

Институт философии
Российской академии наук

КОСМОС И ДУША

**УЧЕНИЯ О ВСЕЛЕННОЙ И ЧЕЛОВЕКЕ
В АНТИЧНОСТИ И В СРЕДНИЕ ВЕКА
(ИССЛЕДОВАНИЯ И ПЕРЕВОДЫ)**

**Russian Academy of Sciences
Institute of Philosophy**

COSMOS AND SOUL
TEACHINGS ON THE UNIVERSE AND MAN
IN ANTIQUITY AND THE MIDDLE AGES
(ESSAYS AND TRANSLATIONS)

Eds. Piama P. Gaidenko and Valery V. Petroff



**Progress–Tradition
Moscow 2005**

**Российская академия наук
Институт философии**

КОСМОС И ДУША
УЧЕНИЯ О ВСЕЛЕННОЙ И ЧЕЛОВЕКЕ
В АНТИЧНОСТИ И В СРЕДНИЕ ВЕКА
(ИССЛЕДОВАНИЯ И ПЕРЕВОДЫ)

Редакторы П. П. Гайденко и В. В. Петров



Прогресс–Традиция
Москва 2005

УДК 1/14
ББК 87.2
К 71

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)
Проект № 04–03–16023

Общая редакция
П. П. Гайденко и В. В. Петров

Статьи:

Т. Ю. Бородай, В. П. Гайденко, П. П. Гайденко, В. Н. Катасонова,
С. В. Месяц, Ж.–М. Нарбонна, В. В. Петрова, А. В. Серегина,
М. А. Солоповой, Ю. А. Шичалина, А. М. Шишкова.

Переводы с древнегреческого, примечания:

Т. Ю. Бородай, С. В. Месяц, М. А. Солоповой, Ю. А. Шичалина.

Переводы с латинского, примечания:

Т. Ю. Бородай, В. П. Гайденко, А. В. Серегина, А. М. Шишкова.

Рецензенты

д. ф. н. А. Л. Доброхотов

д. ф. н. А. А. Столяров

К 71 **КОСМОС И ДУША. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы) /** Общ. ред. П. П. Гайденко, В. В. Петров. М.: Прогресс–Традиция, 2005. 880 с.

ISBN 5–89826–242–3

В сборнике «Космос и Душа» рассматриваются античные и средневековые учения о человеке, мире и Боге. Книгу составили исследования ведущих специалистов в области истории философии и науки. Публикуются новые переводы трактатов Аристотеля, Фемистия, Александра Афродисийского, Плотина, Оригена, Максима Исповедника, Фомы Аквинского, Роберта Гроссетеста. Все они подробно откомментированы.

Для историков философии, богословия, науки, студентов гуманитарных специальностей, всех интересующихся историей античной и средневековой культуры и мысли.

ББК 87.2

ISBN 5–89826–242–3

© П. П. Гайденко, В. В. Петров,
общая редакция, 2005

© Коллектив авторов, статьи,
переводы, примечания, 2005

© Прогресс–Традиция, 2005

© М. С. Петрова, оформление, 2005

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	13
КОСМОС	
<i>Гайденко П. П.</i> Натурфилософия Аристотеля.....	17
Проблема непрерывности и ее решение.....	20
Понятие бесконечного.....	27
Понятие «места» и проблема пространства.....	33
Понятие времени. Время как число движения.....	42
Соотношение математики и физики.....	50
Аристотель как биолог.....	53
<i>Месяц С. В.</i> Дискуссии об эфире в Античности.....	63
Предыстория.....	65
Эфирная теория Аристотеля.....	75
После Аристотеля.....	83
Ксенарх. «Против пятой сущности».....	85
Александр Афродисийский.....	89
Отношение к пятому элементу в платонизме.....	92
Синтез Прокла.....	95
ПРИЛОЖЕНИЯ	
<i>КСЕНАРХ СЕЛЕВКИЙСКИЙ.</i> Против пятой сущности.....	102
<i>АЛЕКСАНДР АФРОДИСИЙСКИЙ.</i> [Ответы на возражения Ксенарха].....	105
<i>АТТИК.</i> Против пытающихся толковать Платона через Аристотеля.....	109
<i>Шишков А. М.</i> К переводу трактатов Роберта Гроссетеста.....	114
<i>РОБЕРТ ГРОССЕТЕСТ</i>	
О линиях, углах и фигурах, или О преломлении и отражениях лучей.....	119
О цвете.....	126
Почему человек есть малый мир..... (перевод и примечания А. М. Шишкова)	127
ЕДИНСТВО И МНОЖЕСТВЕННОСТЬ	
<i>Нарбонн Ж.–М.</i> Аристотель и зло.....	130
(перевод с французского А. В. Пахомовой)	

<i>Петров В. В.</i> «О трудностях» XLI Максима Исповедника: основные понятия, источники, истолкование.....	147
1. Введение в систему Максима.....	147
1. 1. Проблема титула и рубрикации.....	148
1. 2. Основные понятия системы Максима.....	152
1. 2. 1. Природа.....	153
1. 2. 2. Природное действие.....	157
1. 2. 3. Ипостась.....	157
1. 2. 4. Логос.....	159
1. 2. 5. Тропос.....	166
1. 2. 6. Новоустроение природ.....	171
1. 2. 7. Неведение.....	176
1. 2. 8. Ведение.....	177
1. 2. 9. Грехопадение.....	183
1. 2. 10. Три силы души.....	186
1. 2. 11. Воля естественная и избирательная.....	187
1. 2. 12. Образ и подобие Божии.....	195
1. 2. 13. Различие.....	196
1. 2. 14. Разделение.....	200
1. 2. 15. Гномические разделения человеческого естества.....	201
1. 2. 16. Тожество.....	203
1. 2. 17. Человек и Бог как «образцы» друг для друга.....	203
2. «О трудностях» XLI.....	206
2. 1. Что комментируется в главе XLI?.....	206
2. 2. Основные понятия главы XLI.....	210
2. 3. Сложность истолкования всеобщих делений.....	216
2. 4. Предшественники Максима.....	220
2. 4. 1. Деления и соединения.....	220
Григорий Нисский.....	221
Ориген.....	223
Немесий Эмесский.....	223
Дионисий Ареопагит.....	225
2. 4. 2. Соединение через средний термин.....	227
2. 5. Деления в «Трудности» XLI: их связь с логикой и диалектикой.....	232
2. 5. 1. Деления и логическое древо Порфирия.....	232
2. 5. 2. Обратимость разделений.....	235
2. 5. 3. Аподейктика: метод диалектики или риторики.....	236
2. 6. Типы и механизм соединений.....	239
2. 6. 1. Соединение как сложение.....	239
2. 6. 2. Обмен свойствами и движение друг к другу.....	241
2. 6. 3. Соединение как уподобление.....	242
2. 6. 4. Соединение крайних через средний термин.....	242
2. 7. Две парадигмы рассмотрения делений и соединений в «Трудности» XLI.....	244
2. 8. Соединения природ одного вида и природ разных видов.....	251
2. 9. Путь святых: восхождение к Богу.....	252
2. 10. Пять всеобщих разделений.....	254
2. 11. Замысел и совет–воление Бога Отца. Человек и весь мир сотворены для обожения.....	258

<i>ПРЕПОДОБНЫЙ МАКСИМ ИСПОВЕДНИК</i>	
О различных трудных местах у святых Григория и Дионисия	272
«Затруднение» X (фрагменты 1105C – 1116D, 1193D – 1196B).....	272
Почему плоть — облако и покрывало.....	275
Как возникает наслаждение.....	275
Каковы и сколько у души движений.....	276
Иное рассмотрение превзойденной святыми вещественной двойственности, и что есть единство, умозримое в Троице...	279
«Затруднение» XLI (фрагмент 1304D – 1313B).....	280
(перевод и примечания С. В. Месяц)	
<i>Бородай Т. Ю.</i> Мир как множество.....	289
<i>ФОМА АКВИНСКИЙ</i>	
Сумма против язычников (том II, главы 39–46)	
[О многообразии тварей].....	298
Гл. 39. О том, что различие вещей не случайно.....	298
Гл. 40. О том, что материя не является первой причиной различия вещей.....	300
Гл. 41. О том, что вещи различны не из-за противоположных действующих причин.....	302
Гл. 42. О том, что первопричина различия вещей — это не порядок вторичных действующих причин.....	305
Гл. 43. О том, что различие вещей не создано одной из вторичных действующих причин, которая вводит в материю разные формы	307
Гл. 44. О том, что различие вещей произошло не от разницы заслуг или прегрешений.....	310
Гл. 45. Какова истинная первопричина различия вещей.....	314
Гл. 46. О том, что для совершенства вселенной некоторые твари должны были быть мыслящими.....	316
(перевод и примечания Т. Ю. Бородай)	
КОСМОС И ДУША	
<i>Гайденко П. П.</i> Понятие времени в Античности	
и в Средние века.....	321
I. Проблема времени в античной философии.....	321
Зенон из Элеи: парадоксы континуума.....	323
Платон: время и вечность.....	326
Аристотель.....	329
Принцип непрерывности и решение парадоксов Зенона.....	329
Понятие времени.....	333
Неделимый момент «теперь».....	337
Вечность времени.....	339
Отношение времени к душе.....	344
Плотин: время как жизнь души.....	346
II. Средневековые концепции времени.....	353
Личный Бог и рождение «внутреннего человека».....	354
Аврелий Августин.....	355

Тварное время и нетварная вечность.....	358
Время есть протяженность души. Время и память.....	361
Бозций о времени и вечности.....	367
Дионисий Ареопагит, его схолиасты и Максим Исповедник: «вечность», «века», «время».....	372
Ансельм Кентерберийский: вечность есть целое.....	376
Фома Аквинский: «Вечность — это и есть сам Бог».....	379
Теология истории Иоахима Флорского.....	385
<i>Месяц С. В.</i> Трактат Аристотеля «О памяти и припоминании»....	391
<i>АРИСТОТЕЛЬ</i>	
О памяти и припоминании..... (перевод и примечания С. В. Месяц)	407
<i>Солопова М. А.</i> Фемистий и его комментарий к «О душе» Аристотеля.....	420
<i>ФЕМИСТИЙ</i>	
Комментарий к «О душе» Аристотеля (книга II, главы 1–2)... (перевод и примечания М. А. Солоповой)	430
<i>Бородай Т. Ю.</i> Плотин о природе.....	443
Природа как неразумная энергия Мировой Души.....	444
Космос: природа как совокупность сущего в пространстве и времени.	447
Плотин как критик гностиков.....	450
<i>ПЛОТИН</i>	
Против гностиков (против тех, кто утверждает, будто творец мира зол и мир плох) [33. II, 9].....	454
(перевод и примечания Т. Ю. Бородай)	
<i>Шичалин Ю. А.</i> Трактат Плотина «О природе, созерцании и едином» [30. III, 8] и Аристотель.....	482
Общий контекст и полемическая направленность трактата.....	482
Подступ к рассуждению о созерцании и содержание трактата...	485
Природа.....	487
Аристотель, созерцание и природа.....	488
Аристотель, созерцание и единое.....	492
План трактата.....	494
<i>ПЛОТИН</i>	
О природе, созерцании и едином [30. III, 8].....	497
(перевод и примечания Ю. А. Шичалина)	
<i>Шичалин Ю. А.</i> Душа и космос в 10–11 [V, 1–2] трактатах	
Плотина.....	516
Вводные замечания.....	516
Душа и космос в первых девяти трактатах.....	519

Душа и космос в <i>10. V</i> , 1–2.....	522
Появление космоса в трактате «О промысле» (<i>47. III</i> , 2).....	524
Ум–парадигма и ум–демиург.....	526
Роль души в создании мира.....	528
Душа как логическая необходимость.....	530
Душа — материя ума.....	532
Заключение.....	541
План трактатов <i>10–11</i>	541
<i>ПЛОТИН</i>	
О трех начальных сущностях (<i>10. V</i> , 1).....	545
О возникновении и порядке того, что вслед за первым (<i>11. V</i> , 2).....	558
(перевод и примечания Ю. А. Шичалина)	
ДУША И ТЕЛО	
<i>Петров В. В.</i> Учение Оригена о теле воскресения в контексте современной ему интеллектуальной традиции....	577
1. Душа и её тела.....	578
Духовное тело.....	579
Телесный эйдос.....	580
Логос тела.....	582
Критика оригеновского учения о телесном эйдосе	
Мефодием Олимпийским.....	585
2. Телесный эйдос: параллели у философов.....	587
2. 1. Перипатетики: Александр Афродисийский.....	587
Структура ($\xi\xi\iota\varsigma$) не существует отдельно от тела.....	587
Неизменный эйдос плоти.....	589
Пример с кожаной ёмкостью у Александра и Мефодия.....	590
Телесный (внутриматериальный) эйдос — это душа.....	592
2. 2 Плотин.....	594
Душа: отличия от Платона и Аристотеля.....	594
Логосы нозтические и внутриматериальные.....	596
Тело создается логосом в материи.....	596
Индивидуальность — и от материи, и от логоса.....	597
2. 3. Стоики.....	598
Внешний эйдос выражает внутренний этос.....	599
Григорий Нисский.....	599
Эйдос и пороки.....	600
3. Шатер (скиния) души.....	601
Колесница души.....	601
Тела ангелов и праведников эфирны.....	607
Дидим Слепой.....	608
Эйдос отпечатан на световидном теле.....	611
ПРИЛОЖЕНИЕ I	
Телесный эйдос как «печать».....	616

ПРИЛОЖЕНИЕ II	
Ориген, Платон и Памфил о телесных рубцах.....	621
ПРИЛОЖЕНИЕ III	
«Смертный эйдос».....	624
Еврипид.....	624
«Христос страждущий».....	625
Герметический корпус.....	628
Школа платоников.....	628
<i>Петров В. В.</i> Тело и телесность в эсхатологии Иоанна Скотта....	633
I. <i>Theologia naturalis</i> в эсхатологии Эриугены.....	634
«Глоссы к Марциану».....	635
«О предопределении».....	637
Вечный огонь благ.....	641
Тела воскресения воздушны и эфирны.....	652
«Дух» есть эфир.....	657
Взаимопревращение элементов.....	657
II. Ориген и его влияние на эсхатологию Иоанна Скотта.....	663
Ориген в кругу Иоанна Скотта.....	663
Тело духовное и тело добавленное.....	668
Механика воскресения.....	683
Сияющие звездные тела. Преодоление «телесности».....	688
Промежуточная «телесность».....	691
Отказ Иоанна Скотта от прежней космографии.....	696
Возвращение.....	700
ПРИЛОЖЕНИЕ I	
Критика эсхатологических принципов <i>De praedestinatione</i>	
Иоанна Скотта Пруденцием Труасским.....	703
ПРИЛОЖЕНИЕ II	
Схожие представления о душе и мировом пожаре в предшествующей	
Иоанну Скотту традиции.....	721
Природа души: воздух и огонь. Преисподняя в воздухе.....	721
Тело — одеяние души.....	729
Мировой пожар и очищение от телесных скверн.....	734
ПРИЛОЖЕНИЕ III	
Иоанн Скотт и две греческие схолии к «О небесной иерархии»	
Дионисия Ареопагита.....	746
ДУША И УМ	
<i>Гайденко В. П.</i> О двух трактатах, относящихся к кругу	
Фомы Аквинского.....	757
О природе слова, [рождаемого] интеллектом.....	762
Что такое слово.....	762
Как рождается слово.....	766
Об интеллекте и умопостигаемом.....	771
(перевод и примечания В. П. Гайденко)	

КОСМОС И АБСОЛЮТ

<i>Серегин А. В.</i> «О началах» I, 4, 3–5 и оригеновское понимание вечности творения.....	779
Концепция вечности творения в трактате «О началах».....	779
Различные интерпретации вечности творения по Оригену.....	785
Теория Дзамаликоса: концепция вечности творения — интерполяция Руфина.....	790
Проблема соотношения РА III, 5, 3 и РА I, 4, 3–5.....	802
Критика аутентичности РА III, 4, 3–5.....	810
ПРИЛОЖЕНИЕ	
<i>ОРИГЕН.</i> О началах I, 4, 3–5.....	821
(перевод и примечания А. В. Серегина)	
<i>Месяц С. В.</i> Трансформация античного понимания Абсолюта в христианском богословии IV века.....	823
I. Понятие Абсолюта в античной философии.....	826
Платон.....	826
«Софист».....	826
«Парменид».....	827
Первая гипотеза (137c – 142b).....	828
Вторая гипотеза (142b – 155e).....	829
VI книга «Государства».....	830
Плотин.....	832
Ум.....	832
Единое.....	834
Прокл.....	839
Единое.....	839
Единое и мир.....	841
Троичность ума.....	843
II. Понятие Абсолюта в христианском богословии.....	844
Св. Григорий Богослов.....	845
Неименуемость.....	846
Непознаваемость.....	847
Бог как Ум.....	849
Вывод.....	852
Св. Василий Великий.....	852
Сущность и ипостась.....	853
Тайна троичности.....	855
<i>Катасонов В. Н.</i> Джордано Бруно: тезис о бесконечности вселенной.....	859
Метафизика бесконечной вселенной.....	862
Бесконечность вселенной и богословие.....	868
АВТОРЫ СБОРНИКА.....	877
CONTENTS.....	878

В. В. ПЕТРОВ

УЧЕНИЕ ОРИГЕНА О ТЕЛЕ ВОСКРЕСЕНИЯ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ ЕМУ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ТРАДИЦИИ

Настоящее исследование¹ следует предварить несколькими общими замечаниями. Первое касается использования Оригеном современной ему философской терминологии. Указывает ли присутствие технических терминов в текстах Оригена на наличие у него некоей философской системы, которую можно попытаться реконструировать? На наш взгляд, нет. Александрийцу было важно говорить со своими образованными современниками на их языке. Как ныне на встречах богословов и ученых упоминаются «Большой взрыв», «геном», «поля», «теория множеств», «информационные пространства» и «код», так и в сочинениях Оригена мы встречаем термины современной ему философии — «соматический эйдос», «семенной логос», «колесница» души, «обогневение» мира и прочее. Ориген, не будучи философом и не имея желания быть им, тем не менее сознательно обращался к современной ему философии и, шире, к интеллектуальной традиции, свободно заимствуя и переиначивая привлекательные для него теории. Все они излагаются им *ad hoc*, и задача построения из этих разнородных элементов непротиворечивой системы им не ставилась.

