

РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОЗНОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ

В.Я. Саврей

DOI: 10.7256/1999-2793.2014.8.12445

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ В ЧЕТВЁРТОЙ КНИГЕ «О НАЧАЛАХ» ОРИГЕНА

Аннотация. В статье автором предпринята попытка экспликации теоретических оснований философского осмысления религиозных феноменов одним из выдающихся мыслителей раннего христианства – Оригеном Александрийским. Из всех учителей Александрийской школы Ориген вызвал наиболее продолжительные споры, не утихавшие на протяжении столетий. Его труды были беспрецедентны для всей античной литературы – в количественном отношении, а в качественном они самым существенным образом повлияли на развитие языка теологии ранних веков христианства. Можно говорить не только о религиозной философии, но и о философии религии как Оригена, так и отцов, хотя сам термин «религия» не имеет у них точного греческого соответствия и доктринально не осмыслен. Автор исходит из того, что центральный интерес для исследования вопросов философии религии у Оригена представляет 4-я книга его теоретического трактата «О началах». Исходя из своей интерпретации мира как притчи и воплощения Логоса как тайны тайн, Ориген рассматривает все исторические формы богопочитания в качестве чувственной интуиции разумно постигаемых истин. При этом неортодоксальное отношение мыслителя к христианскому догмату о воскресении предопределило «драматургический» характер видения им религиозной жизни в целом.

Ключевые слова: Александрийская школа, о началах, Ориген, философия, религия, герменевтика, экзегетика, христианство, богословие, Библия.

«Мне кажется, что мир наш — чистилище духов небесных, отуманенных грешною мыслию. Мне кажется, что мир принял значение отрицательное и из высокой, изящной духовности вышла сатира». Эти слова из письма молодого Достоевского своему брату, написанного 9 августа 1838 г.¹, по своей исходной интуиции очень близки к той картине мира, которую создал в III в. Ориген — выдающийся учитель Александрийской школы, имевший сотни учеников, старший сокурсник Плотина и автор христианского извода неоплатонизма². По нашему мнению, они помогают понять и силу и долговечность вложенной в них мысли, как основанной на интуитивной данности, а не на условных формах, стилевых особенностях мышления той или иной

эпохи. В письме Достоевского присутствует и то, что отличает именно христианский вариант неоплатонизма от языческого — как ни странно, это *драматический* элемент, который у русского писателя тоже «принял значение отрицательное», назван «сатирой» (очевидно, не без влияния Гоголя, много значившего для молодого Достоевского), но это не должно вводить нас в заблуждение, так как *сюжетность*, неотъемлемая в русской классической литературе, намного большее означает для него, чем просто пародию на действительность. Она имеет ключевое значение и для Оригена, который мыслит мир под историческим углом зрения, как связь известных событий, имеющих глубокий символический смысл³. Эта связь, отнесением к которой выстраиваются элементы системы Оригена, обеспечивается Библией, как связным историческим повествованием и одновременно символическим текстом предельного уровня сложности.

¹ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. Т. 28, кн. 1. С. 50.

² Langerbeck H. The Philosophy of Ammonius Saccas and the Connection of Aristotelian and Christian Elements Therein // Journal of Hellenic Studies. 1957. Vol. 77. Part 1. P. 67; Berchman R. From Philo to Origen: Middle Platonism in Transition. Chico: Scholars Press, 1984. P. 293.

³ Young F.M. Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture. Cambridge, 1997. P. 294.

Говоря о «неоплатонизме» Оригена, мы отделяем его систему от учения отцов Церкви, которые, пользуясь античным философским лексиконом, никогда не создавали философских систем в античном духе и некорректно называются «платониками» (как и «стоиками» и т.п.) в некоторых исследованиях XIX в., и поныне сохраняющих свое влияние⁴. Отличается у отцов и Оригена целостный взгляд на человеческую жизнь, при единстве установки в понимании смысла жизни, которую без сомнения можно назвать религиозной. Таким образом, при общем характере их философской мысли как религиозно-философской, понимание религии, стоящей в центре отношений человека с миром и его Творцом, неодинаково. Именно в связи с этим можно говорить не только о религиозной философии, но и о *философии религии* как Оригена, так и отцов, хотя сам термин «религия» не имеет у них точного греческого соответствия, доктринально не осмыслен. Так, применительно к античности, мы говорим о философии человека задолго до появления специальных антропологических трактатов, о философии общества без соответствующего центрального термина, и т.п. Мы оперируем в таких случаях понятиями как комплексами, которые складываются в логических связях, не обязательно маркируясь при этом однозначной терминологией. Да и сама терминология возникает уже после оформления этих комплексов.

Центральный интерес для исследования вопросов религии у Оригена представляет 4-я книга его теоретического трактата «О началах». В целом это ключевое произведение Оригена позволяет усвоить ему честь создателя теологии как научной дисциплины⁵. В нем была представлена первая в истории попытка построения системы христианского вероучения⁶. Материал в первых трех книгах расположен в порядке от наиболее общих вопросов к более частным, но 4-ю книгу следует рассматривать отдельно, как эпистемологическое обоснование всего изложенного автором выше. Именно в этой книге фактически впервые поднимается вопрос о научном методе в богословии, причем неизбежно этот метод должен включать в себя как

общие посылки идеалистической философии, так и опору на авторитет Священного Писания⁷. Последнее не является для Оригена, как и для других представителей Александрийской школы, только культурной привязкой к определенной среде, подобно древнегреческим мифам для многих философов эллинистического времени, свободно дававших им натурфилософские интерпретации. Писание имеет свою собственную логику, которая может коррелировать с логикой философии, но никогда до конца не подчиняется ей. В этом своеобразии христианской мысли вообще, а своеобразии учения Оригена — в его собственном способе корреляции.

