Не следует забывать при этом, что мы не всегда в состоянии оценить степень философской ответственности ранних христианских философов за используемые ими определения. Так, например, прямое и безусловное обращение к аристотелевской дефиниции понятия «ousia» в связи с учением о триничности впервые засвидетельствовано у Иоанна Филопона. Поэтому необходимо еще раз подчеркнуть тот факт, что отношение между понятиями «ousia» и «hupostasis» зафиксировалось в богословии не ранее IV в. у каппадокийских отцов; в частности, Василий Великий утверждал, что «ousia имеет такое же отношение к hupostasis, как общее к индивидуальному, например живое существо к конкретному человеку», т. е. каждый из нас причастен к бытию по общей форме существа и вместе с тем индивидуален по своим личным особенностям. Отсюда можно сделать предварительное (требующее более тщательной проверки) предположение о том, что применение фундаментальной философской лексики Оригеном совершается где-то еще на грани платоновско-аристотелевского синтеза без особенно четкой рефлексии в отношении различения значений понятия «сущности» у Платона и Аристотеля.<sup>14</sup> На-

<sup>13</sup>См.: Хаммерштадт Ю. Там же.

<sup>14</sup>Ср. у В. В. Болотова: «Сторонники платоновской философии полагали сущностью общее, по причастности к которому существует частное, а для последователей Аристотеля ousia есть единичное неделимое или подлежащее в безусловном смысле, поэтому выяснение смысла данных понятий у Оригена позволяет более точно оценить его в его отношении к

до сказать, что Ориген в его «Толковании» находится в рамках набирающей в это время силу тенденции платонизировать аристотелизм. В отношении аристотелевского понятия сущности эта платонизация фактически превращается в выхолащивание собственно аристотелевского содержания. Не исключено также, что различия в оригеновских определениях сущности и ипостаси объясняются тем, куда в данный момент направлено острое его полемики. Так, естественно, что Ориген настаивал на различии Отца и Сына, полемизируя против монархиан, и, наоборот, подчеркивал их общность, споря с дуалистом-гностиком. Эта проблема, безусловно, требует дальнейшего анализа.

В любом случае, вне зависимости от внутреннего соотношения понятий «ousia», «hupostasis», «hupokeimenon», Ориген отчетливо формулирует субординационизм в своем понимании троичности, в первую очередь утверждая неравность Духа Сыну (несмотря на их сходство как рожденных нерожденным Отцом), которая определяется через зависимость Духа от Сына по существованию (как бы он не определял последнее). И следует зафиксировать, что «Толкование на евангелие от Иоанна» Оригена является важнейшим источником по истории формирования догматической тройственной концепции божества, однако взгляды современной православно-теологического освещения этого существеннейшего момента в учении самого Оригена все же отступают от объективной историко-философской действительности.

**Катафатическая теология «Толкования на Иоанна».** Из общей проблематики трактата следует выделить так называемую катафатическую теологию, или теологию положительных определений сущности божественной природы. Данная группа проблем, освещаемых Оригеном в трактате, интересна уже тем, что в этой части своего учения Ориген отходит от идеи трансцендентного бога, которая доминирует у его учителя Климента.<sup>15</sup> Кроме того, как показывает анализ трактата, здесь Ориген опирается, скорее, на традицию аристотелевской «теологии ума», что еще раз подтверждает нашу изначальную установку на выявление неоплатонических концептов в догматической части трактата, установку, правомерность которой продиктована уже чтением трактата «О началах», который, однако, считается менее надежным текстом Оригена, поскольку подвергся значительной переработке латинских переводчиков.

Краткое резюме этой части учения Оригена подводит уже В. В. Болотов.<sup>16</sup> *Монада, сущий и благой* — основные эпитеты, употребляемые Оригеном в «Толковании на Иоанна» (Указ. соч. С. 255.)

<sup>15</sup>Афонсин Е. В. Учение о трансцендентном божестве в «Строматах» Климента Александрийского // ИФЕ. 1995. С. 247–254.