¹ Эта работа написана в развитие двух устных выступлений: (1) доклада «Учение Оригена о теле воскресения и его влияние на богословие Григория Нисского и Иоанна Эриугены», 25 января 2001, ИФРАН (опубл. в сб.: *IX Рождественские Образовательные Чтения. Богословие и философия: аспекты диалога. Сборник докладов конференции*, под ред. В. К. ШОХИНА (М., 2002), с. 22–58); и (2) доклада «Ориген о теле воскресения и философская традиция III в.» на семинаре «Богословие, философия, наука» в Библейско–богословском институте св. ап. Андрея, 17 мая 2002 г.

Нужно упомянуть и еще один момент. Всё, что говорится об учении Оригена, является лишь более или менее точной реконструкцией его взглядов. Причина этого и в том, что большая часть текстов утрачена или подверглась неавторизованной правке, и в том, что наиболее философичный трактат Оригена, *О началах*, демонстрирует своего рода пробабиллизм, при котором выстраивается ряд гипотез разной степени правдоподобности². Автор проговаривает различные известные ему мнения, не утруждая себя указаниями на те, с которыми он согласен, и те, которые он отвергает.

1. Душа и её тела

Кратко учение Оригена о разумной душе и ее телах можно изложить следующим образом. Разумные сущности, бестелесные сами по себе, в случае надобности могут пользоваться телами³. Душа, которая по своей природе бестелесна и невидима, находится во всяком телесном месте, имея тело, подобающее (*οὐκείλου*) природе этого места⁴. Иногда она отлагает тело, которое требовалось ей прежде, но перестало отвечать ее изменившемуся состоянию, и меняет его на следующее, а иногда принимает еще одно тело, в добавление к прежнему (примечательно, что представление о том, что душа в соответствии с предрасположенностью находит себе тело определенного ранга и соответствующего места обитания, было распространено у платоников⁵). В *Комментарии на*

² См. в настоящем сборнике статью А. В. Серёгина «О началах I, 4, 3–5 и оригеновское понимание вечности творения» (с. 779–822).

³ ОРИГЕН, *О началах* IV, 3, 15 (27), 490–496: “hae quamvis ipsae non sint corporeae, utuntur corporibus, licet ipsae sint corporea substantia meliores”.

⁴ Он же, *Против Цельса* VII, 32, 14–20. Ср. ОРИГЕН, *О воскресении* (в изложении Мефодия), у Елифания: *Панарий* 64, 14, 7–8 (GCS II, р. 424, 4): «душе, пребывающей в местах телесных, необходимо иметь тело, соответствующее местам пребывания».

⁵ Плотин пишет (IV, 3, 12, 37 – 13, 10), что каждая душа нисходит в уготованное для неё тело, поскольку то соответствует её расположению (*εις ἑτοίμιον ἐκάστη καθ' ὁμοίωσιν τῆς διαθέσεως*). Её несет к тому, чему она сама подобна (*ὁμοιωθεΐσα*), так что каждая попадает в тело, сообразное ее рангу и расположению, в «призрак» её произволения и расположения (*εἶδωλον προαιρέσεως καὶ διαθέσεως ἀρχετύπου*). Поскольку всякая душа близка тому, к чему испытывает внутреннее расположение (*πρὸς ὃ τὴν διάθεσιν τὴν ἐν αὐτῇ ἔχει*), когда приходит время, она спускается и идет в подходящее для неё тело (*εις τὸ πρόσφορον σῶμα*). Ср. ПОРФИРИЙ, *Тезисы к умопостижаемому* 32: «Принятие душой такого-то тела следует из ее предрасположенности к нему. Ибо в соответствии с предрасположенностью она находит себе тело определенного ранга и соответствующего места. В более чистом состоянии она соприродна телу, которое близко нематериальному, эфирному телу. Спустившись от разума на уровень вообра-

Матфея Ориген пишет, что после воскресения из мертвых тела праведников станут, как у ангелов, — эфиром и световидным сиянием⁶. Обращает на себя внимание слово «световидный» (ἀγγοειδής), которое является техническим философским термином, прилагавшимся платониками к пневматическому телу души или, более узко, к пневматической колеснице, носителю души.

Духовное тело. Возвращение на небеса, т. е. переход от земного тела в бестелесное состояние, происходит не внезапно. От телесной одежды (indumentum соgroеum) нельзя избавиться разом, и телесная природа упраздняется постепенно⁷. Душа тотчас по отделении принимает облик (τὸ σχῆμα), подобный грубому и земному телу. Поэтому умершие являются в облике, подобном тому, какой имели во плоти⁸. При отделении от земного тела и еще прежде воскресения... душа имеет некое тело⁹. После смерти, но до воскресения тел, душа обитает в световидном теле¹⁰ (так и тела ангелов на небе эфирны и суть световидный свет¹¹). И тело Иисуса вскоре после воскресения, когда он являлся ученикам и Фома вложил перст в его ребра (Ин 20:19–28), занимало как бы середину между тем плотным телом, какое он имел до страдания, и тем состоянием, в каком душа является по отделении от этого тела¹². Впоследствии плоть Иисуса изменила свои качества и сделалась такой, чтобы пребывать в эфире и выше эфира¹³.

Ориген (в переводе Руфина) подчеркивает, что воскресают именно наши умершие животные тела, но воскресают духовными¹⁴. Относи-

жения, она соединяется с солнцобразным телом. Душа изнеженная и жаждающая форм получает лунообразное тело. Для души, падающей в тела, которые, согласно их бесформенному виду, составлены из влажных испарений, следует совершенное незнание бытия, помрачение и младенчество»; АРИСТИД КВИНТИЛЛИАН, *О музыке* II, 17 [86–89]; МАКРОБИЙ, *Комментарий на «Сон Сципиона»* I, 11, 11–2.

⁶ ОРИГЕН, *Commentarium in evangelium Matthaei* XVII, 30, 44–59 (GCS X, p. 671, 10).

⁷ Он же, *О началах* II, 3, 3, 111–129. О теле воскресения по Оригену см. D. G. BOSTOCK, “Quality and Corporeity in Origen”, *Origeniana secunda*. Second colloque international des études origéniennes, eds. H. CROUZEL, A. QUACQUARELLI (Edizioni dell’Ateneo, 1980), p. 323–337.

⁸ Он же, *О воскресении* (в изложении Мефодия), у Фотия: *Bibliotheca, codex* 234, 301a, 11–15 (рус. пер. с. 268).

⁹ Там же, 301a, 21–25 (рус. пер. с. 268).

¹⁰ ОРИГЕН, *Против Цельса* II, 60, 14–15.

¹¹ Он же, *Сот. in ev. Matthaei* XVII, 30, 48–59.

¹² Он же, *Против Цельса* II, 62, 7–10.

¹³ Там же, III, 42, 8–10.

¹⁴ Он же, *О началах* II, 10, 1, 31–42.

тельно представлений Оригена о свойствах духовных тел текстуальные свидетельства расходятся (возможно, в разных текстах речь идет о разных стадиях эволюции духовного тела).

Телесный эйдос. Проблеме воскресения посвящен ранний, написанный еще в Александрии трактат Оригена, который так и назывался — *О воскресении*¹⁵. Это сочинение сохранилось в пространных цитатах и пересказе в одноименном трактате Мефодия Олимпийского¹⁶.

Ориген размышлял о том, каким образом вечно текущее и непрерывно меняющееся материальное тело человека остается на протяжении всей земной жизни индивидуальными особенностями. Вторая проблема, неотделимая от первой: что обеспечивает тождество нынешнего земного тела и тела прославленного, которое мы получим после воскресения? Пытаясь ответить на эти вопросы, Ориген вводит понятие индивидуального телесного эйдоса, который обеспечивает тождественность земного тела самому себе и телу прославленному¹⁷. Он говорит:

Всякое тело... никогда не имеет одного и того же материального субстрата (*τὸ ὑλικὸν ὑποκείμενον*), поэтому тело недурно названо рекою... Однако Павел и Петр всегда пребывают одинаковыми не по душе только... но у них остается тот же самый эйдос, характеризующий тело, так что одними и теми же пребывают и отметины (*τοὺς τύπους*), представляющие телесную качественность Петра и Павла. Вследствие этой окачественности с детства остаются на

¹⁵ ЕВСЕВИЙ КЕСАРИЙСКИЙ, *Церковная история* VI, 24, 2.

¹⁶ Диалог Мефодия *Аглаофон, или О воскресении* дошел до нас полностью только в славянском переводе. Греческий текст части диалога (I, 20 – II, 8 BONWETSCH) цитируется Епифанием Кипрским в *Панарии* (ересь 64). Подборка выдержек из греческого текста содержится также у Фотия (*Библиотека*, кодекс 234). Кроме того, некоторые отрывки уцелели и у других авторов (третья книга трактата целиком сохранилась только в славянском переводе; Епифаний не дает из нее ни строчки, но Фотий приводит ряд фрагментов).

¹⁷ Обсуждение учения Оригена о телесном эйдосе см. Н. CHADWICK, “Origen, Celsus, and the Resurrection of the Body”, *Harvard Theological Review* 41 (1948), p. 83–102. О том, что Мефодий неправильно истолковал учение Оригена об эйдосе, см. Н. CROUZEL, *Origen: The Life and Thought of the First Great Theologian*, trans. A. S. WORRALL (London: Harper and Row, 1989), p. 155–157; а также L. R. HENNESSEY, “A Philosophical Issue in Origen’s Eschatology: The Three Senses of Incorporeality”, *Origeniana Quinta. Papers of the 5th International Origen Congress*, ed. R. J. DALY (Leuven, Uitgeverij Peeters, 1992), p. 273–280, где говорится, что у Оригена нельзя отождествлять эйдос и внешний облик.

телах рубцы и другие знаки, например родинки и тому подобное. Этот эйдос, согласно которому видообразуется Петр и Павел, телесен (*τὸ σωματικόν*) и во время воскресения он опять будет облекать (*περιτίθεται*) душу, переменявшись к лучшему и построившись совершенно уже не по первому субстрату. И как эйдос остается [тем же] от младенчества до старости, хотя черты (*οἱ χαρακτῆρες*), по-видимому, получают большое изменение, так и относительно теперешнего эйдоса должно думать, что он *тождествен* будущему, хотя и будет весьма большое *изменение* к лучшему.

Душе, пребывающей в телесных местах, необходимо иметь тело, соответствующее местопребыванию... И как если бы нам нужно было сделаться водяными животными и жить в море, то пришлось иметь жабры и другое устройство рыбе, так и тем, которые имеют наследовать царство небесное и будут в различных местах, необходимо иметь *тела духовные* (*πνευματικοῖς*), впрочем, не такие, чтобы прежний эйдос уничтожился, но чтобы последовало его *изменение к более славному*, подобно тому как эйдос Иисуса, Моисея и Илии *не сделался* во время Преображения *инаковым* против того, каким он был¹⁸.

Однако при всех изменениях в материальном субстрате эйдос тела остается тем же самым:

Поэтому не смущайся, если кто скажет, будто первоначальный субстрат [тела] в то время не будет тем же... Равным образом вокруг святого [тела] останется уже не плоть, а то, что некогда видообразовывало плоть; что некогда отличалось во плоти, то будет отличаться в теле духовном¹⁹.

Ориген отвергает толкование простецов, которые полагают, что воскреснут те же кости, плоть и жилы:

когда явится Христос... телесный эйдос... будучи по природе смертным (*τὸ σωματικὸν εἶδος... τῇ φύσει θνητὸν ὄν*)...

¹⁸ ОРИГЕН, *О воскресении* (в изложении Мефодия), у Епифания: *Панарий* 64, 12–16 (GCS II, р. 423, 9 – 424, 3; рус. пер. с. 194). То, что Мефодий, несколько утрируя, пересказывает текст самого Оригена, подтверждается фрагментом 141 из *Апологии* Памфила (AMASCKER, JUNOD, р. 226–228).

¹⁹ Там же (II, 424, 12–23; рус. пер. с. 195).

переменится из «смертного тела», оживотворившись силою Духа животворящего, став из <плотского> духовным... Но первый субстрат тела не восстанет²⁰.

Итак, по Оригену, прежние плоть и кровь, которые он именует *первым субстратом*, не восстанут. Поскольку местом обитания воскресшего тела будет уже не земля, то для других мест и тело потребно иное, приспособленное к иной среде. Что же это будет за тело? В других сочинениях Ориген говорил о теле воскресения как об эфирном теле.

Эйдос у Оригена встроен в живой организм. Эйдос индивидуален, более того, *телесен и смертен*. Духом святым он *переменится* к лучшему после воскресения, но сущностно *останется тем же самым*. Он не существует вне субстрата, но воздействует на качества субстрата, изменяя тем самым субстрат. Кроме того, как будет показано ниже, понятие эйдоса соплагается у Оригена с понятием семенного логоса. Таким образом, телесный эйдос, по Оригену, есть принцип единства, развития, существования и индивидуации тела: внешне он проявляется в характерных телесных чертах человека, но ни в коем случае не тождествен изменчивому внешнему облику. Эйдос есть *сущностная* форма данного тела. Он воздействует на материальные качества субстрата, создавая из них структуру, изменяя их в нечто особенное, присущее только данному индивиду. Поэтому именно эйдос составляет сущность тела, и именно он воскресает, что обеспечивает сущностную тождественность между земным и прославленным телом.

Логос тела. Для объяснения тождества тела земного и тела воскресения Ориген пользуется не только понятием телесного эйдоса, но обращается и к стоическому учению о семенном логосе. Последнее выглядит тем логичнее, что в 1 Кор 15:35–44 сам апостол Павел говорит о таинстве тождества и различия земного тела и тела прославленного, сравнивая первое с зерном, а второе с ростком. Налицо тождество, потому что росток есть та же сущность, что и зерно, но перешедшая на следующую стадию развития. Имеется и различие, поскольку зерно и колос весьма отличаются по своему устройству, размерам, внешнему облику. Это уподобление апостола Ориген толкует, обращаясь к стоической традиции: в зерне есть «семенной *λόγος*», или «семенной принцип». Этот логос ответственен за единство тела, способность его развития, способность

²⁰ Там же (II, 426, 13–18; рус. пер. с. 197); этот же текст см.: ОРИГЕН, *Selecta in Psalmos (fragmenta e catenis)*, PG 12, 1097, 15–22. Ср. ОРИГЕН, *Dialogus cum Heraclide* 26, 20–21 (SC 67): «Но, возможно, смертное души не вечно смертно» (τὸ θνητὸν τῆς ψυχῆς οὐκ ἀεί ἐστιν θνητόν).

эволюционировать, которая изменяет младенца во взрослого человека, а зрелого мужа в старика. Два понятия — *εἶδος σωματικόν* и *λόγος σπερματικός* — обозначают, таким образом, два аспекта одной реальности, постулируя имманентно присущий каждому телу принцип существования, который на протяжении всех этапов жизни налагает индивидуальный отпечаток на субстрат, на всегда изменчивую материю, выстраивая из субстрата структуру. Таким же образом объясняется и сохранение самоидентичности тела при воскресении. У земного тела есть некий *λόγος*, или *ratio*, который, когда земное тело умирает, развивается и производит тело прославленное. Ориген пишет в *О началах*:

Ибо так, нужно думать, и наши тела, как зерно, падают в землю. Этим телам присущ логос (*insita ratio*), который содержит телесную сущность. Даже если тела умерли, разложились и рассеялись, этот самый логос, который всегда сохраняется в телесной сущности, по велению Божию воздвигнет их из земли, обновит и восстановит, подобно тому, как сила (*virtus*), присущая пшеничному зерну, после его разложения и смерти обновляет и восстанавливает зерно в теле стебля и колоса. И так же тем, кто заслужит стяжать наследие Царствия Небесного, этот логос восстановления тела, о котором мы говорили выше, из земного и душевного тела по велению Божию восстановит тело духовное, способное обитать на небесах²¹.

О воскресении посредством логоса Ориген писал не только в *О началах* и *Против Цельса*, но уже и в своей работе *О воскресении*:

Мы говорим, что после разложения мира люди будут точно такими же, как прежде, хотя и не в том же состоянии и не при тех же страстях — ведь они не будут снова [рождаться] от союза мужа и жены; но, например, тот логос, что содержит сущность Павла (сейчас я имею в виду телесного Павла), останется невредимым и, когда захочет Бог через таинство труб (ведь сказано: *при последней трубе*) содеять так, чтобы *мертвые воскресли*, посредством этого самого сущностного логоса будут восстановлены от персти земной, из мертвых, из всех мест — те, в ком сей логос телесной сущности будет пребывать в самих их телах, которые, упав в землю, по воле Божией вновь поднимаются²².

²¹ ОРИГЕН, *О началах* II, 10, 3, 102–114.

²² Этот фрагмент из *Апологии* Памфила см. в кн.: Pamphile et Eusèbe de Césarée. *Apologie pour Origène suivi de Rufin d'Aquilée Sur la falsification des livres d'Origène*.

Итак, логос (ratio) содержит *телесную сущность*. Подобную сущность отвергали платоники и перипатетики. Но, по Оригену, у человека Павла душа — это сущность, и тело — тоже сущность (о нематериальной сущности платоников и аристотеликов и материальной сущности стоиков Ориген пишет в трактате *О молитве*²³).

Ориген говорит, что семенной логос овладевает материальными элементами, оказавшимися вблизи от упавшего в землю зерна, захватывает их своим эйдосом, налагает на них свои силы (*δυνάμεις*), поглощает их, заменяя их собственные качества на необходимые ему. Так же происходит воскресение человеческого тела:

Ибо если мы хорошо поняли тот пример [с семенем], то надобно сказать, что сперматический логос (*ὁ σπερματικὸς λόγος*) в зерне пшеницы, овладев окружающей материей, проникнув ее всецело, захватив ее своим эйдосом, накладывает силы (*δυνάμεις*), какие имеет, на то, что прежде было землею, водою, воздухом и огнем, и, преодолев их каче-

Texte critique, traduction et notes par René AMACKER et Éric JUNOD. Tome I. SC 464. (Paris: Cerf, 2002), *Fr.* 130, p. 210–212: “Nos uero post corruptionem mundi eosdem ipsos futuros esse homines dicimus, licet non in eodem statu neque in eisdem passionibus — non enim iterum ex conuentione uiri et mulieris erunt — ; sed uerbi gratia ea ratio quae continet Pauli substantiam — Pauli autem nunc dico corporalis — salua permanet et cum uoluerit Deus, secundum ea quae dicta sunt, per sacramentum tubarum *in nouissima tuba* facere ut *mortui resurgant*, per illam ipsam substantialem rationem quae salua permanet de terrae paluere resuscitantur a mortuis ex omnibus locis hi quibus ratio illa substantiae corporalis in ipsis corporibus permanebat quae in terram prolapsa Dei uoluntate iterum suscitantur”.