Фундаментальным фактом религиозной истории человечества, как и религиозной жизни каждого отдельного человека, является для Оригена земная жизнь Иисуса Христа, которая была воплощением Бога-Слова. Историчность этого факта крайне важна для мыслителя, потому что в ней он видит реальное явление в мир наиболее общей и важной философской интуиции о сродстве человеческого разума с Божественным. Теоретическое умозрение этого сродства, этого высшего предназначения человека никогда не могло стать предметом широкой проповеди, оставаясь уделом избранных единиц. Но христианский Бог — помимо того, что это и есть Бог философов, — еще и в высшей степени личностный Бог, способный выступить навстречу человечеству, протянуть ему руку, призвать к совершенству. Таким образом, Слово Божие одновременно и является, и скрывается в плоти Христа, потому что является к людям, по определению несовершенным. Оно есть Таинство *par excellence*⁸. Таков же характер учения Спасителя — притча, сокрытие-открытие истины. Это не только философская, но и педагогическая, и историческая идея одновременно. И вместе с тем здесь Ориген дает свою интерпретацию религии, в чем-то близкую тому, что позднее заявит Гегель: религия есть истина в покрове чувственной интуиции, притчи, события, и философия содержится в ней как зерно.

Изложенное выше хорошо иллюстрируется следующим фрагментом текста: «Нужно сказать, — пишет Ориген, — что боговдохновенность пророческих слов и духовный смысл Моисеева зако-

⁴ См., напр., Arnou R. Platonisme des Pères // Dictionnaire de théologie catholique. T. 12. P. 2. Paris, 1935. P. 2258–2392.

⁵ Сагарда Н.И. Лекции по патрологии I–IV века. М., 2004. С. 409.

⁶ Bardenhewer O. Patrology. The Lives and Works of the Father of the Church. Freiburg im Breisgau: Herder, 1908. P. 149.

⁷ Berchman R. From Philo to Origen: Middle Platonism in Transition. Chico: Scholars Press, 1984. P. 293.

⁸ Crouzel H. Origen // Encyclopedia of the Early Church. Oxford: University Press, 1992. Vol. 1 P. 621.

на сделались ясными с пришествием Христа. До пришествия Христа не было полной возможности представить ясные доказательства ветхозаветных Писаний... Впрочем, кто прилежно и внимательно читает пророческие слова, тот, при самом чтении своем, почувствует след божественного вдохновения и посредством этого своего опыта убедится, что Писания, признаваемые словами Бога, не человеческие» (О началах IV. 6). Из приведенных высказываний видно, что дидакал признавал два источника религиозной веры. Первый — история, в ходе которой истина разворачивается событийно. Недостатком исторического постижения, однако, является то, что в нем познавательная способность человека ставится в жесткую зависимость от внешних и независящих от него обстоятельств. Ориген же — известный противник детерминизма, не устававший подчеркивать значимость свободы воли во всех сферах, подлежащих личной ответственности⁹. Поэтому он вводит еще другую, интуитивную и не зависящую от внешних обстоятельств способность восприятия истины Божественного Откровения, подчиняя ее только собственному прилежанию читающего. Руфин Аквилейский в своем интерпретативном переводе этого места представляет следующее истолкование: «Если кто со всем усердием и должным благоговением будет исследовать пророческие слова, то при самом чтении и тщательном исследовании он, наверное, испытает в своем уме и чувстве действие некоторого божественного веяния и, таким образом, узнает, что читаемые им слова произошли не от людей, но суть слова Божьи, и в самом себе почувствует, что книги написаны не с человеческим искусством и не смертным языком, но, так сказать, божественным слогом»¹⁰. Насколько верно понимает здесь Руфин мысль переводимого текста? Он не был прямым учеником Оригена и, в отличие от отцов-каппадокийцев, составителей «Филокалии», также не имел опосредованной ученической связи с ним, а являлся только большим ценителем сочинений александрийца, как и блаж. Иероним. Однако самое зерно мысли александрийского дидакала, как представляется, схвачено здесь правильно: это единство чувственного и разумного критериев при постижении божественности Писания.

Можно заметить, что необходимость *Писания* как такового Ориген даже не обсуждает. Это связано с общим дидактическим пафосом его философии: человек не может полностью познать истину сам, из природы; он познает из нее только свои основные потребности, в том числе моральные требования и критерии, но не то, как удовлетворить им, особенно если речь идет о потребностях духа. Для спасения ему нужно, чтобы истина тоже вышла навстречу, показалась в слове, а не только в своих материальных произведениях. Поэтому человек нуждается в учителях, в силу чего и возникают, и пользуются долговременным спросом философские школы. Однако учения великих философов, рассуждает он далее, помимо того, что они, по видимости, противоречат друг другу, всегда остаются уделом немногих и способны увлечь лишь избранные сердца. Нет сомнений в том, что итогом и целью всех этих учений, кроме эпикурейского (как специально оговаривается в 1-й книге «Против Цельса»), является одно и то же, а именно, постижение Бога; однако вопрос о том, достигали ли этой цели даже сами основатели школ, остается у Оригена непроясненным. С большей определенностью он выставляет аргументы за превосходство Библии над книгами философов. Если один из них можно назвать историческим, то другой лежит в области эстетики. Ориген специально обращает внимание на такую особенность греческой Библии (Септуагинты), как стиливое своеобразие, не соответствующее нормам литературного греческого языка. Она была, как известно, связана с тем, что в III в. до н.э. переводчики ориентировались на древнееврейский синтаксис в большей степени, чем на разработанные уже к тому времени правила классической грамматики¹¹. Тем самым они выражали почтение к боговдохновенности пророческой речи. Этот недостаток (по мнению многих классицистов как в древности, так и в новейшее время, вплоть до Виламовица-Мёллендорфа), Ориген обращает в достоинство, считая необычность библейского языка самостоятельным эстетическим аргументом, воздействующим на интуицию читателя. «Если бы наши книги были написаны с риторическим искусством или с философским остроумием, — отмечает Руфин в том же месте, — и именно этим привлека-

⁹ Fairweather M.A. *Origen and Greek Patristic Theology*. New York: Charles Scribner's Sons, 1901. P. 165.

¹⁰ De principiis IV. 6–7 // PG 11. Col. 351.

¹¹ См.: Вдовиченко А.В. Древнееврейский нарративный синтаксис в языке Септуагинты и Нового Завета. Краткое изложение // Богословский сборник Православного Свято-Тихоновского богословского института. № 4. М., 1999. С. 58–88.