<sup>16</sup>Болотов В. В. Указ. соч. С. 200–203. — Книга В. В. Болотова остается на данный момент единственным наиболее полным историко-философским трудом, посвященным концептуальному комплексному охвату философско-теологических взглядов Оригена. Одна-

геном в трактате по отношению к богу. В этом духе Ориген, по справедливому мнению цитируемого автора, следует платонической традиции учения о совпадении «единого», «блага» и «истинной жизни» и истолковывает в этом духе слова апостола «единый, имеющий бессмертие», который, в свою очередь, истолковывает слова «Я есть жизнь». В определении понятия «сущий» Ориген вводит представление о боге как начале, противопоставляя ему все «данное». Таким образом в концепции «Толкования» только богу-отцу следует приписывать эпитет «сущего» (т. е. истинно бытийствующего по отношению ко всему рожденному и сотворенному им), что имеет весьма обширные логические следствия в отношении нетрадиционного (для последующей церковной догматики) субординационистского истолкования Оригеном проблемы тринитарного существования, согласно которому истинным существованием, бытийствованием, обладает только бог-отец, а бог-сын, наделенный по рождению единосущием по отношению к Отцу, обладает все же меньшей истинностью по своему бытию.

Существенной с точки зрения платонической традиции является мысль об абсолютной благодати бога, которую подробно комментирует Ориген. Бог есть сущий, следовательно, он благ, и эта благодать тождественна с сущим — таков ход рассуждения Оригена. Все остальное благо в этом космосе присутствует только в каком-либо отношении, и это отношение должно быть обозначено дополнением: бог благ просто. Во всем остальном благодать есть только состояние, факт внешний и преходящий; в боге благодать тождественна с бытием и существом его, он благ субстанциально, а не акцидентально. Что стоит за этими, на первый взгляд, слабыми в логическом отношении умозаключениями? На каком основании Ориген устанавливает тождество между «бытийствованием» (пребыванием) и «благодатью»?

Прежде всего, не согласимся с традиционно православным комментарием этой идеи трактата, предлагаемым В. В. Болотовым: «благодать (божества) у Оригена имеет смысл несомненно этический, у Плотина, напротив, — метафизический. Но совпадение воззрения того и другого в подробностях весьма замечательно». Добавив, что данное в действительности замечательное, совпадение отнюдь не случайно, так как речь идет даже не о возможной близости Оригена и Плотина, а, собственно говоря, об общих мировоззренческих установках их учений (мы имеем ввиду тенденцию к метафизическому универсализму), укажем, что совпадение это имеет общие и давние теоретические истоки в платонизме (Государство VI) и аристотелизме (Метафизика XII).

ко установка самого автора, направленная на реконструкцию триадического учения Оригена, имеет чересчур выраженную конфессиональную окрашенность. Поэтому сегодня книга В. В. Болотова представляется (в определенном смысле этого слова) устаревшей, а сам Ориген требует нового прочтения.



Данные определения существа бога как единого и простого ведут к представлению о его неизменяемости, вечности и непространственности. В представление о вечности божества входит отрицательное положение бога по отношению ко времени. Но означает ли это только, что «бытие бога не ограничивается известным периодом времени».<sup>17</sup> Вряд ли только это. Скорее, вечность божества понимается в «Толковании», с одной стороны, в духе платоновского «Тимея», т. е. в качестве «до-временного», «над-временного» и «пост-временного» бытийствования, а с другой — в духе аристотелевской «теологии ума» как абсолютной первоначальной «сущности», в которой совпадают все причины и начала бытия (субстрат и форма, «то, откуда начало движения», и «то, к чему стремится всякая вещь» [т. е. цель, или «благо»] *Метафизика* I, XII). Для Аристотеля бог — это космический ум, или «вечно движущее» и «необходимо сущее»; «жизнь его — самая лучшая, какая у нас бывает короткое время, ибо его деятельность есть также удовольствие (ведь мышление приятнее всего); а поскольку мышление в данном случае обращено на самое лучшее, то и ум через сопричастность предмету мысли мыслит сам себя, он становится предметом мысли, соприкасаясь с ним, и мысля его, так что ум и предмет мысли — одно и то же; и жизнь присуща ему, ибо сама деятельность ума есть жизнь, и деятельность его, как она есть сама по себе, есть самая лучшая и вечная жизнь; поэтому мы говорим, что бог есть вечное, наилучшее живое существо». Поэтому и категория времени безусловно неприменима к бытию бога, т. е. для бога нет времени. Ведь согласно и метафизической диалектике платоновского диалога «Парменид» (как, впрочем, и метафизическому замыслу самого исторического Парменида), если бог (у Платона и Парменида — «одно») прост, то он не может быть целым, а значит он — несчастен. Но, будучи таковым, он не может претерпевать какие-либо изменения, ведь изменение всегда связано с переходом чего-либо во что-либо иное, т. е. с перемещением части в объемлющее (либо с перемещением частей внутри целого). А время и есть — перемещение частей. Далее, будучи простым и несчастным, он не находится ни в самом себе, ни в чем-либо, т. е. не имеет границ своей сущности, а значит — бесконечен в пространственном и во временном отношении. Отсюда непространственность существа бога выражается, по Оригену (здесь Ориген как будто продолжает приведенный выше кусочек из диалектики платоновского «Парменида»), в двух фактах. С одной стороны, бог не ограничивается местом, но все объемлет собою, наполняет небо и землю и вездесущ не в качестве частичного протяжения в пространстве, но всякое пространственное представление о нем ведет лишь к абсурду.