²³ ОРИГЕН, *О молитве* 27, 8, 10–24: «сущность... это либо первая материя сущих, из которой сущие, либо материя тел, из которой тела, либо [материя] именуемых (*τῶν ὀνομαζομένων*), из которой они, либо бескачественная первооснова (*τὸ πρῶτον ὑπόστατον ἄποιον*), либо то, что существует прежде сущих (*τὸ προϋφιστάμενον τοῖς ὄντιν*), либо то, что принимает любые превращения и изменения, само же неизменно по своему логосу, либо то, что подлежит (*τὸ ὑπομένον*) любым изменениям и превращениям. Согласно этим [философам], сущность эта бескачественна и бесформенна (*ἄσχημάτιστος*) по своему логосу, она даже не имеет определенной величины, но подлежит всякому качеству как некое предуготовленное пространство (*ἕτοιμόν χωρίον*). «Качеством» же в этой связи называют вообще [всякое] воздействие и содействие (*ἐνεργείας καὶ ποιήσεις*), в которых привходящим образом имеются движения и состояния (*σχέςεις*). Они говорят, что сущность по своему логосу не причастна (*μετέχειν*) ни одному из этих [качеств], однако всегда неотделима от какого-либо из них, сохраняя страдательность и принимая все воздействия содействующего, каково бы ни было воздействие и изменение». Ср. Он же, *О началах* IV, 4, 7 (34): «сущность никогда не существует без качества, и лишь мысленно усматривают, что материя — это лежащее в основе тел и принимающее качество (*σαρὰ ἐστὶν qualitatis*)».

ства, изменяет их в то самое, которого он сам [логос] бывает производителем, и таким образом исполняется колос, который весьма отличен от исходного зерна величиною, обликом (*σχῆματι*) и разнообразием²⁴.

Критика оригеновского учения о телесном эйдосе Мефодием Олимпийским. Учение Оригена о теле воскресения и особенно учение о телесном эйдосе подверглись в следующем поколении резкой критике со стороны Мефодия Олимпийского. Мефодий понял эйдос, о котором учил Ориген, не как *сущностную*, но как *качественную* форму и даже как просто внешний облик тела:

Ориген полагает, что та же плоть не восстанет у души... но что качественная форма (*τὴν ποιὰν μορφήν*) каждого, согласно эйдосу, ныне характеризующему плоть, воскреснет, отпечатавшись на другом духовном теле (*ἐν ἑτέρῳ πνευματικῷ σώματι*), чтобы каждый опять казался таким же по форме (*τὴν μορφήν*): в этом и состоит обещанное воскресение... Значит, воскресение будет состоять в [воскресении] одного только эйдоса²⁵.

Так Мефодий резюмирует мысль Оригена. Здесь и далее понятия *εἶδος*, *μορφή*, *σχῆμα* в устах Мефодия практически являются синонимами²⁶. Равным образом «форма» (*μορφή*) именуется им «качественной» (*ποιὰν*), тогда как приводившиеся нами выше отрывки из Оригена свидетельствуют о том, что он понимал «эйдос» как сущностную (*οὐσιώδης*)

²⁴ Это фрагмент оригеновского *Комментария на Псалом 1, 5* (PG 12, 1097C), сохраненный Мефодием и Епифанием; МЕФОДИЙ у Епифания: *Панарий* 64, 16, 7 (GCS II, p. 426, 19; рус. пер. с. 197).

²⁵ МЕФОДИЙ, *О воскресении*, у Фотия: *Bibliotheca*, codex 234, 299a, 37 – 299b, 6 (p. 101; рус. пер. с. 264).

²⁶ См., однако, впоследствии четкое различие у философов и следующих им богословов: АММОНИЙ (435/45–517/26), *In Aristotelis categorias commentarius*, ed. A. BUSSE, p. 81, 24–25: «Следует заметить, что «очертание» (*σχῆμα*) прилагается к неодушевленным объектам, а форма (*μορφή*) к одушевленным»; эти слова практически дословно воспроизводит ИОАНН ДАМАСКИН (*Dialectica* LI, 62sq.): «Четвёртый вид *качества* составляют фигура (*σχῆμα*) и форма (*μορφή*), фигура принадлежит как одушевлённому, так и неодушевлённому телам, форма же — только одушевлённому». Ср. АЛЕКСАНДР АФРОДИСИЙСКИЙ, *De anima* 18, 17–23: «эйдос и материя являются частями тела не так [что могут быть отсечены от него], но они вроде меди и **формы** (*ἢ μορφή*) у статуи (*τοῦ ἀνδριάντος*)... **Форма** (*τὸ σχῆμα*) является частью статуи как нечто, дающее последней совершенство не по количеству (*εἰς τὸ ποσόν*), но по качеству (*εἰς τὸ ποιόν*), и не как то, что может сохраняться отдельно от материи».

форму. Примечательно, что, критикуя Оригена, Мефодий приводит пример из трактата *О душе* Александра Афродисийского. Именно последний, как перипатетик, учил, что материальная форма не существует в отрыве от подлежащего и что душа и тело соотносятся как эйдос и материя, вроде формы (*σχῆμα*) статуи и меди, из которой та сделана. Мефодий пишет:

эйдос плоти при изменениях разрушится первым, как [внешняя] форма расплавляемой статуи (*τὸ σχῆμα τοῦ ἀνδριάντος*) разрушится прежде распада целого, потому что качество не может быть отделено от материи по существованию (*καθ' ὑπόστασιν*)²⁷.

Далее в терминах комментаторов на *Метафизику* Аристотеля Мефодий говорит от трех видах отделения: бывает отделение «по действию и существованию» (*ἐνεργεία καὶ ὑποστάσει*), бывает отделение «мысленное» (*ἐπινοία*), бывает отделение «по действию без существования» (*ἐνεργεία οὐ μὴν καὶ ὑποστάσει*)²⁸. Поскольку Мефодий воспринял эйдос как внешний облик, утрачивается тождество земного и прославленного тела: это два разных тела, похожих только внешне, по наружности, а потому речь идет не о подлинном воскресении. Соответственно, Мефодий получил право обвинять Оригена в том, будто тот учил, что земное тело при воскресении заменяется на иное. Но «плоть» для Оригена — это материальный субстрат, уже сформированный эйдосом и находящийся под воздействием его «сил». Качества привязаны к материальному субстрату, и эйдос воздействует на них, чтобы изменить их в свои собственные *χαρακτῆρες*. При переходе от земного тела к телу духовному меняются не «характерные черты» эйдоса, но качества субстрата²⁹.

²⁷ МЕФОДИЙ, *О воскресении*, у Фотия: *Bibliotheca*, codex 234, 300a, 17–26 (р. 103; рус. пер. с. 265–266). Ср. АЛЕКСАНДР, *De anima* 12, 6–7: «животное слагается из души и тела, как из материи и эйдоса». Чуть выше (*De anima* 11, 20–21) Александр указал, что тело и душа соотносятся как материя и эйдос, наподобие того, как о статуе (*τὸν ἀνδριάντα*) говорят, что она состоит из меди и [внешней] формы (*σχῆματος*), ср. также *De anima* 18, 17–23 в прим. 26. Согласно Александру, подобного рода формы, созданные искусственно, не могут существовать отдельно от вещества («ближайшей материи») и не являются сущностными, см. *De anima* 4, 27–5, 4: «Конечно, эйдосы, возникшие искусственно в подлежащей им материи, неотделимы от нее, хотя такая материя может существовать без [этих] эйдосов. Ибо искусственно возникший эйдос не есть сущность... Напротив, естественный [эйдос] есть сущность... и природа».

²⁸ Там же, 300a, 28–300b, 2 (рус. пер. с. 266).

²⁹ ОРИГЕН, *О началах* III, 6, 7. Ср. Там же, IV, 4, 6 (33): «телесная сущность изменяема и из любого качества переходит во всякое другое»; IV, 4, 7 (34): «сущность никогда не существует без качества, и лишь мысленно усматривают, что материя — это лежащее в основе тел и принимающее качество (*сарах est qualitatis*)...»

2. Телесный эйдос: параллели у философов*

Рассмотрим то, как соотносятся построения Оригена со взглядами современных ему философов, а именно — с учением о внутриматериальных эйдосах и логосах у Александра Афродисийского, Плотина и стоиков.

2. 1. Перипатетики: Александр Афродисийский

Согласно Александру, суть два рода эйдосов: нематериальные и внутриматериальные. Нематериальные эйдосы вечны, они умны актуально и тождественны актуальному уму³⁰. Эти эйдосы суть причины для внутриматериальных эйдосов³¹. Внутриматериальные эйдосы существуют отдельно, только если их абстрагирует человеческий ум³².

Структура (ἔξις) не существует отдельно от тела. В *О смещении* у Александра можно найти рассуждение о «структуре», «эйдосе» и «схеме» одушевленного тела в контексте, близком к тому, что рассмат-

* Раздел 2 выполнен при финансовой поддержке РФФИ (проект 05–06–80294).

³⁰ АЛЕКСАНДР, *De anima* 87, 24 – 88, 3: «Чтойности составных [вещей] и их эйдосы ум делает для себя умными, отделяя их от того [материального], вместе с которым они существуют. Если же имеются эйдосы, существующие самостоятельно, вне материи и какого-либо подлежащего, то такие — умные в собственном смысле, как обладающие подобным [умным] бытием по собственной природе, а не как получающие его в результате помощи со стороны мыслящего. [Эйдосы], которые являются умными по своей природе, суть умные актуально, а внутриматериальные [эйдосы] — умные потенциально. Но актуально умное тождественно актуальному уму, поскольку мыслимое тождественно мыслящему. Следовательно, нематериальный эйдос есть ум в собственном смысле и актуально».

³¹ *Там же*, 89, 4–11. Ср. АСКЛЕПИЙ из ТРАЛЛ (VI в.), in *Aristotelis metaphysicorum libros A–Z commentaria* 413, 31–34 Hauduck: «эйдос двояк: есть внутриматериальный и нематериальный, например, у человека нематериальный эйдос — это душа, а внутриматериальный эйдос — *живое разумное смертное*»; 398, 18–20: «эйдосом я называю чтойность (τὸ τί ἦν εἶναι) каждой вещи, то есть сам нематериальный эйдос, которым характеризуется внутриматериальный эйдос».

³² АЛЕКСАНДР, *De anima* 89, 13–15: «Ни один из внутриматериальных эйдосов не отделим [от материи], исключая только [отделение] в рассуждении (λόγῳ), поскольку отделение от материи есть их уничтожение (φθοράν)»; 90, 3–8: «само их существование как умных состоит в том, что они являются объектом ума». Всцелое и общее [наблюдаемое в этих эйдосах] имеет существование (ὑπαρξιν) в отдельных и материальных вещах, они становятся общими и всецелыми только, когда мыслятся вне материи. И ум [мыслящий их] существует, только когда мыслит их. Если же он перестанет их мыслить, [эти эйдосы] уже не существуют, так как при отделении от мыслящего их ума, они уничтожаются, поскольку их бытие состоит в бытии мыслимыми (ἐν τῷ νοεῖσθαι); ср. *Там же* 84, 19–21.

ривает Ориген. В самом деле, как мы видели, телесный эйдос у Оригена мог означать внутреннюю структуру, устойчивые качества тела. Сходным образом, Александр пишет, что из учения стоиков следует возможность выделения из тела по существованию *внутренней структуры* (ἔξις), тогда как перипатетики (и сам Александр) отрицают такую возможность. Александр соотносит внутреннюю структуру с внутриматериальным эйдосом, замечая, что душа в качестве ἔξις тела не может существовать самостоятельно и отдельно от тела, ибо это значило бы, что *внутриматериальный эйдос* может существовать вне материи и тела³³. Сама душа тоже не есть ἔξις (*De anima* 15, 10–26).

Нужно отметить, что философские понятия ἔξις (habitus), λόγος (ratio) и εἶδος (species) взаимно перекрываются. Так, в *Категориях* Аристотель определяет ἔξις как устойчивое, «органическое» свойство или качество вроде зрения, знания, добродетели, отличая его от преходящих состояний (διαθέσεις)³⁴. А в его *О душе* скоротечные душевные аффекты (τὰ πάθη) определены как внутриматериальные логосы. И уж конечно, перекрываются понятия λόγος и εἶδος.

Таким образом, несмотря на то, что перипатетик Александр терминологически расходится с Оригеном, находятся моменты, в которых их взгляды если и не совпадают, то сопоставимы. Александр пишет, что внутриматериальный эйдос неотделим от материи, и в этой связи обращает на себя внимание то, что Ориген тоже нигде не утверждает, что телесный эйдос отделим от субстрата.

³³ АЛЕКСАНДР, *О смешении* 222, 26–34: «Как они [стоики] могут утверждать, следуя общепринятому представлению о смешении (κράσεως), что даже *внутренняя структура* (τὴν ἔξιν) смешана (μεμίχθαι) с тем, у чего она есть, природа — с растениями, свет — с воздухом, а душа — с телом, ведь предполагается, что смешиваемые тела до смешения были способны существовать (ὑφεστάναι) вполне обособленно (κατ' ἰδίαν)? Именно поэтому, по их учению, компоненты смеси (τὰ κεκραμένα) могут быть выделены обратно — этим смешение (κράσιν) и отличается от слияния (συγχύσεως) и уничтожения (φθάρσεως). Но никакая структура не отделима от того, у чего она имеется, как будто она может существовать сама по себе (καθ' αὐτήν), и природа растений никогда не будет существовать помимо растений. А свет — как его вообразить (ἐπινοῆσαι) отделенным от совмещенных тел? Равно и душа совсем не такая, какой они ее придумали, если только внутриматериальный эйдос (εἶδος ἔνυλον) не может существовать вне материи и тела... Вообще говоря, бессмысленно утверждать, что материя перемешана с формой (τὴν ὕλην τῷ εἶδει μίγνυσθαι)...»

³⁴ АРИСТОТЕЛЬ, *Категории* 9 а 8–13: ὥστε διαφέρει ἔξις διαθέσεως τῷ τὸ μὲν εὐκίνητον εἶναι τὸ δὲ πολυχρονιώτερον τε καὶ δυσκινήτοτερον. / εἰσὶ δὲ αἱ μὲν ἔξεις καὶ διαθέσεις, αἱ δὲ διαθέσεις οὐκ ἐξ ἀνάγκης ἔξεις.

Неизменный эйдос плоти. Рассуждения Александра в некоторых местах чрезвычайно близки к таковым у Оригена. Вот отрывок из трактата *О смешении*:

Когда мы говорим, что плоть течет и непрерывно распадается, мы говорим, что она претерпевает все это по материи. С другой стороны, когда мы говорим, что плоть остается той же самой, мы берем ее применительно к эйдосу и описываем ее в отношении эйдоса. Ибо все, что имеет бытие в материи, по материи всякий раз разное, потому что она никогда не остается чем-то одним по числу, но ее составные части непрерывно изменяются, и в один момент она одна, а в другой — другая, но по своему эйдосу каждая вещь пребывает сама собой по числу. Ибо это в отношении эйдоса плоть остается по числу той же самой. И пусть одно из подлежащей (*ὑποβεβλημένης*) материи уходит, а другое приходит — **нечто в ней остается неизменным** (*μένον ἐν αὐτῷ*): сохраняется эйдос плоти, препятствующий ей совершенно исчезнуть в череде изменений. Ибо существо (*τὸ εἶναι*) плоти не в такой вот определенной величине, которая как раз и не остается той же самой из-за текучести (*τὴν ῥύσιν*) материи, а в таком вот эйдосе (*ἐν τῷ εἶδει τῷ τοιῷδε*), который остается тем же, пока остается хоть что-то от плоти...»³⁵

Как и Ориген, Александр говорит, что плоть текуча по материи, но *остается той же самой* применительно к эйдосу (*ἀπὸ τοῦ εἶδους*) и в отношении эйдоса (*κατὰ τὸ εἶδος*). В притоках и оттоках материи, которые претерпевает одушевленное тело, «эйдос плоти» остается неизменным. В нем и состоит существо плоти. Если учесть, что трактат *О воскресении* является ранней работой Оригена, то весьма вероятно, что в своих рассуждениях он опирается на недавно вышедшую работу авторитетного философа, каким был Александр (хотя, разумеется, допустимо существование общего для обоих авторов источника).

Согласно Александру, рост живого существа тоже происходит в отношении неизменного эйдоса³⁶. Пища превращается в материю плоти³⁷.

³⁵ АЛЕКСАНДР, *О смешении* 235, 21–33. — Здесь и далее *О смешении* цитируется в пер. М. А. СОЛОПОВОЙ).

³⁶ Там же, 236, 4: «Рост происходит в отношении эйдоса (*κατὰ τὸ εἶδος*)... Ибо он-то и остается тем же...»

³⁷ Там же, 236, 16: «Пища становится материей плоти, и прибавляется она к той части плоти, которая уже была...»

Питательная способность, т. е. низшая часть души, удерживает *внешнюю форму* или пропорции тела (*τοῦ σχήματος*)³⁸.

Пример с кожаной ёмкостью у Александра и Мефодия. Здесь же (*О смешении* 237, 26 – 238, 9) находится еще один важный для нашего рассуждения отрывок. Александр сравнивает одушевленное тело, растущее и усыхающее, меняющее свою плоть, с кожаным шлангом, кишкой (*σωλήνως*), через которую течет жидкость. Кишка, в зависимости от количества протекающей через нее жидкости, с одной стороны, сохраняет внешнюю форму (*τὸ σχῆμα*), с другой — сообразует размеры [формы] с количеством протекающей жидкости. Вода в кишке все время иная, неизменна лишь внешняя форма воды, задаваемая кишкой, и она то расширяется, то сужается. Вот и материя при эйдосе растущего существа (*ἐφ' ἧς τὸ ἀξίόμενον εἶδος*) всегда разная. Когда материи, протекающей через тело, делается меньше, эйдос при (*ἐπὶ*) материи уменьшается, подобно внешней форме кишки, и наоборот. Собственная же внешняя форма живого тела сохраняется. При большем количестве материи *тот же* эйдос (*ταῦτόν εἶδος*) делается больше, как внешняя форма кишки³⁹.