ли бы людей к вере, тогда, без сомнения, думали бы, что наша вера состоит в словесном искусстве и в человеческой мудрости, а не в силе Божьей».

Теперь мы можем дать первое, предварительное определение религии по Оригену. В сущности, у него религия представляется как *стиль*, своим отличием от мирского стиля, — в том числе от научного стиля выдвижения дилемм и пропозиций, — выводящий человека из сферы сомнения в область веры. Писание не просто производит впечатление уверенности автора в своих словах: оно *вдохновенно и прекрасно*, причем совершенно иным образом, чем изящная литература, так что интерпретатор Оригена может положительно заявить, что «в отношении красоты слова эта наша Премудрость не имеет ничего общего с мудростью мира сего» (Руфин). При таком значении эстетического доказательства (выступающего в равноправии с историческим) у александрийца, несколько неожиданной при его традиционной трактовке как рационалиста, — со многих других точек зрения справедливой¹², — понятно, что для адекватного понимания его системы важно не недооценивать роль чувственного познания в гносеологии Оригена. Чувство имеет очевидное ограничение в своей неспособности различать все ясно, как того требует разум, — но именно поэтому оно ведет к возможному познанию предметов, превышающих обычное человеческое разумение. Восприятие Писания целостным чувством важно уже в силу того, что «наша немощь не может найти в каждом изречении скрытый смысл догматов, заключенный в ничтожном и презренном слове» (О началах IV. 7). Ощущение покоряющего пророческого слова есть «явление духа и силы» (1 Кор. 2:4) — апостольские слова, на которые Ориген ссылается во многих местах. Через него «небесная или даже вышeneбесная сила побуждает нас чтить Единого, сотворившего нас».

Но эта чувственность не только не сводится к повседневной, а и прямо противостоит грубой, или «невежественной», чувственности, которой обычно наделен человек и в силу которой иудеи, ей преданные, не узнали Христа, «потому что считали нужным следовать букве пророчества о Нем, но чувственно не видели... чтобы Он действительно устроил то царство Божье, которое они представляли себе» (О началах IV. 8). Кроме иудеев, Ориген выделяет в этой

8-й главе еще две группы неверно мыслящих: это «еретики», т.е. гностики, которые признают Христа, но отвергают Бога-Творца, считая Его Богом одних иудеев, и «простецы», состоящие в Церкви, которые буквально читают все, что написано в обоих Заветах, и, рассуждая о Боге, «придумывают о Нем такие вещи, каких нельзя думать даже о самом жестоком и несправедливом человеке». Итак, интегральным для всех чувственных заблуждений является понимание Писания «не по духу, но по голой букве» (О началах IV. 9). В связи с этим можно заключить со всей определенностью, что та «странность» языка и стиля Писания, которую Ориген, и Руфин вслед за ним, не устают подчеркивать как особенность, отличающую его от классической литературы, служит указанием также на необходимость уйти от буквального смысла к более возвышенному.

Действительно, понимание самого принципа такого перехода Ориген отнюдь не считает признаком интеллектуальной избранности, а усваивает его всем верующим, проявляющим достаточно *чувствительности* к своеобразному характеру Священного Писания. (Это важно даже с исторической точки зрения, т.е. мы можем видеть, что во времена Оригена «простецы» прилежали к аллегорезе наравне с «мудрецами»)¹³. Однако это не значит, что легко добиться правильного понимания аллегорий. «В убеждении, что скиния есть образ чего-то, — писал Ориген о «верующих в простоте сердца», — они не заблуждаются; но в достойном Писания применении той мысли, образом которой служит скиния, в каждой частности, они иногда ошибаются» (Там же). Здесь ключевыми словами для нас будут следующие: «достойное Писания применение мысли» (ἀξιῶς τῆς Γραφῆς ἐφαρμοζεῖν τὸν λόγον). Возьмем на себя смелость утверждать, что Ориген подразумевает — «достойные *Автора* Писания», т.е. Бога. Человек толкует Библию более или менее верно в зависимости от того, насколько он близок к Богу. Поэтому «простецы», «неопытные» понимают ее превратно даже тогда, когда ищут аллегорической интерпретации.

Важно, тем не менее, то, что поиск символической реальности под покровом буквы дидаскал считает *естественной* для христианина установкой. «Самое то обстоятельство, — переводит Руфин, — что это описание полно тайн... не ускользает даже от обычного понимания» (etiam communem

¹² Дмитревский В., свящ. Александрийская школа. Очерк из истории духовного просвещения от I до начала V века по Р.Х. Казань, 1884. С. 94.

¹³ Ср.: Cadiou R. La jeunesse d'Origène. Histoire de l'École d'Alexandrie au début du III siècle. Paris: Beauchesne, 1934. P. 228.

non refugit intellectum). Это положение значимо для раскрытия философии религии Оригена. Раньше мы говорили о том, что религия представляет собой для него своего рода стиль; теперь прибавим, что это такой стиль вдохновенной речи, который по самому производимому им эстетическому впечатлению предполагает иносказание, скрытое за прямым смыслом. Следовательно, религия есть прежде всего *символическая* реальность, и *символизм* составляет ее отличительную черту. Она принципиально многопланова; кто понимает ее (т.е., прежде всего, текст Священного Писания) плоско и одномерно, тот заведомо заблуждается, не проникает в суть религии, не способен понять ее предназначения, скользит по поверхности.