**Предсуществование душ.** Данная религиозно-мифологическая тема проходит красной нитью сквозь всю историю философского платонизма,

<sup>17</sup> Там же. С. 201.

как, впрочем, и историю предплатоновских религиозно-философских учений. Мы имеем в виду орфизм и пифагореизм, влияние которых оказывается действенным вплоть до самого конца античной культуры. И в этом отношении учение о предсуществовании душ, развиваемое Оригеном, следует рассматривать в рамках общего орфико-платонического концепта, которому Ориген придает характерный христианский акцент.

Согласно данному учению, более систематично изложенному в трактате «О началах», космос, в котором мы живем, создан единым промыслительным актом божества (бога-отца), который «мерю и числом» создает определенное число духовных существ равного достоинства, способных познавать божество и уподобляться ему благодаря способу своего «отсушностного» происхождения. Таким образом, содержанием всякой такой сущности является «ум», который является частицей «ума божественного», но при этом наделенный из-за своей малости нравственными потенциями и устремлениями. Один из этих умов всецело отдался высшему призванию и с особенной любовью устремился к божеству, неразрывно соединился с логосом и стал его тварным носителем. Это и есть та человеческая душа, посредством которой логос смог воплотиться на земле в человеческое тело. Судьба прочих умов была другая. Пользуясь присутствием им свободой нравственного выбора, они в неравной степени отдавались божеству или отвращались от него, откуда и возникло все существующее неравенство и разнообразие духовного мира, подразделившееся на три разряда существ. Те умы, у которых доброе стремление божеству возобладавало в той или иной степени над противоположным, образовали мир добрых ангелов различного чина; умы, решительно отворотившиеся от бога, стали злыми демонами во главе с Сатаной, и, наконец, умы, в которых два противоположных стремления остались в некотором равновесии и постоянном противоборстве, стали человеческими душами. Но так как цель всего тварного космоса состоит изначально в провиденциальной полноте божественного умозрения, то падение духовных существ вызывает со стороны бога ряд действий, приводящих к восстановлению всех в совершенном единении с Абсолютом. Именно в рамках данного учения Ориген развивает полемику, направленную против гностического подразделения бытийствующих сущностей.<sup>18</sup>

*Исследование осуществляется при финансовой поддержке Института «Открытое общество» фонда Сороса, грант № 2793.*

<sup>18</sup>В данной части своего учения Ориген прямо апеллирует к пифагорейско-платонической традиции: «... всякая душа, назначенная для тела, назначена (ему) по заслугам, в соответствии предшествующему нравственному состоянию, по некоторым таинственным причинам — и это я говорю, в данном случае следуя Платону, Пифагору и Эмпедоклу...» (Против Цельса, I, 32). Ср. диалоги Платона «Федон» и «Федр», доксографию Пифагора, поэму Эмпедокла «Очищения».