Итак, с одной стороны, применительно к кишке Александр говорит о внешней форме или пропорциях (*τὸ σχῆμα*), тогда как применительно к

³⁸ АЛЕКСАНДР, *О смешении* 236, 26: «Хотя усвоение пищи происходит [в теле] не повсюду, вырастает оно повсюду, так как неотъемлемым свойством питательной способности, которая изменяет пищу, расщепляет ее на подобочастные и примешивает (*προσκρивоῦσθης*) к питающемуся, является, наряду с сохранением питающегося, также **удержание его особенной [внешней] формы** (*τοῦ ἰδίου σχήματος*), — точнее сказать, сохранение является следствием [удержания его внешней формы]».

³⁹ Там же, 237, 26 – 238, 9: «Рост тех, кто принимает пищу, происходит благодаря природе и питающей способности и похож на то, как будто вода и вино текут через кишку (*διὰ σωλήνως*), которая, при сохранении той же [внешней] формы (*τὸ σχῆμα*), в случае уменьшения потока влаги благодаря своей гибкости и податливости подлаживает свою [внешнюю] форму и тоже уменьшается [в сечении], а когда поток увеличивается, расширяется и занимает больший объем. В этом примере с кишкой вода, разумеется, не растет, потому что у нее нет устойчивого начала (*τὴν ἀρχὴν οὐδὲ ὑπομένει*), напротив, она все время становится чем-то [иным] — ее то больше, то меньше; неизменной же остается [внешняя] форма воды, и это она расширяется и сужается, — таким образом происходит природный рост сущих».

Материя у *эйдоса* растущего [существа] все время разная из-за непрерывного отмирания; а *эйдос* у текучей материи (*ἐπὶ τῇ ὕλῃ τῆς ῥεούσης*) уменьшается подобно [внешней] форме кишки (*τῷ σωλήνως σχήματι*), когда материи делается меньше, и растет, когда поступление материи увеличивается, собственная же [внешняя] форма сохраняется. Ибо при увеличении материи тот же *эйдос* [становится] больше, чем при меньшей материи, как [внешняя] форма кишки, когда по ней течет изменяющийся поток жидкости».

живому телу — об эйдосе. С другой стороны, сказано, что именно эйдос живого существа растет и уменьшается (т. е. соотносится с количеством, размером), а внешняя форма (т. е. пропорции) тела сохраняется. Получается, что для Александра в этом примере эйдос — это внешняя *количественная* форма тела; это даже не качественная форма, и уж тем более не внутренняя структура и не сущностная форма.

Это рассуждение Александра в слегка измененном виде воспроизводится в мифодиевом пересказе трактата Оригена *О воскресении* от имени некоего Прокла, выступающего с позиций Оригена. Прокл приводит пример с кожаным мехом, наполненным водой. Независимо от того, выпускают из меха воду или подливают вновь, вид (*τὸ εἶδος*) меха, который охватывает (*τὸ περιέχον*) оформляемое (*σχηματίζεισθαι*) им содержимое, остается тем же. И вода внутри такого меха, будучи всегда иной по материи, не изменяет своего вида. Этот пример, продолжает Прокл, приложим к телу, принимающему и извергающему пищу. Пища принимает [внешнюю] форму охватывающего ее вида (*τὸ σχῆμα τοῦ περιέχοντος εἶδους*), становясь глазами, лицом и т. д., поскольку, хотя первоначальное подлежащее плоти меняется (*τῶν σαρκῶν τῶν πρώτων ὑποκειμένων*), вид остается тем же, видообразуя все входящее в тело. По телу мы все время иные, и только вид устойчив (*ἔσθηκεν*) в нас от рождения. Вот и по воскресении мы будем теми же не по плоти, но по виду. Наше тело разовьется в вид более славный, реализованный уже не на тленном (*ἐν φθαρτῷ*), но на духовном и бесстрастном⁴⁰.

⁴⁰ ЕПИФАНИЙ, *Панарий* (р. 428, 4 – 429, 6): «Ты, конечно, видел кожу животного или нечто другое подобное, наполненное водою. Если чуть выпустить из него воду и чуть наполнить, то вид (*τὸ εἶδος*) всегда представляется тем же. Ведь каково охватывающее (*τὸ περιέχον*), такое очертание (*σχήμα*) с необходимостью принимает и то, что внутри него. Представь же себе теперь, что вода будет понемногу вытекать и некто будет добавлять столько же, сколько выливается, не допуская меху совершенно остаться без воды. Прибавляемое [вещество], хотя и не тождественно, но по необходимости представляется подобным прежнему, потому что во время прибавления и убавления воды охватывающее есть одно и то же. И если кто захочет уподобить этому телу, то не застыдится. Ибо таким же образом входящее от пищи взамен изверженной плоти переменяется в очертание охватывающего вида. То, что разойдется по глазам, становится сходным (*ἕοικεν*) с глазами, что по лицу, то с лицом, и что по другим частям, то уподобляется им. Поэтому каждый представляется одним и тем же, хотя первоначальное подлежащее плоти не остается в нём тем же, а только вид, сообразно с которым видообразуется приводящее [в тело]. Итак, если мы даже в течение немногих дней не бываем одними и теми же по телу, а только по виду в теле, поскольку он один устойчив (*ἔσθηκεν*) в нас от рождения, то тем более в то время мы не будем теми же по плоти, но только по виду, который и теперь всегда сохраняется в нас и пребывает [неизменным]. Ибо как там кожа [мехов], так здесь вид и что в приведенном примере вода, то здесь

Совпадение примеров можно объяснить по-разному. Как уже говорилось, *О воскресении* — это ранняя работа Оригена, и здесь он мог продемонстрировать знакомство с сочинениями таких языческих философов. В этом случае рассуждение о воде в кожаном мехе есть развитие прочитанного у Александра. Менее вероятны два других объяснения. Мефодий, который вообще критикует Оригена с перипатетических позиций, мог заимствовать пример у Александра и приписать его Оригену. Наконец, приведенный пример мог содержаться в источнике, общем для Александра и Оригена, тем более что пример с проходящей через кишку жидкостью был широко известен⁴¹.

Телесный (внутриматериальный) эйдос — это душа. Вернемся к Александру. У эйдоса много значений, говорит он, и одно из них то, что эйдос — причина того сущего, в котором он находится⁴². Подобного рода эйдос именуется также природным или внутриматериальным. Для каждого природного тела эйдос есть причина бытия⁴³. В одушевленных телах эйдосом является душа, и, как эйдос тела, душа есть внутриматериальный эйдос⁴⁴.

прибавление и убавление [вещества]. Посему как теперь, хотя тело не остается одним и тем же, но внешние черты по той же форме (*ὁ χαρακτήρ κατὰ τὴν αὐτὴν μορφήν*) сохраняются одними и теми же, так и тогда, хотя тело будет не то же самое, но разовьется в вид более славный, уже более не в тленном теле, но в бесстрастном и духовном, каково, например, было [тело] Иисуса во время Преображения, когда Он вззошел на гору с Петром, и [тела] явившихся Ему Моисея и Илии (Мф 17:1–3)».

⁴¹ ЕПИФАНИЙ, *Панарий*. Ересь 11 [31] — *О валентинианах*, гл. 6 (р. 396, 9–12): «[Валентин и его последователи полагают, что] тело Христа, которое снизошло свыше, прошло через Деву Марию, как вода через кишку (*διὰ σωλήνης*), и ничего не отняло от девственной утробы, но Он имел тело свыше, как и раньше». Ср. Иоанн Дамаскин, *Диалектика* LVI, 10–12: «святая Дева родила не простого человека, а истинного Бога, не обнаженного [Бога], а воплотившегося, не сведшего тело с неба и не проскользнувшего через Неё, как через кишку (*διὰ σωλήνης παρελθόντα*)...» Ср. ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ, *Послание 3, К Кледонию* (Ep. 101, 16, 2–5 GALLAY; SC 208; рус. пер. т. 2, с. 9): «Если кто говорит, что Христос, как через кишку, прошел через Деву (*διὰ σωλήνης διαδραμεῖν*), а не образовался в ней божески вместе и человечески... он также безбожен»; но ср. *К Немесию* (*Carmina quae spectant ad alios* PG 37, 1565, 11; рус. пер. т. 2, с. 264): «Божий человек прошел сквозь утробу (*νηδὸν ἄμειβε*)».

⁴² АЛЕКСАНДР, *in Aristotelis metaphysica commentaria*, р. 375, 10–13 HAYDUCK.

⁴³ Там же, р. 373, 22–25.

⁴⁴ АЛЕКСАНДР, *De anima* 10, 10–12 BRUNS: «эйдосом в животном является душа [его] тела, поскольку эйдосами во всех телах являются эйдосы находящейся в них подлежащей материи»; 11, 6–7: «душа есть эйдос и природа [органического] тела»; 16, 2–4: «душа есть внутриматериальный эйдос (*είδος ἐνυλον*), поскольку она эйдос тела, и тела природного, а не искусственного, как у статуи (*τοῦ ἀνδριάντος*), и [она

Александр комментирует Аристотеля, который говорил о трудностях, возникающих с допущением отдельного существования сущностей, помимо чувственно воспринимаемых. Аристотель заметил, что такого рода сущность должна существовать, и ею мог бы быть эйдос, хотя он, как говорят, тленен (*φθαρτόν*). Александр пересказывает мнение Аристотеля:

Начало, которое мы ищем [то есть нечто, существующее отдельно от чувственно воспринимаемых] — вечно, а всякий внутриматериальный эйдос уничтожим (*φθαρτόν*). Если же кто-нибудь посчитает за искомое начало внутриматериальный эйдос, то поскольку всякий внутриматериальный эйдос уничтожим (внутриматериальными я называю те, что находятся в пределах лунной сферы), следовательно, вовсе не будет вечно-го начала, самостоятельного и отдельного. Но это нелепо⁴⁵.

Человек, согласно Александру, есть соединение материи и внутриматериального эйдоса; его эйдос не существует отдельно и сам по себе⁴⁶. Более того, душа не бессмертна именно потому, что она есть внутриматериальный эйдос, ведь никакой внутриматериальный эйдос не существует отдельно от материи⁴⁷. Как пишет Александр: «Если же душа — это эйдос, как учат, то необходимо следует, что она неотделима от тела, эйдосом которого она является, и бестелесна, и неизменна сама по себе. Ведь таков всякий эйдос»⁴⁸.

есть эйдос] не простого природного тела, как у огня, но сложного и органического».

⁴⁵ АЛЕКСАНДР, *in Aristotelis metaphysica commentaria*, p. 639, 12–16. Ср. АРИСТОТЕЛЬ, *Μεταφυσικα* XI, 2 1060 a 5–27. Платоники Нумений (2-я пол. II в.) и Аммоний Саккас (ум. после 242 г.) определяли внутриматериальное как причастное материи, добавляя, что *всякое тело внутриматериально*, см. НЕМЕСИЙ, *Ο природе человека* 2, 51–56 (рус. пер. с. 38–39).

⁴⁶ АЛЕКСАНДР, *Op. cit.*, 497, 11: *ὡσπερ γὰρ ἡ σφαῖρα ἢ χαλκῆ ἢ δι' ἐξ ὕλης καὶ εἶδος ἐστίν, οὕτω καὶ ὁ ἄνθρωπος ὁδὶ καὶ ὅλως τὸ ζῶον ἐξ ὕλης εἰσὶ καὶ εἶδος. οὕτω μὲν οὖν τὸ εἶδος τὸ ἐνυλον ποιεῖ περὶ τὴν ὕλην, καὶ ὅταν ποιήσῃ ἢ γεννήσῃ, ἔστιν εἶδος δὲ αὐτὸ καθ' αὐτὸ καὶ χωριστὸν οὐκ ἔστιν.* Ср. *ego же*, *De anima* 4, 20–22: «Не только для такой [бескачественной] материи невозможно существовать самой по себе, но и для эйдоса, возникающего в ней (*τὸ ἐν αὐτῇ γινόμενον εἶδος*). И к эйдосу это относится даже в большей степени, чем к материи»; 4, 26–27: «ни один из эйдосов, возникающих в материи, никогда не может существовать самостоятельно, будь это эйдос простого тела или составного».

⁴⁷ АЛЕКСАНДР, *in Aristotelis topicorum commentaria* 558, 18–23 (*in Topica* VIII, 8, 160 a 35): *ὁ γὰρ πρὸς μὲν τὸν δευκνόντα λόγον ὅτι ἡ ψυχὴ οὐκ ἀθάνατος διὰ τὸ εἶδος αὐτῆν ἐνυλον εἶναι, μηδὲν δὲ ἐνυλον εἶδος χωριστὸν εἶναι τῆς ὕλης.*

⁴⁸ АЛЕКСАНДР, *De anima* 17, 9–10.

Хотя Александр заявляет, что следует Аристотелю⁴⁹, в отличие от последнего он считает, что душа возникает из слияния или смеси элементов. То есть душа — это не причина, которая определяет строение тела, его внутреннюю структуру и целостное развитие, как это было у Аристотеля. Душу, по Александру, порождает организация тела, она есть следствие смешения телесных элементов, она проистекает из телесной смеси⁵⁰.

Итог: согласно Александру, эйдос одушевленного тела — это душа. Но подобный эйдос, как и сама душа, неотделим от тела и разрушается вместе с ним.

2. 2. Плотин

Душа: отличия от Платона и Аристотеля. Платоники утверждали, что душа есть нечто иное, чем тело, и имеет с ним мало общего. Аристотелевская психология основана на мнении, что тело и душа суть части единой сущности. Фундаментальная несовместимость платоновской и аристотелевской психологии была преодолена Плотинем, кото-

⁴⁹ АЛЕКСАНДР, *De anima* 2, 4–9.

⁵⁰ Он же, *De anima* 10, 14–26: «Различия в ощущающей душе сохраняют по отношению друг к другу то же соотношение, какое, как мы видели, эйдосы простых тел имели в отношении растительной души, а та в отношении чувствующей. И причина имеющегося у эйдосов (*αἰδοῖς*) пропорционального различия состоит в различии тел, подлежащих им: [различии] по числу, по качеству смеси, смешения и состава (*κατὰ ποῖον κράσιν τε καὶ μίξιν καὶ σύντασιν*)... И даже незначительное различие в началах может стать причиной больших различий [в эйдосах]... А начало — это ближайшая для каждого возникающего [тела] материя. Так что из различий в материи логично следует различие в эйдосах у возникающих из неё (*ἐπ' αὐταῖς*) [тел]» (ср. 4, 27–28: «эйдосы, возникающие в подлежащей материи», *ἐν ταῖς ὑποκειμένοις ὕλαις*). И далее, *Там же*, 10, 26 – 11, 5: «Ведь не всякая материя способна принять равное совершенство. У тех, у кого подлежащее, которое служит началом, еще не является телом, у тех и эйдос будет проще. А у тех, у которых подлежащим служит тело, и к тому же составное, имеющее различные части, так что одна полезна для действия другой, у таких и эйдос имеет большее число сил, поскольку это эйдос и совершенство органического и разнообразного тела. Эйдос такого тела есть бесспорно душа. Та душа проще, у которой проще органическое тело, и та душа совершеннее и обладает большим числом сил, у которой подлежащее тело, для которого эта душа является эйдосом, разнообразнее и органичнее»; 11, 11–13: «в какой мере [различаются] по отношению друг к другу тела, подлежащие эйдосам, такую же меру [различия] и их эйдосы сохраняют в отношении к ним». См. также: *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect*, trans. and introd. by F. M. SCHROEDER, R. B. TODD. *Medieval Sources in translation* 33 (Toronto: PIMS, 1990), p. 7–9. Заслуживает внимания то, что Гален (говоря, что следует Аристотелю) отождествляет душу с самой телесной смесью (см. ниже с. 631). Он также выступал против существовавшего мнения о том, что душу следует не отождествлять с самой смесью, но, скорее, нужно рассматривать как «силу», которая *происходит* из смеси.

рый утверждал, что душа «присутствует в теле» и влияет на него, пока длится это присутствие (IV, 3, 22). Он сравнивает это с отношением между огнем и воздухом, а затем с отношением между светом и воздухом, говоря, что последнее сравнение объясняет продолжение влияния души на тело после смерти (IV, 4, 29)⁵¹. Плотин говорит (IV, 3, 20, 27–41), что душа не находится в теле, как в подлежащем (*ἐν ὑποκειμένῳ*), поскольку тогда она была бы состоянием (*πάθος*) этого подлежащего, вроде цвета или внешней формы (*σχῆμα*). Но в отличие от последних душа *отделима*. Она находится в теле не как эйдос в материи, ибо внутриматериальный эйдос (*τὸ ἐν ὕλῃ εἶδος*) неотделим и приходит позже в уже существующую материю. Душа содействует эйдосу в материи, будучи отличной от эйдоса. Если же предположить, что душа есть эйдос, отделимый от материи, непонятно, каким образом она есть эйдос в теле. Собственно, как учил еще Платон, не душа в теле, но тело в душе: тело находится в душе как *текущее в не текущем* (*ἐν τῷ μὴ ῥέοντι τὸ ῥέον*).

Относительно того, где душа находится после смерти, Плотин полагает (IV, 3, 24, 1–8), что она не остается здесь, внизу, поскольку тут нет ничего, что может её принять. Правда, если она безрассудна, у неё может остаться что-то вроде тела. А если у неё есть другое тело, она находится в нем и сопровождает его в место, естественно пригодное для её существования и становления. И поскольку имеется множество мест, в которые она может попасть, различие между ними должно определяться расположением (*τῆς διαθέσεως*) души и правосудием, царящим в сущих.

Плотин замечает (IV, 3, 24, 8–21), что никто не может избежать наказаний, положенных ему за несправедные дела, ибо нельзя убежать от божественного закона. Нечестивца несет к наказаниям, так что он попадает в подобающее (*προσῆκοντα*) ему место. Вселенский закон определяет, какие наказания он будет претерпевать и как долго, определяет время окончания наказаний и время освобождения тех мест. Если же у душ есть тела, им ведомы и телесные наказания.