Дальше возникает вопрос: как же реализовать эту естественную для верующего установку, чтобы не только понимать, что в Писании все превосходит обычный смысл составляющих его слов, но и проникнуть внутрь его тайн, или, как пишет Ориген в другом месте, подняться выше текста «увидеть белый и ясный свет истины во всем» (Комментарий на Иоанна XIII. 42)? При переходе к решению этой проблемы его мысль делает, на первый взгляд, совершенно неожиданный поворот. «Небезопасно кому-нибудь объявить, — пишет дидакал, — что при чтении он будто бы легко понимает то, для чего нужен ключ разумения, находящийся, по слову Спасителя, у законников» (О началах IV. 10). Удивительно окончание этой фразы. Что касается ее начала, подобный тезис можно найти в 1-й книге «Против Цельса», где Ориген отвечает языческому критику Библии на его утверждение, что он «знает все» в Писании христиан. Но в том произведении Ориген ссылается только на очевидность, что никто из здравомыслящих людей не припишет себе знание «всего» Платона, Аристотеля или даже Эпикура. (Между прочим, косвенное доказательство того, что учение эпикурейцев тоже изучалось в Александрийской школе). В книге «О началах», написанной больше для внутреннего читателя, автор не довольствуется доводами такого рода. Но почему он в данном случае находит уместным сослаться на обличительные слова Иисуса, обращенные к «законникам», которые «взяли ключ разумения: сами не вошли, и входящим воспрепятствовали» (Лк. 11:52)? На наш взгляд, это имеет глубокий смысл. Слова Иисуса таинственны, но, во всяком случае, они указывают на традицию толкования Библии, которой «законники» действительно владели. Ориген, однако, имеет в виду не тех

конкретных знатоков закона, которые вели споры с первыми апостолами, а *знание нравственного закона*, исполнение которого, единственное, открывает доступ к верному пониманию Писания. Таким образом, он совершает здесь поворот от *эстетики* Слова Божьего к *этике* интерпретатора, без которой не приносят плода экзегетические усилия. И вместе с тем трудно предположить, что Ориген не держит в голове всю фразу Спасителя: «... сами не вошли, и входящим воспрепятствовали». В самом деле, *остановка* на нравственном уровне толкования, по учению александрийца, есть не что иное, как *сокрытие* истинного смысла Библии — мистического, раскрываемого только аллегорией.

Итак, в согласии с принципом притчи, который для герменевтики Оригена является интегральным¹⁴, нравственность, как и чувственность, раскрывает-скрывает истину: раскрывает, когда она является исполнением заповедей, а скрывает и даже искажает, когда пытается вычерпать смысл Божественного Слова. Третье звено, после чувственного и нравственного, составляет «духовный закон», объяснение которого уже существенно затруднено его недоступностью для человека, не прошедшего первые две ступени. Отсюда в герменевтике Оригена постулируется трехчастный принцип интерпретации Священного Писания, который он вводит, по обыкновению, цитатой. В данном случае цитируется книга Притчей Соломона, однако Синодальный перевод, который и публикуется у нас обычно в русском издании «О началах», не соответствует Оригеновой мысли и затемняет ее: «Не писал ли я тебе трижды в советах и наставлении, чтобы научить тебя точным словам истины, дабы ты мог передавать слова истины посылающим тебя?» (Прит. 22:20-21). Чтобы понять в точности смысл использования цитаты, которая никогда не бывает у Оригена чисто иллюстративной, следует обратиться к греческому тексту Септуагинты, которым пользовался Ориген: «Ты же напиши это себе трижды в совет и разум... чтобы отвечать истинными словами вопрошающим тебя». Дидакал как бы разворачивает это предписание, переводя его из обычного смысла («запиши трижды», т.е. «затверди») в иносказательный. При этом он, как обычно, пользуется нюансами текста: «записать трижды» значит, во-первых, просто записать; во-вторых, записать как «совет» (βουλή), т.е. как жизненное руководство, соответствующее эти-

¹⁴ Hanson R.P. *Allegory and Event: A Study on the Sources of Origen's Interpretation of Scripture*. London: SCM, 1959. P. 364.

ческой ступени развития; в-третьих, записать как «разум» (γυῶσις). «Следовательно, — формулирует Ориген, — мысли священных книг должно записывать в своей душе тройным образом: простой верующий должен назидаться как бы плотью Писания... сколько-нибудь совершенный как бы душою его; а еще более совершенный... духовным законом, содержащим в себе тень будущих благ» (О началах IV. 11). Это положение делается у него герменевтическим принципом, распространяемым на *весь* текст Библии: «Как человек состоит из тела, души и духа, точно так же и Писание, данное Богом для спасения людей, состоит из тела, души и духа» (Там же).

Сообразно с этим Ориген дает в том же параграфе толкование изречению из книги «Пастырь» Ерма, которой, по его словам, «некоторые пренебрегают». Само изречение, по-видимому, относится к одноплановым деяниям: «Напиши две книги и дай одну Клименту и одну Грапте; Грапта наставит вдов и сирот, Климент пошлет во внешние города, [дело происходит в Риме], ты же возведишь пресвитерам церковным». Но Ориген дает ему такую интерпретацию, которой вскрывается то, что сам он считает духовным смыслом, а мы могли бы назвать его также смыслом метатеоретическим, т.к. он относится к самому *принципу* членения и распространения религиозной истины, в понимании александрийского дидаскала: «Грапта, наставляющая вдов и сирот, есть голая буква, научающая людей, которые еще остаются детьми по душе и еще не могут признать Бога своим Отцом, а потому и называются сиротами; буква же научает и тех женщин, которые уже не живут с незаконным мужем (в оригинале: женихом — *V.C.*), но вдовствуют, еще не сделавшись достойными Жениха. Климент, уже оставивший букву, по словам Пастыря, посылает книгу во внешние города: под этими городами мы разумеем души, пребывающие вне телесных и земных помышлений. Сам же ученик Духа получает приказание возвестить пресвитерам всей церкви Божьей, посевшим в мудрости, — возвестить уже не через письма, но живыми словами»¹⁵.