Действия души в теле описываются Плотинем в аристотелевских и стоических терминах: «Силой своей сущности (*οὐσίας δυνάμει*) душа господствует над телами, дабы они появлялись и существовали так, как ведет она сама...»⁵² Как и Александр, Плотин допускал, что на низшую душу влияет смешение (*κράσις*) компонентов тела, с которым она объединена⁵³.

⁵¹ См. Н. J. BLUMENTHAL, “Some Problems about Body and Soul in Later Pagan Neoplatonism: Do They Follow a Pattern?”, *Soul and Intellect: Studies in Plotinus and Later Neoplatonism* (Norfolk: Variorum, 1993).

⁵² ПЛОТИН, *Эннеады* IV, 3, 10, 20–21.

⁵³ Там же, III, 1, 8, 14–20: «[Душа], которая поддается [влиянию] телесной

Логосы ноэтические и внутриматериальные. Плотин часто употребляет слова *λόγος*, *εἶδος* и *μορφή* как синонимы. Поэтому там, где Ориген и Александр говорят об эйдосе, Плотин может оперировать понятием *λογος*. Уже говорилось о различии внутриматериальных и ноэтических эйдосов у Александра, который считал, что любой внутриматериальный эйдос не вечен и не неизменен в материи, уничтожаясь при отделении⁵⁴. Сходным образом и Плотин говорит о различиях между «логосами в теле» и ноэтическими логосами⁵⁵.

При этом на уровне лексики его рассуждения напоминают то, как об эйдосе говорится у Оригена. Например, в III, 8, 2, 26–35 Плотин противопоставляет живой производящий логос — логосу, который уже проявился во внешней форме и стал *мертвым* (*νεκρός*)⁵⁶. В другом месте Плотин говорит, что эйдосы, заключенные в материи (*τὰ ἐν τῇ ὕλῃ εἶδη*), не тождественны тем, какими бы они могли быть, если бы существовали сами по себе: это уже внутриматериальные логосы (*λόγοι ἔνυλοι*), истлевающие (*φθαρέντες*) в материи и наполнившиеся ее природой.

Тело создается логосом в материи. Учение Платона о внутриматериальных логосах имеет параллели с оригеновским. Так, у него можно обнаружить аналогии примеру с семенем, потенции которого преобразуют материю. Например, в II, 7, 3, 1–15 Плотин говорит, что телесность (*σωματότης*) — это не сочетание качеств с материей (как учили стоики), но эйдос и логос, который *своим вхождением в материю создает тело*. Логос содержит в своем охвате все качества. Такой логос, созидая вещь, не должен содержать в себе материи, но должен

смеси...» (*ἡ γὰρ κράσει σώματος τι ἐνδιδούσα*). Ср. ГРИГОРИЙ НИССКИЙ, *Об устройении человека* XXVII, PG 44, 228, 8–9 (подробнее см. Приложение 1).

⁵⁴ АЛЕКСАНДР, *in Metaph.* 375, 29–37.

⁵⁵ ПЛОТИН, *Эннеады* VI, 3, 15, 36–37: *καὶ τὸν λόγον δὲ τοῦτον πρὸς τὸν ἀληθέστατον ἤδη λόγον τὸν ἀνθρώπου τὸ αὐτὸ πεπονθότα εἶναι*; IV, 3, 11, 10–11: *ἕκαστον οὕτως ἐγένετο ἐν ὕλῃ λόγος*, *ὃς κατὰ τὸν πρὸ ὕλης ἐμμόρφωτο*; II, 7, 3, 14–15: *Ὁ γὰρ χωριστὸς [λόγος] ἄλλος, ὃ ἐν νῶ· ἐν νῶ δέ, ὅτι καὶ αὐτὸς νοῦς*. См. А.Ф. ЛОСЕВ, *История античной эстетики. Поздний эллинизм* (М.: Искусство, 1980; репринт: М.: АСТ, 2000), с. 499.

⁵⁶ ПЛОТИН, *Эннеады* III, 8, 2, 26–35: «в животных и растениях производящими началами являются логосы и природа — логос, который производит другой логос в качестве своего порождения и уделяет нечто подлежащему, но при этом остается самим собою. А тот логос, который проявляется во внешней видимой форме (*μορφήν*), — уже последний и мертвый (*νεκρός*), так что он больше не может произвести другой [логос], тогда как логос, обладающий жизнью, будучи братом произведшего внешнюю форму и потому, обладая такою же силой, производит в становящемся».

быть логосом при (*περί*) материи, своим вхождением в нее создающим тело во всей его полноте. Такой логос, будучи эйдосом, может созерцаться отдельно от материи, пусть даже сам он неотделим [от тела]. Здесь Плотин опять противопоставляет два рода логосов. Он говорит, что отделимый логос — это иной, чем тот, о котором здесь говорится, и он находится в уме, поскольку и сам он — ум⁵⁷.

Данный отрывок завершает трактат *О всецелом смешении* и, таким образом, встроен в контекст, близкий тому, который мы находим у Григория Нисского, а именно: каким образом (при воскресении) воссоздать частицы распавшегося тела. Если — гипотетически — потребуется воссоздать распавшееся тело, то, по Плотину, внутриматериальный эйдос, или логос, не поможет. Он не сохранится после распада тела. Логос, проявившийся во внешней форме, мертв. Безусловно неизменным останется ноэтический логос, как архетип, на который и придется оглядываться.

Согласно Плотину, когда умные эйдосы вступают в материю, претерпевания не затрагивают ни эйдосы, ни материю. Они происходят в теле, которое изменяется «согласно качествам и потенциям» (*τὰς δυνάμεις*), ответственным за изменение; т. е. претерпевания телесны. Порождающее начало в чувственном (*τὰ ἐν αἰσθήσει*) — это умный логос (*τὸν νοητὸν λόγον*). Материя же начало только в смысле субстрата⁵⁸.

Индивидуальность — и от материи, и от логоса. Индивидуальное в человеке возникает, с одной стороны, от материи, с другой — от логоса, от наличия имеющихся отличий в эйдосе (ср. Григорий Нисский,

⁵⁷ ПЛОТИН, *Эннеады* II, 7, 3, 1–15: «Раз уж мы упомянули о телесности (*σωματότητα*), то необходимо рассмотреть, есть ли телесность [нечто] сложенное из всех [качеств] с материей, или же она — некий эйдос и логос, который своим вхождением в материю создает тело (*ἐγγενόμενος τῇ ὕλῃ σῶμα ποιεῖ*). Если это тело есть [нечто] составленное из всех качеств с материей, то тем же самым, выходит, будет и телесность. Если же она будет логосом, который своим привхождением [в материю] создает тело, то ясно, что логос содержит в своем охвате все качества. Необходимо, однако, чтобы этот логос, если он не есть род определения (*ὀρισμός*), разъясняющего чуждость (*τί ἐστι*) вещи, но логос, созидающий вещь (*πράγμα*), не содержал заключенной в себе материи, но чтобы был логосом при (*περί*) материи и своим вхождением создавал тело во всей его полноте и чтобы тело было материей и вошедшим в нее логосом, а сам он, будучи эйдосом, отдельным от материи, созерцался в своей обнаженности; пусть даже сам он был бы в величайшей степени неотделим [от тела]. Ведь отделимый [логос] — это иной [чем тот, о котором здесь говорится], и он [находится] в уме, а в уме, поскольку и сам он — ум».

⁵⁸ Он же, *Эннеады* III, 6, 19, 1–41. Тем не менее в другом месте (V, 7) Плотин считает материю не полной стерильностью, но чем-то косным.

Об устройении человека XXVII). В V, 7 Плотин говорит о существовании логосов индивидов, что противоречит традиционному учению платоников, согласно которому существуют только формы общностей:

У разных [людей] не может быть одного и того же логоса... Если отдельные люди отличны один от другого, то не только благодаря материи, но по причине мириадов особенных отличий (*ἰδικαῖς διαφοραῖς*) [по логосу]... Необходимо, чтобы различное сложение [людей] происходило из различных логосов (*ἐκ διαφόρων λόγων*)⁵⁹.

[Отдельные люди] различаются не вследствие неспособности со стороны эйдоса [овладеть материей]... В природе, где иное возникает не посредством рассуждения (*λογισμῶν*), но только в соответствии с логосами, различие должно быть сопряжено с эйдосом⁶⁰.

Итог: у Плотина можно усмотреть аналоги оригеновскому смертному телесному эйдосу — это «мёртвый» (*νεκρός*) внутриматериальный логос. Если Ориген считает, что семенной логос воздействует посредством своих сил на субстрат, формируя тело, то Плотин говорит или, что душа «силою свой сущности» формирует тело (но она не находится в нем, как в субстрате), или что логос своим вхождением в материю создает тело. Подобный внутриматериальный логос, как у Александра, хотя и может созерцаться отдельно от материи, неотделим от тела (напротив, душа отделима, как минимум, от земного тела). Внутриматериальный эйдос соделывается душой. Телесные изменения происходят «согласно качествам и потенциям», но не затрагивают ни эйдосы, ни материю. Индивидуальность тела задается равно особенностями материальной смеси и различиями по эйдосу. Таким образом, между представлениями Плотина и Оригена относительно телесности имеются одновременно и существенные различия, и параллели.

2. 3. Стоики

Рассуждения об эйдосе, созвучные оригеновским, можно обнаружить и у стоиков. Подобно перипатетикам и платоникам, стоики рассматривали эйдос и как логический вид, и как форму в противоположность материи. Помимо этого, было у них и специфическое понимание эйдоса

⁵⁹ ПЛОТИН, *Эннеады* V, 7, 1, 18–21.

⁶⁰ Там же, V, 7, 3, 6–12. Та же тема разрабатывается Плотиним в V, 9, 12, 2–10 и в V, 9, 13 (вся глава).

как внешнего облика, который отражает собою внутреннее моральное состояние⁶¹.

Внешний эйдос выражает внутренний этос. Так, Зенон находил возможным устанавливать нрав человека, исходя из его эйдоса, т. е. внешнего вида⁶². Соответствующее указание есть и у Аэция, говорившего: «стойки считали мудреца чувственно установимым по эйдосу»⁶³. Зенон и Хрисипп говорили, что своим эйдосом люди могут обнаруживать врожденное расположение к добродетели⁶⁴. И наоборот, Хрисипп говорил, что «порочность нрава заражает собою и эйдос»⁶⁵.

Григорий Нисский. Учение о посмертном эйдосе и его связи с моральными качествами индивида ярко выражено у Григория Нисского. В одной из ранних работ, *Что не нужно скорбеть об умерших*, Григорий развивает учение Оригена (восходящее к платоновскому Горгию), когда пишет, что после воскресения своеобразие вида (*γνωριστικὸν εἶδος*) у каждого будет зависеть от его нравственных качеств. Ныне отличительные черты индивидов задаются в нас различием материальных элементов, а тогда, напротив, то, что видообразует форму (*μορφὴν*) каждого, будет не материальными элементами, но особенностями (*ιδιώματα*) добродетели или порока; сочетание (*μίξις*) их качеств и определит облик (*εἶδος*). Если в земной жизни чувства и внутренние склонности человека выражаются на лице, то после воскресения внешней формой станет его внутреннее нравственное состояние. Индивиды на первых порах будут отличаться друг от друга вследствие различий своего нравственного состояния, но в конце, когда все зло будет преодолено, даже эти отличия исчезнут⁶⁶. О том, что при воскресении следует ожидать не различия тел (*σωματικῆς διαφορᾶς*), но различий в нравственном состоянии, Григорий говорит и в других работах⁶⁷.

⁶¹ А. Ф. ЛОСЕВ, *История античной эстетики. Ранний эллинизм* (М.: Искусство, 1979; репринт: М.: АСТ, 2000), с. 146–147: «Свести понимание эйдоса у стоиков только на понятие о внешнем виде нельзя... Здесь не просто внешнее значение, но, скорее, внутренне–внешнее».

⁶² ДИОГЕН ЛАЕРТИЙ, *О жизнях философов VII*, 173: *καταληπτόν... τὸ ἦθος ἐξ εἶδους*.

⁶³ ХРИСИПП, *fr.* 568, 2; АЭЦИЙ IV 9, 17: *οἱ Στωικοὶ τὸν σοφὸν αἰσθήσει καταληπτόν ἀπὸ τοῦ εἶδους τεκμηριωδῶς*.

⁶⁴ ДИОГЕН ЛАЕРТИЙ VII, 129.

⁶⁵ ХРИСИПП, *fr.* 719, 10–11: *εἴπερ, ὡς λέγουσιν, ἡ μοχθηρία τοῦ ἦθους ἀναπέμπλησι τὸ εἶδος* (= ПЛУТАРХ, *De comm. not.* 1072 b).

⁶⁶ ГРИГОРИЙ НИССКИЙ, *Что не нужно скорбеть об умерших* (р. 64, 22 – 65, 4 Neil). Ср. ОРИГЕН, *О началах II*, 10, 8 и III, 6, 4; ПЛАТОН, *Горгий* 524d.

⁶⁷ Ср. ГРИГОРИЙ НИССКИЙ, *О душе* 160, 6–14 (рус. пер. с. 256).

Эйдос и пороки. В *Об устройении человека* Григорий Нисский, повторяющий рассуждения Оригена об устойчивом эйдосе изменчивого материального тела, на первый взгляд неожиданно вновь обращается к моральной стороне. Вначале Григорий почти дословно повторяет *О воскресении* Оригена (в изложении Мефодия). Он пишет, что эйдос не подвержен физическим изменениям, сохраняя «природные клейма»:

Наше не целиком заключается в течении и превращении (*ἐν ῥύσει καὶ μεταβολῇ*)... Одно в нас устойчиво (*ἔστηκε*), а другое продвигается изменением. Тело изменяется возрастом и умалением, как одежда (*ἱμάτια*), передеваемая с каждым возрастом. Устойчив же во всех переменах сам по себе неперемещающийся эйдос, не утрачивающий однажды наложенных на него природой клейм (*σημείων*), но при всех переменах тела проявляющий собственные приметы (*τῶν ἰδίων γνωρισμάτων*)⁶⁸.

И здесь Григорий говорит, что если материальные воздействия не оказывают влияния на эйдос, то моральные прегрешения *закрывают его* словно коростой. Страсти и пороки могут накинуть на эйдос покров безобразия, как при прокаже:

изменение вследствие страстей (*ἐκ πάθους*)... *привнесено* (*ἐπισημβαίνουσα*) эйдосу... Будто чуждою маской болезненная бесформенность (*ἀμορφία*) охватывает эйдос, а после ее снятия логосом (*τῷ λόγῳ*) — как, согласно повествованию Благовестия, случилось с Нееманом Сириянином (4 Цар 5:1–14) — сокрытый под страстью эйдос в здравии вновь являет собственные приметы⁶⁹.

Моральная онтология этого отрывка тоже развивает идеи Оригена. Тот, комментируя Лев 13:42, подробно говорил о разных способах алле-

⁶⁸ Ср. ПЛОТИН, VI, 3, 2, 26–27: «эйдос больше, чем материя, есть покой и как бы безмолвие» (*στάσις καὶ ἡσυχία*). Позже Максим Исповедник, комментируя схожее рассуждение Григория Богослова (*О трудностях* XV, 1217A), будет писать, что каждая тварная вещь покоится, когда рассматривается со стороны «логоса, которым она порождена» (*τῷ μὲν λόγῳ ᾧ γέγονε*), и движется посредством своего «количественного (*περὶ τὸ ποσόν*) возрастания... и качественного (*περὶ τὸ ποιόν*) изменения». Ср. ИОАНН СКОТТ, *Перифюсеон* 470B sqq., 507A et al. См. S. GERSH, *From Iamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition* (Leiden: E. J. Brill, 1978), p. 247.

⁶⁹ ГРИГОРИЙ НИССКИЙ, *Об устройении человека* XXVII, 3–4.

горического толкования «проказы» как всевозможного рода грехов, замечая, что в проказе следует усматривать загрязнения души, *привносимые* душе от греха⁷⁰. Характерно, что слова Григория о том, что маска безобразия может быть снята только логосом, находит параллель и у Плотина:

увидев какое-нибудь безобразное (*αἰσχροῦν*) лицо, в котором логос не сумел взять верх над материей и скрыть ее безобразие, мы представляем себе безобразное как недостаток эйдоса (*τῇ τοῦ εἶδους ἐλλείψει*)⁷¹.

Итог: У Григория, который следует Оригену, мы находим «моральную онтологию», сочетающую элементы представлений стоиков и платоников. По воскресении облик (*εἶδος*) будет определяться не материальными элементами, но сочетанием черт добродетели или порока. В иной жизни нравственное состояние станет столь же явным, сколь теперь внешняя форма. Нравственное разложение не деформирует сам эйдос, но закрывает его.

3. Шатер (скиния) души

Колесница души. Важным элементом психологии Оригена было представление о тонком теле, служащем душе одеянием и колесницей. Уже Эмпедокл сравнивал тело с облакающими душу одеждами души⁷².

⁷⁰ ОРИГЕН, *Hom. in Leviticum* VIII, 5, 14–19: “Наес [*leprae*]... referenda mihi videntur ad unamquamque speciem peccatorum et in *his* animae maculae, quae ex peccatis ei *accidunt*, intuendae”.

⁷¹ ПЛОТИН, *Эннеады* I 8, 9, 11–14. Аналогичные фрагменты можно встретить у Максима Исповедника, ср. *Вопросоответы к Фалласию*. [Вступительное] письмо, 8–12: «[Плоть] приемлет практически и обнаруживает для «внешних» людей славу души в добродетели, **посредством [благого] нрава отпечатлевая её на облике** (*διὰ τοῦ ἥθους πρὸς εἶδος τυπούμενον*), дабы имели мы как образ (*εἰκόνα*) добродетели выставленное [всем] на подражание Ваше житие»; *Вопросоответы к Фалласию* XII, 14–21: «как от Духа через разумное (*κατὰ λόγον*) сплетение в единую ткань [различных] добродетелей получается риза (*χιτών*) нетления для души, облекшись в которую она становится прекрасной и славной, так и от плоти при неразумном (*κατὰ τὴν ἀλογίαν*) сплетении страстей друг с другом получается какая-то риза нечистая и оскверненная, являющая собою вульгарность души и придающая ей иной вид и образ (*μορφὴν καὶ εἰκόνα*) вместо божественного» (пер. А. И. СИДОРОВА).