В процитированном отрывке для нас наиболее примечательно последнее: здесь граница,

отделяющая Писание от духовного умозрения, причем Ориген ставит второе безусловно выше, хотя и следует оговориться, что само умозрение возможно для него только на основе Писания. В этом месте философия религии Оригена достигает своей кульминации, он переходит к объяснению смысла всей религиозной жизни как таковой. «Дух, просвещающий служителей истины... имел в виду преимущественно неизреченные тайны о предметах, касающихся людей. Людями же я называю теперь души, пользующиеся телами с той целью, чтобы тот, кто может научиться, сделался причастником всех догматов Его совета, исследуя и предавшись глубинам разума (βάθει τοῦ νοῦ), скрытым под словами» (О началах IV. 14). В этих словах задается норма употребления человеческого тела, а следовательно, и всего мира: теория *жизнь как школа*, которая почти без изменений достанется по наследству Великим каппадокийцам. Понимая бытие мира как глобальный педагогический процесс¹⁶, Ориген не устает подчеркивать и в тексте Писания, и в природе двойное действие Духа, скрывающего от немощных то, что предназначено для сильных. Именно поэтому слово истины имеет форму рассказа, который Ориген, в отличие от отцов Церкви, мог бы назвать мифом (хотя он и не делает так во избежание смешения с языческой мифологией) скорее, чем историей, потому что последняя в его трактовке простирается на множество сменяющихся миров и не имеет четких очертаний. Что такое форма рассказа? Это *связь* (εἰρημός), в которой действительные события сплетаются с мнимыми, подчиняясь логике общего смысла. Выделяя в Писании «невозможные» сообщения, Ориген считает их указаниями на духовный уровень интерпретации. В этом дидаскал идет по стопам Филона, который называл такие места «разломами» или «трещинами». Они должны не вызывать сомнения в правдивости всего Писания, а возвышать мысль от буквального смысла к иносказательному. «Где невозможна связь по букве, там не невозможна, а, напротив, истинна связь высшая» (О началах IV. 20).

Священная история, по Оригену, неоднородна. Она делится на несколько несводимых друг к другу типов сообщений: а) бывшее в действительности; б) возможное, но не бывшее; в) невозможное. Аналогичной градации подвержен и Закон Моисеев,

¹⁵ Как пронзительно заметил один из первых крупных исследователей Оригена, в подобных толкованиях элементы текста представляют собой даже «не непосредственные типы истинных отношений, но типы типов» (Redepenning E.R. *Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre.* Bonn, 1841. Bd. 1. S. 288).

¹⁶ Серегин С.В. Апокатастасис и традиционная эсхатология у Оригена // Вестник древней истории. 2003. № 3. С. 185.

заповеди которого бывают а) полезными; б) бесполезными; в) неисполнимыми. Ориген высмеивает раввинов, пытающихся сделать возможным исполнение *всего* Закона путем перетолкования отдельных его положений. В то же время, он упоминает одного самарянского учителя, требовавшего соблюдать все буквально. (В Новое время такое же разделение отмечалось между иудеями-раввинистами и караимами¹⁷). Человек, обладающий духовным разумением, по Оригену, во все времена способен был понимать Закон духовно. Цель же всех мест Писания вызывающих затруднение, состоит в том, чтобы, как переводит Руфин — «побудить нас, при невозможности найти истину... отыскивать высшую истину» (О началах IV. 15). Примеры таких текстов, которые приводит александрийский учитель, неоднородны. Так, он считает неправдоподобной последовательность событий Шестоднева; указывает на иноказательный характер фразы «и пошел Каин от лица Господня»; приводит в пример третье искушение Иисуса, отмечая, что невозможно показать «все царства земли и всю славу их» с вершины какой-либо горы (О началах IV. 16). Кажется, что сам Ориген не очень озабочен логической релевантностью всех этих эпизодов, так как они для него служат лишь примерами. Между тем, ясно, что невозможность сотворения *солнца* на третий *день* обусловлена для него геоцентрической системой, тогда как выражения «пойти от лица Господня» и «показать все царства» представляют литературную, а не событийную проблему. Что касается конкретных событий, сам Ориген признает, что в Библии «повествования, истинные в историческом смысле, гораздо даже многочисленнее чисто духовных, присоединенных к первым» (О началах IV. 19); тем замечательнее, что за рассказом о сотворении он не находит какого-либо буквального правдоподобия. Это, конечно, связано с его космологией, которой мы еще коснемся.

Итак, духовный смысл оказывается тем, что держит на себе всю связность Писания, тогда как в области буквального смысла оно имеет как бы провалы. Надо заметить, что это полностью соответствует Оригеновой картине мира, который пред-

ставляется им как множество слоев «остывания» духа, которые тем больше допускают разрывов, противоречий и, как сказали бы философы позднейшего времени, абсурда, чем они периферийнее. «Мы именно относительно всего божественного Писания определили, что все оно имеет духовный смысл, но не все — телесный, потому что во многих местах невозможно найти телесного смысла» (О началах IV. 20). Что же делать читающему? «Старательно исследовать, где истинно то, что говорит буква, и где невозможно, а также на основании сходных изречений, по мере сил отыскивать разъясненный повсюду в Писании смысл того, что невозможно по букве» (О началах IV. 19). Эта ремарка — «разъясненный повсюду смысл» (πανταχοῦ διεπαρμένους νοῦς) — обращает на себя внимание. Фактически, Ориген задолго до Лютера заявляет, что Священное Писание само себя толкует. Этим открывается возможность особого рода аскезы, который представляет собой для Оригена предание себя изучению Библии. Возможно, взгляд на работу над текстом как целожизненную задачу Ориген заимствовал у раввинов, к образовательным услугам которых он прибегал в пору изучения еврейского языка; ни до, ни после него в христианской Церкви подобного представления об исключительной ценности ученых библейских занятий не было, и это представляется неслучайным: соборный принцип установления духовной истины, который Оригеном практически игнорируется, делает работу над Библией, когда она не связана непосредственно с проповедью, более рутинной и ремесленной, снимает с нее ореол персонального духовного озарения экзегета. Может быть, сам оригенизм, едва не расколовший монашество в V в., послужил падению привлекательного образа толкователя-одиночки, узревающего при сидении над книгой тайны, сокрытые от большинства.

Как известно, святые отцы творчески восприняли учение Оригена, и как плод его личных подвижнических усилий, и как сокровищницу экзегетики древней Церкви, переработав его в соответствии с итогами догматических споров IV в., но не только с ними, а еще и с результатами критики его доктрины, которая уже в III в. развернулась в самой Александрии¹⁸, а позднее в Антиохии. Подвести черту под предшествующим движением христианской мысли выпало на долю аскетам и богословам «золотого века» патристики, в осо-

¹⁷ См.: Библейские разыскания и странствия по России, включая путешествие по Крыму и переход через Кавказ, с обзором положения евреев, раввинистов и караимов, магометан и языческих народов, обитающих в южных губерниях Российской Империи. Соч. Э. Гендерсона. СПб.: Российское Библейское общество, 2006. С. 208–209.