⁷² ПОРФИРИЙ у Стобея: 1, 49, 60, 21–24 (WACHSMUTH, HENSE, = DK 31B 126): *καὶ φύσις ὑπὸ Ἐμπεδοκλέους δαίμων ἀνγγόρευται “σαρκῶν ἀλλογνῶπι περιστέλλουσα χιτῶν” καὶ μεταμπσίχουσα τὰς ψυχάς*. Согласно Дильсу, речь здесь идет о женском демоне, а объекты воздействия — души. M. R. Wright (*Empedocles: The Extant Fragments* (New

После Платона тонкое тело именуют колесницей души, световидным, эфирным и пневматическим телом, а у Прокла — это звездное (*ἀστροειδής*) тело. Смысл обращения к идее такого тела состоял в том, что требовалось объяснить соединение ума и плоти через введение между ними посредника, которым является оболочка души, сохраняющаяся после распада земного тела и не полностью нематериальная. В этом ее отличие от совершенно нематериальной пневмы церковных авторов⁷³.

Неоплатоники возводили эту теорию к Платону, который, отвечая на вопрос о том, каким образом душа может двигать Солнце, предположил существование у нее некоего огненного или воздушного тела (*Законы* 898ef, ср. *Тимей* 41e). Уже Аристотель уподобил пневму — теплую субстанцию, передаваемую в акте порождения и служащую вместилищем питающей, чувственной и имажинативной души, — элементу, из которого сделаны звезды⁷⁴. Неизвестно, кто первым соединил платоновскую «колесницу» с аристотелевской пневмой, но к III в. н. э. это учение уже утвердилось. Плотин придавал теории колесницы мало значения, но его ученик Порфирий отвел ей главную роль в учении о душе. В после-плотиновской теории о колеснице важен тот момент, что душа на пути с небес на землю облекается в различные материальные оболочки⁷⁵. Это материальное приращение служит ей колесницей.

В спорах относительно смертности различных частей души высказывались различные мнения. Согласно Проклу, Атик и Альбин считали иррациональную душу смертной, а Ямвлих — полностью бессмертной, тогда как Порфирий занимал промежуточную позицию⁷⁶. Ямвлих доказывал, что колесница, сотворенная космическими богами, неразрушима

Haven, 1981), p. 277) полагает, что субъектом является Ананке, а неназванным объектом — демоны. В любом случае, поскольку у Эмпедокла демоны эквивалентны душам (ср. WRIGHT, 271f), тело можно рассматривать как одеяние души.

⁷³ H. CROUZEL, “Geist (Heiliger Geist)”, *Reallexikon für Antike und Christentum*, v. 9 (Stuttgart, 1974), cols. 495–496.

⁷⁴ АРИСТОТЕЛЬ, *О происхождении животных* II, 3, 736 b 29–737 a 1: «Итак, способности (*δύναμις*) каждой души связываются, по-видимому, с другим телом и более божественным, чем так называемые элементы (*τῶν στοιχείων*), а поскольку души отличаются друг от друга по высшей или низшей ценности, постольку отличается и природа упомянутых тел. В семени всех существ пребывает то, что делает семя плодородным, так называемое тепло. Это ни в коем случае не огонь или подобного рода сила, но заключенная в семени и в пенном веществе пневма и природа пневмы, аналогичная элементу у звезд (*τῷ τῶν ἀστρῶν στοιχείῳ*), пер. В. П. КАРПОВА.

⁷⁵ См. выше, с. 578, примеч. 5 и с. 709, примеч. 308. Ср. H. S. SCHIBLI, “Origen, Didymus, and the Vehicle of the Soul”, *Origeniana Quinta. Papers of the 5th International Origen Congress*, ed. R. J. DALY (Leuven: Uitgeverij Peeters, 1992), 381ff.

⁷⁶ ПРОКЛ, *in Tim.* III, 234, 6–30 (DIENL).

и всегда остается прикрепленной к неразумной душе и что-де она, хотя и отделяется от разумной души на ее пути к Единому, бессмертна⁷⁷. Позиция Прокла был компромиссной. Он говорит о двух колесницах. Первая, бессмертная, создана демиургом и составлена из неких неистребиемых верхушек неразумной жизни (*ἀκρότητες τῆς ἀλόγου ζωῆς*). Вторая вплетена малыми богами в иррациональную, смертную жизнь души и сбрасывается в виде последовательных слоев на пути восхождения⁷⁸.

Заемствованное из классической философии представление об эфирном теле, или «колеснице души», на образном либо лексическом уровне усваивается многими христианскими авторами. Ориген же воспринял эту теорию в ее философском аспекте. Иероним прямо приписывает ему соответствующее учение:

все разумные творения, бестелесные и невидимые, если становятся нерадивыми, постепенно соскальзывают на низшие уровни и берут себе тела согласно качеству мест, в которые нисходят, то есть сначала берут эфирные тела, а затем воздушные. А когда они достигают соседства земли, они облачаются в более плотные тела (*crassioribus corporibus*) и, наконец, связываются с человеческой плотью⁷⁹.

Хотя во многих текстах Ориген говорит, что в период между смертью и воскресением душа лишена тела⁸⁰, часто это означает не отсутствие

⁷⁷ ЯМВЛИХ, *in Tim.* fr. 81 (DILLON). См. J. FINAMORE, *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul* (Chico, California: Scholars Press, 1985), p. 17 ff.

⁷⁸ ПРОКЛ, *in Tim.* III, 236, 31 ff. (об *ἀκρότητες* см. J. DILLON, *Iamblichus... fragmenta* (Leiden: Brill, 1973), p. 374; *Первоосновы теологии* 209; E. R. DODDS в кн.: *Proclus. The Elements of Theology*, trans. E. R. DODDS (Oxford: Clarendon Press, 1963), p. 306–308; FINAMORE, p. 86 ff.

⁷⁹ ИЕРОНИМ, *Contra Joh. Hieros.* 16 (возражения против осуществленного Р. Коетшау's включения этого отрывка в *О началах* I, 4, 1 см. H. CROUZEL и M. SIMONETTI, SC 253, 78 f). Связь этого отрывка с толкованием Оригеном Быт 1:27, 2:7, 3:21 обсуждается в: С. Р. ВАММЕЛ, "Adam in Origen", *The Making of Orthodoxy: Essays in Honour of Henry Chadwick*, ed. R. WILLIAMS (Cambridge, 1989), 65–69, 71, 72–73. О земных телах, определяемых как *crassum* или *crassius* (*παχύς, παχύτερον*) см. *О началах* I *Предисловие* 8; II, 2, 2; III, 5, 4; *Против Цельса* V, 5; VII, 5; ИЕРОНИМ, *Ep.* 124, 4.

⁸⁰ L. R. HENNESSEY, "A Philosophical Issue in Origen's Eschatology: The Three Senses of Incorporality", *Origeniana Quinta*, p. 373–380. Толкуя Новый Завет (*Comm. series in ev. Matthaei* 51, GCS XI, 113, 31), Ориген говорит, что Павел противопоставляет тех, кто будет еще жив при конце света, тем, кто уже вышел (*egressi*) из своих тел (1 Кор 15:51; 1 Фес 4:17). Применительно к истории о воскрешении Лазаря (Ин 11:1 ff) Ориген замечает, что у последнего душа отделена (*ἀπαλλαγήσης*,

тела вообще, но лишенность земного тела при сохранении тела тонкого и невидимого⁸¹. У Мефодия Ориген называет тело, остающееся у души после отделения от земного тела, «колесницей души»:

[Ориген] говорит, что она [душа] по переселении из мира нуждается в колеснице и одеянии, так что не может оставаться нагою. Не значит ли это, что она сама по себе бес-телесна?⁸²

Для христианских платоников Александрии колесница души или световидное тело — это произведение рук Божиих. Распространенным было толкование Быт 1:27 и 2:7 как двойного творения. Сначала творится разумная душа, а затем световидное тело, которое служит колесницей души (в другом месте Ориген говорит, что ум, уклоняясь от своего исходного состояния и достоинства, становится душой⁸³). Это творение происходит в результате соединения ума и световидного тела, что делает душу отчасти материальной. Вот как передает Прокопий из Газы (V в.):

Те, кто занимается аллегориями... утверждают, что фраза *согласно образу* (Быт 1:27) обозначает душу. Человек, соз-

κεχωρισμένης) от тела, потому что душа не зависит подле тела после смерти (*Comm. in ev. Joannis* XXVIII, 6 (5), 44, GCS IV, 395, 44). Наконец, по поводу нисхождения Иисуса в ад, произошедшего между Его смертью и воскресением, сказано, что, «когда Он стал душой, обнажившейся (*γυμνή*) от тела, Он разговаривал с душами, разоблачившимися (*γυμναίς*) от тел, ср. 1 Петр 3:19» (*Против Цельса* II, 43).

⁸¹ ОРИГЕН, *О началах* I, *Предисловие* 8 [GCS V, 14, 16]. Ср. ИОАНН ДАМАСКИН, *Точное изложение православной веры* XXVI, 53–57: «Бестелесное же и невидимое, и не имеющее очертания (*ἀσχημάτιστα*) понимаем двояким образом. Одно бестелесно по сущности, а другое по благодати; и одно по природе, другое же по сравнению с грубостью вещества (*τὴν τῆς ὕλης παχύτητα*). В отношении к Богу говорят о бестелесности, конечно, по природе, в отношении же к ангелам и демонам и душам — по благодати и сообразно с грубостью материи»; *Диалектика* LXVI, 21–23 (в рус. пер. гл. LXVIII): «ангелы, демоны и души по отношению к телу называются нематериальными (*ἄψυχα*), по отношению же к нематериальному в строгом смысле, то есть к божеству, они являются материальными (*ὕλικά*)».

⁸² Он же, *О воскресении* (согласно Мефодию), у Фотия, *Bibliotheca. Codex* 234 (р. 301, 29ff.): *Τὸ γὰρ καὶ μετὰ τὴν ἀπὸ τοῦ κόσμου ἀποφοίτησιν ὀχλήματος αὐτὴν δέεσθαι καὶ περιβολῆς λέγειν, ὡς οὐ δυναμένην κατασχεθῆναι γυμνήν, πῶς οὐκ ἂν καθ' ἑαυτὴν ἀσώματος εἶη.* О телесной колеснице у Оригена см. *ниже* с. 606 и с. 611, примеч. 110.

⁸³ Он же, *О началах* II, 8, 3: «Ум, уклонившийся от своего состояния и достоинства, сделался и назван душою; и душа, в случае восстановления и исправления, снова делается умом (*quod mens de statu ac dignitate sua declinans, effecta est vel puncpata est anima...*)»; ср. ИЕРОНИМ, *Ep.* 124, 6 (SC 253, 208): «*νοῦς, id est mens, corruens, facta est anima...*»

данный из праха (Быт 2:7), есть тонкое тело, достойное жизни в раю, а некоторые из них называют его **световидным**. Кожаные одежды (Быт 3:21) объясняются [у них] посредством отрывка: *Ты кожей и плотью одел меня, костями и жилами скрепил меня* (Иов 10:11). Они говорят, что вначале душа пользовалась **световидным телом, как колесницей**, и уже это тело позднее одето в кожаные одежды⁸⁴.

Теперь мы знаем, что именно так толковал Дидим Слепой в своем комментарии на Бытие. При этом источником Дидима был Ориген. Конечно, «духовное тело», о котором говорит, например, апостол Павел (1 Кор 15:44), имеет иное происхождение и смысл, чем греческая теория колесницы–пневмы, но последующие христианские платоники часто их смешивали. Это случай Оригена, который в *Против Цельса* пишет о душе недавно умерших:

Платон в своей [работе] о душе [*Федон* 81d] говорит, что некоторым являлись тенеобразные призраки уже усопших подле их могил. Но возникающие подле могил усопших призраки образуются от некоего субстрата, относящегося к душе, существующей в так называемом **световидном** теле (*ἐν τῷ αὐροειδεῖ σώματι*)⁸⁵.

В другом месте Ориген объясняет, что согласно верованиям греков и варваров, души, которые роятся подле могил, являются злыми, тогда как чистые души рождаются для области эфирных тел⁸⁶.

Когда Ориген говорит о восставших праведниках, он описывает их следующим образом:

Когда праведники восстанут во славе во второе пришествие Христа, у них не будет чувственных одежд (*ἱμάτια αἰσθητά*), но их будут облекать некие **сияющие облачения** (*λαμπραὶ περιβολαί*). И как у тех эйдос не стал другим при Преображении (Лк 9:29), так и при Воскресении – эйдос святых, хотя и будет гораздо более славным, чем тот, что был у них в этой жизни, но не будет другим⁸⁷.

Весьма вероятно, что «сияющие облачения» — это духовные тела, в которые душа облечётся для новой жизни.

⁸⁴ ПРОКОПИЙ ИЗ ГАЗЫ, *Com. in Genesim* III, 31 (PG 87, 221A).

⁸⁵ ОРИГЕН, *Против Цельса* II, 60.

⁸⁶ Там же, VII, 5.

⁸⁷ *Fragm. in Lucam (in catenis)* 140, 13–17 (GCS 9, 283, 13).

В своей *Апологии* Памфил передает оригеновское описание вознесения Христа, в котором александрийский Учитель говорит о возносящейся *плоти* (см. *ниже*, с. 623). Схожий отрывок сохранился и по-гречески. В нем Ориген аллегорически толкует въезд Иисуса в Иерусалим на Вербное воскресенье (Мф 21:1–11) и применительно к телу прославленного Господа пишет о *колеснице*. Иисус въезжает в Иерусалим, сидя на ослице и молодом осле. В трех приветственных возгласах тех, кто идет перед Иисусом, Ориген усматривает, соответственно, пророков Ветхого Завета, праведников и апостолов Нового Завета, празднующих в первую очередь человечество Господа: *Осанна сыну Давидову!*; затем Его второе пришествие: *Благословен Грядущий имя Господне!*; и наконец, Его возвращение (*ἀποκατάστασις*) на небеса: *Осанна в вышних!* Затем Ориген пишет:

В то время как три восклицания произносились с общего согласия тех, кто шел впереди и следовал за Иисусом, Он Сам входил в истинный (*ἀληθινά*) Иерусалим. Небесные силы были изумлены... и спрашивали: *Кто сей?* Это соответствует пророчествам 23-го псалма о вознесении Спасителя и изумлении небесных сил, дивящихся необычайному зрелищу Его **телесной колесницы** (*τοῦ σωματικοῦ ὀχήματος*)⁸⁸.

Таким образом, вход Иисуса в Иерусалим аллегорически понимается как вход прославленного Иисуса в «истинный», то есть *небесный* Иерусалим, который есть «тайнство» или «истина» Иерусалима земного. Все детали евангельского текста рассматриваются в этой перспективе: небесные силы изумляются при виде телесной колесницы Христа, ибо видят восходящее на небеса *человеческое тело*. Ослица и осленок суть телесная колесница, они обозначают прославленное тело воскресшего Христа, входящего в небесный Иерусалим⁸⁹.

То, что Ориген использует термин средних платоников (*колесница*), помогает прояснить его понимание воскресения: между земным и прославленным телом должна быть преемственность, которая и обеспечивается пневматической колесницей.

⁸⁸ ОРИГЕН, *Comm. in ev. Matthaei* XVI, 19, 1–15 (GCS X, 539, 11). См. Н. CROUZEL, “La thème platonicien du ‘véhicule de l’âme’ chez Origène” (1973), reprint. [in H. Crouzel. *Les fins dernières selon Origène* (Aldershot: Variorum, 1990), Section III], p. 229.

⁸⁹ Таким образом, Франциск Ассизский, называвший свое тело «брат мой, осёл», превращает древнюю теорию в метафору.

Тела ангелов и праведников эфирны. Для понимания психологии и эсхатологии христианских платоников важно, что световидная колесница понималась и как эфирная. Соответственно, световидное тело — это тело эфирное. Считалось, что таковы тела ангелов⁹⁰. В Евангелиях Христос говорит, что после воскресения люди станут *как ангелы* или *равны ангелам* (Мф 22:30; Мк 12:25; Лк 20:36). Соответственно, полагали, что различие между земным телом и телом воскресения состоит в том, что последнее будет *как у ангелов*. Ориген часто ссылается на эти места Евангелий, говоря о духовных существах (т. е. душах) и воскресших⁹¹. Он прямо учит, что ангелы и демоны имеют тела, но тонкие, разреженные. Эфирное, световидное тело, именуемое «колесницей» души, — это тело воскресения, какое есть и у ангелов⁹².

Тело демона (и воскресшего грешника) почти такое же тонкое, как у ангела (и праведника), за исключением того, что оно не светлое, но темное⁹³. Те, кто восстает на проклятие, имеют тела весьма подобные демонским, хотя Ориген явно не причисляет их к демонам⁹⁴.

Говоря, что тело воскресения является эфирным, Ориген развивает космологическую доктрину Платона и Аристотеля. Для Платона эфир — это чистейшая область неба (*Федон* 109b) и прозрачайшая разновидность воздуха (*Тимей* 58b), а в *Послезаконии* это элемент, добавленный к прочим (981c); тела звезд состоят из эфира, тела демонов — из воздуха (985a). Для Аристотеля эфир есть пятый элемент, он составляет души, богов, звезды, умы, поскольку четыре обычных элемента не могут объяснить высший род активности.

Для Оригена эфир — это место на небе, где находятся чистейшие тела, это место более высокое, чем воздух⁹⁵. Но эфир — это также природа тел, живущих в этом месте, чистейшее состояние, которого может достичь телесная природа⁹⁶. Ориген открыто отвергает аристотелевское представление об эфире как о пятом элементе⁹⁷. Он не мог согласиться с

⁹⁰ Подробнее о телах воскресения см. в нашей работе «Тело и телесность в эсхатологии Иоанна Скотта», с. 653–654.

⁹¹ Мф 22:30 — *Homiliae in Leviticum* 4, 4 (GCS 6, 320, 3); 9, 11 (GCS 6, 439, 3–7); Лк 20:36 — *Comm. series in ev. Matthaei* 72 (GCS 11, 172, 13); Мф 22:30 — *Com. in epist. ad Romanos* III, 1 (PG 14, 926B), *Против Цельса* IV, 29 (GCS 1, 298, 13).

⁹² *Com. in ev. Matthaei* XVII, 30 (GCS 10, 671, 10).

⁹³ ОРИГЕН, *О началах* II, 10, 8 (GCS 5, 182, 3).