¹⁸ См.: Radford M.A. Three Teachers of Alexandria: Theognostus, Pierius and Peter. Cambridge: University Press, 1908. P. X и далее.

бенности Великим каппадокийцам — Василию Кесарийскому, Григорию Назианзину и Григорию Нисскому. Первые два еще в молодости штудировали сочинения Оригена, отшельничая на берегу реки Ирис, где они составили «Оригеново Добролюбие» (Οριγένους φιλοκαλία), из которого нам известна большая часть греческого текста «О началах». Можно заметить, что в отношении к исторической действительности учение самих каппадокийцев диаметрально противоположно учению Оригена: их взгляд на Шестоднев и Платоновский миф обратно соотносится с его взглядом. А именно, если Ориген считает иносказанием Шестоднев и вполне серьезно принимает доктрину Платона о предсуществовании душ, то святые отцы, напротив, возвращаются к буквальному пониманию библейского рассказа о сотворении¹⁹, тогда как антропология афинского философа становится для них просто набором удачных метафор и этических соображений. Эта закономерность вполне понятна в связи с отношением к историческому процессу как таковому. Ориген смотрит на жизнь как на притчу о падении души с мысленного неба, которое может повторяться неоднократно. Поэтому, хотя бытие мира он признает начавшимся во времени, это начало все-таки аисторично, и конец мира также не имеет четких пределов. Отцы Церкви принимают изначальное учение, значительно более реалистичное и устрашающее в своей интерпретации жизни как становления души, никогда прежде не существовавшей и не имеющей другого

¹⁹ «Известны мне правила иносказаний, — пишет св. Василий в 9-й беседе на Шестоднев, — хотя не сам я изобрел их, но нашел в сочинениях других. По этим правилам, иные, принимая написанное не в общеупотребительном смысле, воду называют не водою, но каким-нибудь другим веществом, и растению и рыбе дают значение по своему усмотрению, даже бытие гадов и зверей объясняют сообразно со своими понятиями, подобно как и снотолкователи виденному в сонных мечтаниях дают толкования, согласные с собственным их намерением. А я, слыша о траве, траву и разумею; также растение, рыбу, зверя и скот, все, чем оно названо, за то и принимаю». К этому взгляду присоединяется и св. Григорий Нисский в своей «Апологетике на Шестоднев» и в программном трактате «Об устройении человека». Вместе с тем, он не только не отрицает аллегорического толкования, но признает его уровень общераспространенным в Писании, так же как и Ориген. Сами действия Бога в истории, не теряя своей реальности, которая дает познать Его творческую мощь, являются одновременно иносказаниями. Такой же точки зрения будет придерживаться крупнейший богослов VII в. преп. Максим Исповедник, фактически подводящий итоги «золотому веку патристики».

шанса стать кем-то, кроме однажды данного ей. Поэтому мир для них и начинается, и кончается чудом Божественной воли, а между этими явными чудесами протянута история как пространство человеческого самоопределения, ограниченного во времени. Если какие-то души уходят отсюда неиспытанными, как, например, души преждевременно умерших младенцев, которым св. Григорий Нисский посвятит особый трактат, это не снимает ответственности с остальных. Напротив, именно то, что человек испытывается в той мере, в какой успевает раскрыться в ответ на призыв к жизни, к бытию, делает это бытие на пределе возможным только как неповторимое, потому что там, где оно вполне определилось как индивидуальное, только и начинается испытание: там только и открывается возможность падения. «Проводить» человека через несколько жизней, которых он не помнит, т.е. всякий раз оказывается *другим*, с этой точки зрения абсолютно бессмысленно. И если у преждевременно умерших младенцев оказывается какое-то *особое* место в истории, с их нераскрывшейся личностью, но человеческой природой, то у реинкарнирующего человека нет *никакого* места в истории, как нет для него и самой истории.

В «Добролюбии» цитируются слова Оригена, которые в опубликованном переводе на русский язык выглядят следующим образом: «Умирующие здесь обыкновенной смертью распределяются на основании дел, совершенных здесь, так что признанные достойными так называемой адской страны получают разные места соответственно своим грехам. Так же, может быть, и те, которые, так сказать, умирают там, нисходят в этот ад, признанные достойными обитать в различных, лучших или худших, жилищах на всем земном пространстве и родиться от таких или иных родителей, — так что израильтянин может когда-нибудь попасть в число скифов, а египтянин — перейти в Иудею» (О началах IV. 23). В подлиннике, однако, нет глагола «родиться», а вместо слова «родителей» написано «отцов» (πατράσι). Таким образом, отрывок приобретает иносказательный характер: человек попадает в «ад» жизни в зависимости от грехов своей юности, когда он умер «там», то есть умер в невинном состоянии младенческой совести, в зависимости от этого получая как образ жизни, так и «отцов», т.е. наставников своей жизни — учителей, авторитетов, кумиров. Учение св. Григория Нисского об апокатастасисе, возможно, разработанное им и вне влияния Оригена, связано с рассмотрени-

ем греха также в плоскости одной, единственной земной жизни: «Кто однажды возымел склонность ко злу, отвращением от благодати породив в себе зависть, тот, подобно камню, который, отторгшись от вершины горы, собственной тяжестью гонится по скату... самовольно, как бы бременем неким увлеченный, доходит до крайнего предела лукавства» (Большое огласительное слово, 6). Вводя понятие «крайнего предела», св. Григорий указывает на принципиальную *исчерпаемость* зла, и это, — а не учение о перевоплощении, — дает ему надежду на спасение даже самых отчаянных грешников. Доктрина всеспасения была отвергнута Церковью, однако сохранена сама мысль, что покаяние недалеко от каждого грешника, оно всегда ждет его на конце пути, по ту сторону совершенного греха. Эта мысль, проникнутая высшим христианским гуманизмом, нашла свое самое полное воплощение в «Житии Марии Египетской» — выдающемся богословском произведении VII в., автор которого, св. Софроний Иерусалимский, вел в Александрии полемичку с монофелитами.

Последняя цитата из Оригена несколько иначе выглядит в переводе Руфина: «каждому из тех, которые нисходят на землю, сообразно с его заслугами или с тем местом, которое он занимал там, в этом мире определяется родиться в разных странах, среди разных народов, в разных отношениях, с такими или иными слабостями, и произойти или от богобоязненных, или от менее благочестивых родителей; при этом иногда случается, что израильтянин попадает в число скифов, а бедный египтянин изводится в Иудею». Показательно, что Руфин противоположным образом, чем составители «Добротолюбия», понимает последнюю сентенцию. У них идет речь о подвижности человеческой воли (св. Григорий Нисский считал «изменчивость» одним из основных достоинств человека), тогда как у Руфина текст больше отражает своеобразие учения Оригена, согласно которому разумные духи уже «на небе» (т.е. в идеальном, Платоновом измерении) находятся в различных отношениях к Богу, представляя собой духовный «Израиль», «Египет», «Вавилон» и другие области, в Библии называемые иносказательно именами этих исторических стран, тогда как на земле «иногда случается», что «израильтянин», т.е. человек с благородной душой, рождается среди скифов (может быть, намек на известного философа Анахарсиса), а «бедный египтянин», т.е. человек с изначально скудным духовным содержанием, имея возможность исправиться, переходит в число духов-

ных «израильтян». Таким образом, Ориген воспроизводит Филоновский концепт «народа-философа», рассеянного по всему лицу земли.

Александриец откровенно признается, что в Писании нет прямых оснований для такого учения: «Если же кто потребует от нас очевидных и достаточно ясных доказательств на это из Священного Писания, то должно ответить, что у Святого Духа было намерение скрыть это в повествованиях как бы о различных событиях, и притом скрыть поглубже». Нет у Оригена и ссылок на Предание: в этом пункте он сам делается учителем, ссылаясь исключительно на благодать и употребляя при этом такие осторожные обороты, как «можно думать», «кажется», «по моему мнению» и т.п. Так, в параграфе 24-м, который, как и последующие, сохранился уже только в версии Руфина, он пишет, комментируя историю Иосифа и его братьев: «Это нисшествие святых отцов в Египет, т.е. в этот мир, можно думать, было допущено промыслом Божиим для просвещения прочих и для наставления рода человеческого, дабы прочие души получили от них помощь через просвещение». Источником таких интерпретаций, очевидно, является философия, а нерешительные обороты Оригена — скорее дань возможным критическим отзывам единоверцев, чем действительным сомнениям.

В целом взгляд Оригена на религию можно охарактеризовать его словами из 25-го параграфа той же книги: «Сокровище Божественных мыслей заключается в брэнном сосуде презренной буквы». Далее со ссылкой на апостола Павла (Рим. 11:33) поясняется, что до конца исследовать промысел Божий не возможно никаким способом. Отсюда религия, весь этот мир символов, разворачивается в перспективу, и не является уже плоской проекцией небесного на земное. Она простирается даже дальше, в область небесных существ, которые, будучи сотворенными, также «не могут найти ни начала, ни конца». Так понимаемой религией пронизано у Оригена все мироздание. Теперь, установив это, мы можем определить религию в системе Оригена преимущественно как *телесное служение* — учитывая специфическое понимание Оригеном телесности. Об этом пишет в суммирующем разделе всего сочинения: «Разумной природе необходимо было пользоваться телами. Ведь эта природа, как известно, изменчива и превратна вследствие самой своей тварности... посему она имеет как добродетель, так и злобу не субстанциальную, но случайную... Так как Бог наперед знал будущие различия

как душ, так и духовных сил, то Он необходимо должен был создать телесную природу так, чтобы по воле Творца она могла изменяться посредством перемены качеств во всякие состояния, каких потребуют обстоятельства. Эта телесная природа необходимо должна существовать до тех пор, пока существуют те твари, которые нуждаются в телесной одежде. Но разумные существа, нуждающиеся в телесной одежде, будут существовать всегда» (О началах IV. 35).

Распространяется ли данная теория только на христианство, или она вовлекает в себя также другие религии? На первый взгляд, у Оригена речь идет о реальности Ветхого и Нового Заветов исключительно. При более подробном рассмотрении, однако, выясняется, что гносеологическая схема, лежащая в основе александрийского мировидения, в которой обыденное сознание, религиозный культ, философия и духовное умозрение представляют собой разные уровни постижения истины, является универсальной. Для доказательства позволим себе процитировать конец 12-й главы из первой книги «Против Цельса». Ориген пишет здесь о самом Цельсе, который, как очевидно, превратно понял христианские тексты: «Мне кажется, что с ним произошло то же, что может случиться с человеком, отправившимся путешествовать по Египту. Там мудрецы египетские изучают писания отеческие и много философствуют о том, что у них почитается священным; простецы же выслушивают какие-нибудь басни, смысла которых они не понимают, хотя сильно гордятся этим [знанием]. И если [тому путешественнику] случается научиться от простецов тем басням, он уже думает, что познал всю египетскую мудрость, хотя на самом деле он и не сообщался ни с кем из жрецов и ни у кого из них не учился египетским тайнам. Что я сказал о египетских мудрецах и простецах, это же можно наблюдать и у персов. У них точно также есть мистерии, но самый смысл последних постигают у них только ученые, простой же народ, довольствующийся поверхностным знанием, понимает в них только внешнюю форму. То же самое нужно сказать о сирийцах и индийцах, словом, о всех народах, у которых есть мифы и литература». Последние слова особенно важны. Как уже отмечалось, Ориген не называет библейские откровения «мифами». Однако само разделение между буквой и духом, литературой и философией в обоих случаях идентично. Если в мифах языческих народов он не находит истинной фило-

софии, каковую находит в Библии, то это значит, что их религия — не истинная религия; но сама природа религии от этого не утрачивает своего логического единства. И эта трактовка религии Оригена, при ее колоссальном влиянии на историю мысли, все-таки не тождественна учению о том же отцов христианской Церкви.