⁹⁴ H. CROUZEL, “La doctrine origénienne du corps ressuscité”, (1980), reprint. [in *H. Crouzel. Les fins dernières selon Origène* (Aldershot: Variorum, 1990), Section VI], p. 191.

⁹⁵ ОРИГЕН, *О началах* II, 1, 1 (GCS 5, 106, 18). *Comm. in ev. Joannis* XIII, 41 (GCS 4, 226, 16 и 23); *Homiliae in Ezechielem* IV, 1 (GCS 8, 361, 8).

⁹⁶ Он же, *О началах* I, 6, 4 (GCS 5, 85, 20).

⁹⁷ *Там же*, III, 6, 6–7 (GCS 5, 288, 21).

Аристотелем, для которого эфир был не *иным состоянием* тела, но *иным телом*. Для Оригена эфир это скорее качество, чем тело⁹⁸. Телам воскресения, чтобы жить в области эфира, потребны эфирные тела, поскольку тело должно быть приспособлено к среде обитания⁹⁹.

Дидим Слепой. Рассуждения о световидной колеснице, практически отсутствующие у Оригена, в явной форме содержатся у Дидима Александрийского¹⁰⁰, сочинения которого демонстрируют сильную зависимость от мысли Оригена¹⁰¹. В своем комментарии на Быт 1:27 Дидим определяет человека, созданного по образу Божию, как *внутреннего человека*, который имеет «бестелесную и умопостигаемую сущность (ἀσώματος καὶ νοερὰ οὐσία)»¹⁰². Он называет такого человека нематериальным (ἄλλον) и говорит:

Но поскольку человек пришел также в другое состояние, так что ему требовалось нечто, что он мог бы использовать, ему пришлось иметь тело—орудие (ὄργανικὸν σῶμα) [т. е. световидное], а теперь появились еще и *кожаные* [одежды]¹⁰³.

Таким образом, нематериальный внутренний человек сначала облачился в световидное тело, а затем в тело земное. В комментарии на Быт 3:21 Дидим утверждает, что никто не может сказать, что кожаные одежды — это что-либо, кроме земных тел¹⁰⁴.

Комментируя Прем 9:15: *тленное тело отягощает* (βαρύνει) *душу, и этот земной шатер* (τὸ γεῶδες σκῆνος) *подавляет многозаботливый ум*, Дидим говорит:

⁹⁸ См. CROUZEL, “La doctrine origénienne du corps ressuscité”, p. 191–194.

⁹⁹ ОРИГЕН, *Против Цельса* VII, 32–33 (GCS II, 182, 31 – 183, 29).

¹⁰⁰ В этом разделе использована статья Н. S. SCHIBLI, “Origen, Didymus, and the Vehicle of the Soul”, *Origeniana Quinta*, p. 381–391.

¹⁰¹ Вслед за Оригеном Дидим учил о предсуществовании души, см. ДИДИМ, *Com. in Job*, pt. I (p. 56, 20 ff., ed. HENRICH in *Didymus der Blinde. Kommentar zu Hiob*, Teil I, Bonn, 1968); pt. III (p. 260, 20 ff., ed. U. HAGEDORN, *Didymus der Blinde. Kommentar zu Hiob*, Teil III, Bonn, 1968). В превосходстве добродетели над пороком Дидим видел довод в пользу предсуществования душ. *Com. in Psalmos*, pt. IV (p. 259, 18 ff., ed. M. GRONWALD, *Didymos der Blinde. Psalmenkommentar*, Teil IV, Bonn, 1969); A. GESCHÉ, *La christologie du “Commentaire sur les Psaumes” découvert à Toura* (Gembloux 1962), p. 356–361.

¹⁰² ДИДИМ, *In Genesim* 57, 7–9 (ed. P. NAUTIN et L. DOUTRELEAU, SC 233, p. 144).

¹⁰³ Там же, 107, 5–8 (p. 250–252).

¹⁰⁴ Там же, 106, 12 (p. 250): «οἱ δερμάτινοι κιτῶνες γίνονται, οὓς οὐκ ἂν ἐτέρους τις τῶν σωμάτων εἶποι».

Тленное тело есть, конечно, сие грубое... [а] земной шатер есть то, чем душа, освободившись от сего тела, пользуется для своих движений и перемещений (*πρὸς τὰς μεταβατικὰς κινήσεις*); это [нечто] среднее, соединяющее умную сущность с грубым [телом]. Последнее отягощает душу, шатер же подавляет не душу, но ум¹⁰⁵.

Здесь Дидим рассматривает природу *земного шатра* через призму Быт 2:7, где говорится о создании человека *из праха земного* (*χοῦς ἀπὸ τῆς γῆς*). При этом для него речь идет о творении Богом тонкого тела человека, так что и *прах* представляет собой чистую материю¹⁰⁶. *Земной шатер* в комментарии Дидима, это световидное тело, обитель и колесница *разумной души*, т. е. ума. Колесница подавляет ум, а тленное тело, в свою очередь, обременяет душу, состоящую из ума и световидного тела.

Вслед за этим Дидим цитирует 2 Кор 5:1–4: *Ибо знаем, что, когда у нас разрушится наземное жилище шатра (ἢ ἐπίγειος ἡμῶν οἶκος τοῦ σκῆνους), мы имеем строение (οἰκοδομήν) от Бога, жилище (οἶκον) нерукотворное, вековое на небесах... Ибо, находясь в шатре, мы стенаем (στενάζομεν)*. Дидим делает вывод: «Говоря о жилище шатра, [апостол], конечно, учит тому, о чем мы уже говорили»¹⁰⁷. В отличие от ряда современных переводов¹⁰⁸, понимающих «шатер» как синоним и разъяснение к «жилищу», Дидим видит в *τοῦ σκῆνους* genetivus possessivus, так что земное тело есть жилище для шатра, а сам шатер – это световидное тело и жилище ума¹⁰⁹.

¹⁰⁵ Там же, 107, 11–15 (p. 252).

¹⁰⁶ Ср. Филон, *О сотворении мира* 137: «Бог, по всей видимости, не *от* случайной какой-то части *земли взял праха* (χοῦν), решил с величайшей тщательностью вылепить это, имеющее вид человека, изваяние, но взял из всей земли лучшее, из чистой материи чистой и тщательно отобранную, что для созидания наиболее подходило. Ведь создавалось некое жилище (οἶκος) или священный храм для разумной души (ψυχῆς λογικῆς), которую Он собирался там водрузить как богоподобнейшее из изваяний».

¹⁰⁷ Дидим, *In Genesis* 107, 16–21 (p. 252).

¹⁰⁸ Ср. *Синодальный перевод*: «земной наш дом, эта хижина»; *перевод еп. Кассиана (Безобразова)*: «Ибо мы знаем, что, если земной наш дом, эта палатка, будет разрушен, мы имеем строение от Бога, дом нерукотворенный, вечный на небесах. Ибо, действительно, в ней мы стонем, томясь желанием облечься в жилище наше с неба... Ибо, действительно, мы, находящиеся в палатке, стонем под бременем, потому что не хотим совлечься, но облечься, чтобы смертное поглощено было жизнью» (2 Кор 1–4). Но см. *King James Version*: “our earthly house of this tabernacle”.

¹⁰⁹ Дидимово толкование 2 Кор 5:1–2 схоже с толкованием Оригена на то же место *Послания (Против Цельса VII, 32)* и до некоторой степени проясняет ориге-

Дидим поясняет, что, хотя обыкновенно полагают, будто человек состоит из тела и души, некоторые считают, что он состоит из духа, души и тела, и это мнение предпочтительнее. Взгляд Дидима на душу как на среднее (*μέσον*) между трансцендентным умом и земным телом (это понимание он разделял с Оригеном) восходит к Платону. В *Тимее* 30b сказано: «ум отдельно от души ни в ком обитать не может... [Демиург] устроил ум в душе, а душу в теле и таким образом построил Вселенную...» Таким образом, макрокосм соответствует микрокосму.

Параллели с Платоном не случайны. Построения Оригена и Дидима, когда они истолковывают события творения и грехопадения, зависят от представлений платоников. Собственно христианские элементы наиболее сильно ощущаются в сотериологических моментах, хотя и здесь греческая философия лежит в основе того, как александрийские христиане объясняют процесс спасения. Спасительная работа Бога начинается уже с создания световидного тела, понимаемого как *ὄρατικὸν σῶμα*. Хотя через последнее ум нисходит далее в материю, световидное тело дает душе возможность возвратиться к Богу. В другом, специальном сочинении, Дидим опять комментирует 2 Кор 5:1:

Не помню где *земным жилищем шатра* именуется тело, состоящее из костей и плоти, а *шатер*, который пребывает в этом жилище, — это **колесница** внутреннего человека, которая есть световидное и орудийное тело. Поэтому те, кто придерживается такого толкования, говорят: когда сие жилище грубого тела разрушится, душа перемещается в небесную область, именуемую *жилищем нерукотворным, вековым*. Но душа [опять] обретёт тело, которое отложила, ставшее небесным, именуемое *строением с небес*¹¹⁰.

новский комментарий на Бытие и прочие тексты. Например, в *Expositio in Proverbia* XVII, 13 (PG 17, 200), применительно к фразе: *Кто за добро воздаёт злом, от жилища (τοῦ οἴκου) того не отойдет зло* (Притч 17:13), Ориген замечает, что *жилище* здесь можно понимать двояким образом: это либо тело как жилище души, либо душа как жилище ума. Он считает, что в этом отрывке подразумевается «тело, созданное Господом», под которым он, очевидно, понимает душу как жилище ума, поскольку гнев и невзгоды, которые придут к злому человеку, повлияют на душу, а не просто на тело, которое вмещает душу. Таким образом, ум для Оригена, как и для Дидима, обитает в душе (световидном теле), а душа — в земном теле.

¹¹⁰ ДИДИМ, *Fragmenta in II Cor. (in catenis)* 27, 14–22 (PG 39, 1704AB). Вместо принятого в PG τὸ σῶμα Г. Шибли предлагает читать τὸ ὄχημα, см. H. S. SCHIBLI, “Origen, Didymus, and the Vehicle of the Soul”, p. 390, n. 28. Примечательно, что Крузель, опирающийся на славянский перевод, обосновал необходимость такой же заме-

В этом отрывке *шатер* (σκηνή) открыто отождествляется с «колесницей». Таким образом, после смерти, когда земное тело разрушается, световидное тело служит колесницей, на которой разумная душа, или ум, возвращается в своё небесное жилище.

Цитируя 2 Кор 5:1–4 в комментарии на Бытие (см. выше с. 609–610), Дидим связывал первую строку (*имеем строение от Бога... на небесах*) с началом четвертой (*находясь в шатре, мы стенаем*). В *Послании* эта строка продолжается: *под бременем, потому что не хотим совлечься, но облечься, чтобы смертное поглощено было жизнью*. Дидим понимает это так, что наше световидное тело хочет заново облечься в небесное тело воскресения. И здесь христианское учение вносит серьезные коррективы в платоновское. Для платоников восхождение души на небо сопровождается сбрасыванием телесных наращений, согласно христианам душа приобретает новое, лучшее тело.

Духовное тело воскресения не тождественно пневматической колеснице, и тем более, земному телу. Дидим отличает тело воскресения от земного тела, одновременно пытаясь показать, что тело в некотором смысле остается. В ходе продолжительного обсуждения этой темы в *Комментарии на Псалмы* он отправляется от слов ап. Павла *мы все изменимся* и прибегает к аристотелевской классификации «изменения», позволяющей рассматривать воскресение в двух аспектах. Если говорить об изменении тленного в нетленное, тогда воскресение будет истинной трансформацией (ἀλλαγή), воздействующей на сущность (κατ' οὐσίαν). Но поскольку тело восстает не из чего-то бестелесного, поскольку мы говорим, что такое-то тело восстает из такого-то (ἐκ τοιούτου σώματος τοιόνδε σώμα), воскресение можно рассматривать и как изменение по качеству (ἀλλοίωσις κατὰ ποιότητα)¹¹¹.

Эйдос отпечатан на световидном теле. Но вернемся к Оригену. Можно ли реконструировать его взгляды на то, где находится телесный

ны τὸ σχῆμα на τὸ ὄχημα для *О воскресении* Мефодия III, 17 (GCS 27, 414, 7), тогда как Н. Бонвеч сохранил чтение Фотия — τὸ σχῆμα, см. H. CROUZEL, “Mort et immortalité selon Origène”, (1978), reprint. [in H. Crouzel. *Les fins dernières selon Origène* (Aldershot: Variorum, 1990), Section I, p. 183]; и Он же, “La thème platonicien du ‘véhicule de l’âme’ chez Origène” (1973), reprint. [in H. Crouzel. *Les fins dernières selon Origène* (Aldershot: Variorum, 1990), Section III], p. 226–228. О телесной колеснице у Оригена см. выше, с. 604, примеч. 82 и с. 606.

¹¹¹ ДИДИМ, *Comm. in Psalmos*, pt. V (GRONEWALD, p. 328, 25 ff.); ср. ОРИГЕН, *О началах* II, 10, 3. См. обсуждение А. GESCHÉ, *La christologie du “Commentaire sur les Psaumes”*, p. 231–240; А. HENRICHS в кн.: *Didymos der Blinde. Kommentar zu Hiob*. Pt. 1 (Bonn: Habelt, 1968), p. 28, n. 6.

эйдос (семенной логос) в период между разложением земного тела и воскресением? В цитированных выше текстах (с. 583–584) сказано, что логос, имеющий произвести тело воскресения, «встроен (*insita*) в тела» и «всегда сохраняется в телесной сущности» (*О началах*), и даже что он «пребывает в самих их телах, которые, упав в землю, по воле Божией вновь поднимаются» (*Апология* Памфила). Но как можно пребывать в теле, которое распалось?

В отличие от Плотина у Оригена не предполагается существование нозтических логосов, которые служили бы непреходящими архетипами для распадающихся внутриматериальных логосов. При переходе в жизнь вечную неизменной остается душа, но (в противоположность воззрениям последователей Аристотеля) сама она не является формой тела. Логично предположить, что она способна нести форму в силу того, что после земной смерти — разрушения *наземного жилища шатра* — шатер продолжает облекать ее, будучи световидным телом, «колесницей»¹¹². И в самом деле, Ориген различает тонкое тело души, которое он называет *шатром*, и внешнее, плотское тело — *наземное жилище шатра* (2 Кор 5:1–3). После смерти по плоти, т. е. после разрушения наземного жилища шатра, душа продолжает существовать в шатре, то есть в световидном теле, до тех пор, пока не облачится в «жилище нерукотворное, вечное на небесах»:

Возвышенно учение, гласящее, что именуемое в Писаниях *шатром* души — пребывая в котором, праведники стеляют *под бременем*, ибо хотят не *совлечься, но облечься* — имеет **семенной логос**... Мы говорим о воскресении не потому, что, как полагает Цельс, слышали [от философов] о переселении [душ] из тела в тело (*τῆς μετεσσωματώσεως*), но потому, что знаем, что в каком бы телесном месте ни оказалась душа, по своей природе бестелесная и невидимая, ей требуется тело, подходящее (*οἰκείου*) природе этого места. Ибо иногда она совлекается того, которое носит и которое было необходимо ей прежде, но стало излишним, и [меняет] его на другое, а иногда надевает [облачение] поверх того, которое имелося прежде, поскольку нуждается в одеянии, лучше [подходящем] для более чистых, эфирных и небес-

¹¹² Согласно Оригену (у Мефодия), притча о Лазаре учит нас, что в состоянии между смертью и воскресением душа после отделения от тела продолжает пользоваться телом. Речь идет о колеснице души, которая имеет ту же «форму», что и плотное и земное тело. Здесь эйдос — это не философский термин, но «внешний вид», так что световидное тело подобно земному телу по внешности.

ных мест. Ибо, приходя в здешнее бытие, она совлеклась послета, который требовался ей в чреве беременной, пока она была в нем, но облеклась в то, что было необходимо ей для будущей жизни на земле.

И опять же, поскольку имеется некий шатер *наземного жилища*, каким-то образом необходимого для шатра, то Писания говорят, что наземное жилище шатра разрушается, а шатер облекается в *жилище нерукотворное, вековое на небесах* (2 Кор 5:1)... Писание говорит об облачении в *нетление и бессмертие* (1 Кор 15:53), которые, подобно облачениям у того, кто облекся и окружен этими облачениями, не допускают, чтобы имеющий их вокруг себя истлевал или умирал¹¹³.

Как видно из цитаты, семенной логос, отвечающий за формирование тела, сохраняется не в земном теле, но в «шатре», т. е. в световидном теле. В новой жизни силы (*δυνάμεις*) этого логоса трансформируют субстрат так, чтобы тело воскресения подходило под условия места, в которое попадёт воскресший человек. Согласно представлениям платоников, восхождение души на небо сопровождается сбрасыванием всех материальных покровов, так что в пределе она может достичь полностью бестелесного состояния. Напротив, Ориген, опирающийся на сказанное апостолом Павлом, постулирует, с одной стороны, отбрасывание земной оболочки, а с другой — облачение в новую, пригодную для обитания в «чистых, эфирных местах».

Согласно Оригену и Дидиму, душа всегда остается в *шатре* — своём тонком, световидном теле. Наличие тонкого тела души, которое удерживает на себе отпечаток телесного эйдоса, предполагается также у следующего за Оригеном Григория Нисского (см. *ниже* с. 618–619). Такое понимание близко к позиции языческих философов, вроде Порфирия или Гиерокла, которые наделяли колесницу души частичным бессмертием после ее очищения посредством теургических ритуалов. В целом же, световидное тело души у Оригена и Дидима выполняет тройную функцию:

1) при творении оно позволяет падшему уму, т. е. душе, существовать и перемещаться в раю; поэтому, несмотря на его материальность, оно не рассматривается как злое;

¹¹³ ОРИГЕН, *Против Цельса* VII, 32, 4–39.

2) после греха Адама и нисхождения человека в плотное земное тело существование световидного тела дает залог воскресения уже в этой жизни;

3) после смерти земного тела в световидном теле обитает душа, удерживающая в нем логос телесной сущности до тех пор, пока она не облечется в тело воскресения¹¹⁴.