В миропонимании каппадокийцев и других ортодоксальных отцов нет отмеченного в начале нашей статьи, в связи с цитатой из раннего Достоевского, присущего Оригену *драматического* понимания земного бытия (не случайно такой ценитель Оригена, как Х.У. фон Бальтазар, часто пользуется термином «драма» в своем богословии). Человек Оригена всякий раз оставляет свои роли, которые он играл в бесчисленных жизнях, и становится по своему индивидуальному сознанию, или самосознанию, *кем-то другим*, — что неизбежно для любой теории реинкарнации. У этого человека есть лицо как обращенность к Богу, но у него нет объективного лица, неповторимой индивидуальности, кроме той конфигурации недостатков, которые задаются его собственным непостоянством, персональным характером падения с идеального неба; все люди, все ангелы, согласно Оригену, изначально созданы идентичными. Вследствие этого Ориген, вообще не признавая бестелесного тварного существования, легко отказывается от идеи воскресения в том же теле²⁰. Иначе выстраивается учение о человеческой жизни у отцов. Они могли бы применить, и действительно применяли, драматическую метафору к разным эпизодам из жизни, но не ко всей жизни в целом, не к целожизненному путешествию, по итогам которого человек остается именно и только *тем, кем он стал*, в вечности без возврата. Поскольку свою «роль», какова бы она ни была (т.е. даже если он был в числе преждевременно умерших младенцев, о которых мысль промысла до конца непостижима и, как о каждом человеке, *особенна*), он забирает с собой, она уже не является ролью, но фактически совпадает с его ипостасью — есть его качественное определение в вечности. В том, чтобы перевести спасительное определение промысла из возможности в действительность, не теряя драгоценного времени единожды данной жизни, и усматривается смысл истинной религии по учению отцов.

²⁰ См.: Crouzel H. Origene // Dictionnaire de spiritualité. T. 11. Paris, 1982. P. 933–961.

Список литературы:

1. Дмитриевский В., свящ. Александрийская школа. Очерк из истории духовного просвещения от I до начала V века по Р.Х. Казань, 1884.
2. Ориген. О началах. СПб.: Амфора, 2007.
3. Сагарда Н.И. Лекции по патрологии I–IV века. М., 2004.
4. Серегин С.В. Апокатастасис и традиционная эсхатология у Оригена // Вестник древней истории. 2003. № 3. С. 170–193.
5. Arnou R. Platonisme des Pères // Dictionnaire de théologie catholique. T. 12. P. 2. Paris, 1935. P. 2258–2392.
6. Bardenhewer O. Patrology. The Lives and Works of the Father of the Church. Freiburg im Breisgau: Herder, 1908.
7. Berchman R. From Philo to Origen: Middle Platonism in Transition. Chico: Scholars Press, 1984.
8. Cadiou R. La jeunesse d'Origène. Histoire de l'École d'Alexandrie au début du III siècle. Paris: Beauchesne, 1934.
9. Crouzel H. Origen // Encyclopedia of the Early Church. Vol. 1. Oxford: University Press, 1992.
10. Crouzel H. Origene // Dictionnaire de spiritualité. T. 11. Paris, 1982. P. 933–961.
11. Fairweather M.A. Origen and Greek Patristic Theology. New York: Charles Scribner's Sons, 1901.
12. Hanson R.P. Allegory and Event: A Study on the Sources of Origen's Interpretation of Scripture. London: SCM, 1959.
13. Langerbeck H. The Philosophy of Ammonius Saccas and the Connection of Aristotelian and Christian Elements Therein // Journal of Hellenic Studies. 1957. Vol. 77. Part 1.
14. Origenes. De principiis / ed. J.P. Migne. PG vol. 11.
15. Radford M.A. Three Teachers of Alexandria: Theognostus, Pierius and Peter. Cambridge: University Press, 1908.
16. Redepenning E.R. Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre. Bonn, 1841.
17. Young F.M. Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture. Cambridge, 1997.

References (transliteration):

1. Dmitrevskii V., svyashch. Aleksandriiskaya shkola. Ocherk iz istorii dukhovnogo prosveshcheniya ot I do nachala V veka po R.Kh. Kazan', 1884.
2. Origen. O nachalakh. SPb.: Amfora, 2007.
3. Sagarda N.I. Lektsii po patrologii I–IV veka. M., 2004.
4. Seregin S.V. Apokatastasis i traditsionnaya eskhatologiya u Origena // Vestnik drevnei istorii. 2003. № 3. S. 170–193.
5. Arnou R. Platonisme des Pères // Dictionnaire de théologie catholique. T. 12. P. 2. Paris, 1935. P. 2258–2392.
6. Bardenhewer O. Patrology. The Lives and Works of the Father of the Church. Freiburg im Breisgau: Herder, 1908.
7. Berchman R. From Philo to Origen: Middle Platonism in Transition. Chico: Scholars Press, 1984.
8. Cadiou R. La jeunesse d'Origène. Histoire de l'École d'Alexandrie au début du III siècle. Paris: Beauchesne, 1934.
9. Crouzel H. Origen // Encyclopedia of the Early Church. Vol. 1. Oxford: University Press, 1992.
10. Crouzel H. Origene // Dictionnaire de spiritualité. T. 11. Paris, 1982. P. 933–961.
11. Fairweather M.A. Origen and Greek Patristic Theology. New York: Charles Scribner's Sons, 1901.
12. Hanson R.P. Allegory and Event: A Study on the Sources of Origen's Interpretation of Scripture. London: SCM, 1959.
13. Langerbeck H. The Philosophy of Ammonius Saccas and the Connection of Aristotelian and Christian Elements Therein // Journal of Hellenic Studies. 1957. Vol. 77. Part 1.
14. Origenes. De principiis / ed. J.P. Migne. PG vol. 11.
15. Radford M.A. Three Teachers of Alexandria: Theognostus, Pierius and Peter. Cambridge: University Press, 1908.
16. Redepenning E.R. Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre. Bonn, 1841.
17. Young F.M. Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture. Cambridge, 1997.