Как бы то ни было, несмотря на всю свою особость, оригеновская концепция телесного эйдоса тесно связана с современной ему философской традицией. В том, что касается взглядов раннего Оригена, выраженных в трактате *О воскресении*, Александр Афродисийский является источником противопоставления текучей плоти и устойчивого эйдоса, обеспечивающего самоотждествленность этой плоти; у него Ориген находит пример с кишкой и протекающей через неё жидкостью. Учение Александра о том, что особенности смешения телесных элементов определяют душевные особенности и различия в эйдосах, наследуется Плотинем и проявляется у Григория Нисского (см. *ниже* с. 617). Для Александра внутриматериальным эйдосом является душа, неотделимая от материи. Подобно платоникам Ориген называет душу бестелесной, но фактически она всегда находится для него в тонком теле, т. е. в той же материи.

Среди параллелей, которые можно усмотреть между Оригеном и Плотинем, — представление о том, что душа присутствует в теле опосредованно: через свои силы (у Оригена силы семенного логоса воздействуют на субстрат). Плотин однозначно утверждал, что душа не находится в теле, как в подлежащем, она также не есть внутриматериальный эйдос, но *содельвает* эйдос в материи; сходным образом Ориген пишет о теле и его подлежащем, не отождествляя их. Плотин, как и Ориген, противопоставляет душу и тело, как текучее и не текучее. Он не исключает того, что у бестелесной души после отделения от земного тела может остаться тело тонкое, которое влечет душу в места, подходящие его естеству и отвечающие расположению души. Телесная смесь оказывает влияние на низшую душу; с другой стороны, материальные претерпевания затрагивают лишь тело, но не эйдосы, вступающие в материю. Плотин допускает наличие логосов индивидов. Логос, проявившийся во внешней форме, становится «мертвым», что напоминает смертный по природе телесный эйдос у Оригена; само же тело для Плотина создается вхождением в материю логоса и эйдоса, которые отделимы от нее только мысленно, тогда как душа отделима.

¹¹⁴ H. S. SCHIBLI, "Origen, Didymus, and the Vehicle of the Soul", p. 386–387.

Что касается стоиков, то — применительно к эйдосу тела — в их учении усиливается моральная составляющая, наличествующая уже у Платона, но здесь проговариваемая особенно выразительно: это представление о пороках как «проказе», закрывающей эйдос (но не затрагивающей его существа) и снимаемой логосом. В сравнении с платониками, усиливается значение, отводимое телесной, окружающей душу пневме, которая усваивает «отпечатки» (не аристотелевские *φαντασίαι* в ощущении, находящиеся на границе между материальным и нематериальным, но настоящие «клейма», отгискиваемые материальными элементами).

Таким образом, концепция телесного эйдоса у Оригена, хотя она и не была сформулирована в строго рациональной манере, присущей философам, безусловно является ярким образцом построения христианской философии. С философскими системами ее роднит и то, что одни из них служат ее источниками, а другие восходят вместе с ней к общему корню. Ориген использует философские концепции, хотя и трансформирует их для своих нужд. В попытках перекинуть мостик рационального над пропастью, разделяющей *λόγος* и *σάρξ*, объяснить тайну их соединения и совместного бытия обращение к классической философии было неизбежным. Имелись у этого и практические выгоды. Как заметил сам Ориген:

не думай, что не согласуется с христианским учением то, что, говоря против Цельса, я принял мнения тех, кто философствовал о бессмертии и сохранении души [после смерти]. Ведь имея вместе с ними нечто общее, мы прочнее укрепим наши позиции¹¹⁵.

¹¹⁵ ОРИГЕН, *Против Цельса* III, 81, 1–4.

Приложения I – III

I

ТЕЛЕСНЫЙ ЭЙДОС КАК «ПЕЧАТЬ»

(Об устройении человека XXVII Григория Нисского)

К представлению о телесном эйдосе Григорий Нисский обращается, чтобы объяснить, каким образом при воскресении душа способна собрать заново свое распавшееся земное тело. Вначале кажется, что он намерен развивать линию Порфирия¹¹⁶ и следующего ему Немесия¹¹⁷,

¹¹⁶ ПОРФИРИЙ, *Отправные положения к умопостигаемому* III: «Бестелесное как таковое, не присутствуя в телах по месту, присутствует в них, когда пожелает, тяготея к ним, насколько в его природе — тяготеть. Но, не присутствуя в телах по месту, оно присутствует в них по отношению (σχέσει)»; IV: «Бестелесное как таковое не присутствует [в телах] по [своему] существованию и сущности. Ведь оно не смешивается с телами. Однако из-за существования склонности [к ним], оно сообщает телам некую близкую [им] силу, ибо эта склонность образует некую вторую [природу бестелесного] — силу, близкую телам»; XXIX: «Когда душа выходит из твердого тела, ее сопровождает дух, который она получила от небесных сфер. А поскольку из-за пристрастия к телу у нее в наличии имеется некий частичный логос, согласно которому в течение жизни она имела отношение к такому-то телу, то, из-за этого пристрастия, она впечатывает в дух отпечаток фантазии (τύπος τῆς φαντασίας) и таким образом усваивает призрак», см. *Историко-философский ежегодник* '95 (М.: Мартис, 1996), с. 233–47.

¹¹⁷ НЕМЕСИЙ, *О природе человека* III, 95–115 (EINARSON): «всякий раз, когда говорится, что душа находится в теле, то понимается это не в том смысле, что она находится в теле, как в месте, но **по отношению** (ἐν σχέσει), **по присутствию** (τῷ παρῆναι); она присутствует в теле в том смысле, в каком говорится, что Бог [обитает] в нас. И в самом деле, мы говорим, что душа связана с телом по отношению (τῇ σχέσει), расположению (διθέσει) или склонности (τῇ ῥοπῇ) к чему-либо, подобно тому как любящего называем привязанным к любимой — не по телу и не по месту, конечно, но по отношению... Душа совсем не находится в каком-либо месте, а [только] в отношении, так как уже показано, что она не может быть объята местом. Итак, всякий раз, когда умопостигаемое бывает в отношении с каким-либо местом или предметом, находящимся в месте, мы в переносном смысле говорим, что оно там присутствует, благодаря своему действию, проявляющемуся там, и понимаем место в смысле отношения и действия. На самом деле нужно говорить, что оно там действует, а мы говорим, что оно там существует». Ср. точку зрения Плотина (IV, 3, 22, 1–17), который, обсуждая, каким образом душа находится в телах, говорит, что она «присутствует» и даже «присутству-

говоря, что у души есть некое отношение (*σχέσις*), посредством которого она «расположена» (*διακειμένης*) к сообитавшему с ней телу. Поэтому-де и после отделения от тела душа остается связанной с ним посредством наложенных на неё природой знаков (*σημείων*), с помощью которых она отличает то, что некогда было её собственностью. Григорий повторяет: и после отделения от тела в душе или у души (*τῆ ψυχῇ*) остаются следы (*σημεῖα*) соединения.

Далее та же мысль излагается в других терминах, для чего Григорий обращается к оригеновскому учению о телесном эйдосе. Умалчивая о природе подобного эйдоса, Григорий говорит о его свойствах. В отношении телесных изменений эйдос ведет себя двояким образом. С одной стороны, на нем не отражаются привходящие, ежесекундные и малозначительные перемены текучего тела. Применительно к ним эйдос пребывает неизменным (*ἔστηκε ἀμετάβλητον*) и не лишается наложенных на него природой отпечатков, всегда представляя с собственными отметинами (*μετὰ τῶν ἰδίων γνωρισμάτων*). С другой стороны, эйдос реагирует на *существенные* изменения в теле, фиксируя их в себе. Как пишет Григорий, «определённого рода перераспределения в телесной смеси (*αἱ ποιαὶ τῆς κράσεως παραλλαγαί*)¹¹⁸ приводят к изменениям (*μεταμορφοῦσιν*) отличительных черт в эйдосе (*τὰς κατὰ τὸ εἶδος διαφοράς*)».

Механизм собирания тела душою в час воскресения описывается следующим образом. Поскольку эйдос сохраняется у души, как в следе от печати (*ἐκμαγεῖω σφραγίδος*), каковой он сам и является, душа не может не узнать материальных элементов, запечатлевших в печати свой оттиск (*τὰ ἐναπομαζάμενα τῇ σφραγίδι τὸν τύπον*). В час, когда расточатся стихии (*τῆς ἀναστοιχειώσεως*)¹¹⁹, душа примет обратно к себе те материальные элементы, которые подойдут под оттиск на эйдосе (*ἐναρμόσῃ τῷ τύπῳ τοῦ εἶδους*). Подойдет же то, что было оттиснуто на эйдосе (*ἐνετυπώθη τῷ εἶδει*) изначально.

Что такое эйдос в понимании Григория из текста не вполне ясно. Сама избирательность его отклика на изменения в теле показывает, что он отличен от тела. Его можно было бы отождествить с душой, поскольку

ет, не присутствуя» (*παρὸν οὐ πάρεστι*), ее силы присутствуют, не находясь (*ἐνιδρυθέντα*) в частях тела (пер. Ф. С. ВЛАДИМИРСКОГО).

¹¹⁸ Поясняется, что смесью названо смешение стихий, равным образом лежащих в основе строения вселенной и составляющих человеческое тело.

¹¹⁹ ГАЛЕН, *De symptomatum causis* (vol. VII, p. 251, 2–4 KÜHN): *γίνεται δὲ τις οἶον ἀναστοιχειώσις, ἢ σύντηξις, ἢ ἀνάλυσις, ἢ ὡς ἂν τις ὀνομάζειν ἐθέλοι, ποτὲ μὲν ἅπαντος τοῦ σώματος; ΑΛΕКСАНДΡ ΑΦΡΟΔΙΣΙΥΣΚΙΥ, *Ο смещении* (p. 215, 7–14 BRUNS): *οὔτε δὲ ἡ παράθεσις ἔνωσις, οὔτε ἡ φθορά τε καὶ ἀναστοιχειώσις μίξις ἐστι; ΠΡΟΚΛ, in *Timaeum* III (p. 236, 18–20 DIEHL): ἀλλ' ἄρα τοῦτο, ὃ λέγουσί τινες, ὅτι μένει καὶ διαλύεται τὸ αὐτὸ διὰ τῆς ἀναστοιχειώσεως, καὶ διὰ τοῦτο θνητόν τε ἅμα καὶ οὐ θνητόν ἐστιν.**

и про душу, и про эйдос сказано, что природа накладывает на них отпечатки от тела. Но Григорий явно различает их, когда речь заходит о механизме собирания душой тела. Он пишет, что эйдос *сохраняется в душе* (или у души), как на отпечатке с печати, т. е. эйдос оттиснул свою структуру на душе и является для неё печатью. Ниже Григорий подтверждает такое представление об эйдосе, еще раз именуя его печатью, рисунок на которой есть оттиск с материальных элементов тела. Таким образом, хотя эйдос остается с душой, а не с распавшимся телом, он не есть душа.

Эйдос не может быть и чем-то третьим, поскольку, в отличие от Оригена, Григорий вряд ли приписывал ему самостоятельное существование. Эйдос низведен у Григория до простого отпечатка. Отпечатывается ли он на бестелесной душе? Современная Григорию философская традиция в этом случае однозначно предполагала наличие квазиматериального посредника между грубым земным телом и бестелесной душой. Говорит о подобной промежуточной сущности и Григорий. В том же *Об устройении человека* он пишет, что *способность ощущения...* занимает середину между умной и наиболее материальной сущностью (*ἡ αἰσθητικὴ [δύναμις] μέσως ἔχουσαί τῆς τε νοεῖας καὶ τῆς ὑλωδεστέρας οὐσίας*)¹²⁰. Происходит усвоение и сорастворение умной сущности с тонким и световидным из чувственной природы (*τὸ λεπτὸν καὶ φωτοειδὲς τῆς αἰσθητικῆς φύσεως*)... «Тонкое и световидное» — это стандартное обозначение пневматического тела души у философов. Таким образом, заимствуя у Оригена представление об «эйдосе тела», Григорий признает и су-

¹²⁰ ГРИГОРИЙ НИССКИЙ, *Об устройении человека* VIII (PG 44, 145, 34–37). Ср. Там же, XIV (176, 19–28): «Истинная и совершенная душа... умная и нематериальная (ἄυλος), посредством чувств примешана к материальной природе (τῆ ὑλικῆ φύσει)... Не бывает ни чувства без материальной сущности, ни умственной силы (τῆς νοεῖας δυνάμεως) без действия чувства». Ср. ПЛОТИН, *Эннеады* IV, 3, 26, 1–10: «Если в ощущениях, которые реализуются в действительности, участвует состоящее из души и тела живое существо, то чувственное восприятие (τὸ αἰσθάνεσθαι) — которое потому и называется общим (κοινόν) — должно быть похоже на сверление или прядение, чтобы душа в процессе чувственного восприятия выступала в качестве мастера, а тело — в качестве орудия: ведь тело испытывает воздействие (πάσχοντος) и повинует, душа же перенимает отпечаток (τὴν τύπωσιν), исходящий от тела или передаваемый через тело, или же [выносит] суждение, которое составила на основании телесного аффекта (ἐκ τοῦ παθήματος τοῦ σώματος). И если ощущение таким образом можно было бы назвать общим делом (κοινὸν ἔργον) [тела и души], то считать память результатом их совместного действия необязательно...» (пер. С. В. МЕСЯЦ). Здесь же (26, 25–33) Плотин высказывается против того, чтобы применительно к памяти уподоблять полученные душой чувственные впечатления отпечатку перстня на воске. См. Ф. С. ВЛАДИМИРСКИЙ, с. 69, примеч. 5 в кн.: *Немесий Эмесский. О природе человека* (перезд. Учебно-информац. экуменический центр ап. Павла, 1996).

ществование пневматической оболочки души, на которой мог бы запечатлеться оттиск. После отложения от земного тела душа сохраняет тело тонкое, духовное, на котором и отпечатлевается эйдос тела грубого¹²¹. Если же наличие тонкого тела Григорием отрицается, его построения лишаются фундамента, становясь логически противоречивыми. На наш взгляд, Григорий принимает наличие у души духовной (пневматической) оболочки.

В заключение рассмотрим подробнее смысл отрывка:

*Καὶ ἐπειδὴ τὰς κατὰ τὸ εἶδος διαφορὰς αἱ ποιαὶ τῆς κράσεως
παρὰλλαγαὶ μεταμορφοῦσιν... ἀναγκαίως τοῦ εἶδους οἶον
ἐκμαγεῖω σφραγίδος τῇ ψυχῇ παραμέναντος, οὐδὲ τὰ
ἐναπομαζάμενα τῇ σφραγίδι τὸν τύπον ὑπ' αὐτῆς ἀγνοεῖται¹²².*

Его понимание представляет сложности как в языковом, так и в понятийном планах. Соответственно, не свободны от ошибок имеющиеся переводы: два русских¹²³ и один английский¹²⁴. Что касается доктринального момента, то при отсутствии хотя бы приблизительного знания того, о каком эйдосе идет речь, неясно, каким образом изменения в телесной смеси могут оказывать влияние на эйдос¹²⁵; непросто догадаться, что эй-

¹²¹ Ср. Ориген, *Против Цельса* VII, 32. Такому пониманию противоречат, как минимум, два текста, в которых сказано, что *логос телесной сущности* остается в распавшихся телах (при этом не поясняется, каким образом). См. Он же, *О началах* II, 10, 3, 102–114 и Памфил, *Апология Оригена*, Fr. 130 (см. выше, примеч. 21–22).

¹²² Григорий Нисский, *Об устройении человека* XXVII (PG 44, 228, 8–15).

¹²³ Перевод, выполненный при Московской Духовной Академии (с. 189–190): «И поелику известные видоизменения в срастворении образуют разности в отличительном виде... то, так как отличительный вид, подобно оттиску печати, остается в душе, она необходимо знает изобразившее печатью эти черты...» и перевод В. М. Лурье (с. 87): «А поскольку эйдетические различия преобразуют качественные отличия растворения... то эйдос обязательно становится для души как бы оттиском печати, так что запечатленное печатью уже не может остаться неузнанным по отпечатку».

¹²⁴ Перевод, который выполнили William MOORE и Henry Austin WILSON (p. 667): “and since various differences of combination produce varieties of forms... while the form necessarily remains in the soul as in the impression of a seal, those things which have received from the seal the impression of its stamp do not fail to be recognized by the soul”.

¹²⁵ В этом причина ошибки В. М. Лурье. Сначала он идет наперекор прозрачному здесь греческому тексту и предшествующему русскому переводу, подгоняя свой текст под излагаемое в учебниках (но не работающее здесь) представление об эйдосе как активном начале, формирующем пассивную материю. Тем не менее переводчик оставляет для себя пути к отступлению, поскольку, в отличие от греческого оригинала, в котором окончания именительного и винительного падежей у существительных ясно указывают на то, какое из них является подлежащим, предложенный русский вариант «различия преобразуют отличия» при определенном насилии над языком может быть

дос не только является печатью (для души), но и сам запечатлевает в себе оттиск (от телесных элементов)¹²⁶. К смысловым трудностям добавляются языковые. Применительно к фразе *οὐδὲ τὰ ἐναπομαζάμενα τῇ σφραγίδι τὸν τύπον ὑπ' αὐτῆς ἀγνοεῖται* важно, что *ἡραχ τὰ ἐναπομαζάμενα* (*part. aor. med.*) имеет активное значение, и это можно подтвердить примерами из двух хорошо известных Григорию сочинений, в которых Филон и Ориген используют редкий глагол *ἐναπομάσσω* в том же самом контексте, говоря, что нечто «запечатлевает на душе оттиск» (как хорошо видно, формы медиального аориста у этого глагола — *aor. med. ind.* и *aor. med. inf.* — имеют активное значение¹²⁷). Только старый русский перевод здесь

прочитан от конца к началу, позволяя думать, что это «отличия влияют на различия». Что касается второй части рассматриваемого отрывка, то Лурье здесь предлагает не перевод, а фразу, собранную из имеющихся в оригинале слов (при этом игнорируется *genetivus absolutus*, опущено *ὑπ' αὐτῆς* и т. д.).

¹²⁶ Поэтому (1) *ὄσον ἐκμαγεῖω σφραγίδος* («как бы в оттиске печати») ошибочно переведено как «подобно оттиску печати» (МДА), «как бы оттиском печати» (ЛУРЬЕ); а (2) *ἀναγκαίως... οὐδὲ τὰ ἐναπομαζάμενα τῇ σφραγίδι τὸν τύπον ὑπ' αὐτῆς ἀγνοεῖται* («то, что запечатлено в печати оттиск, с необходимостью узнаётся ею [душой]») неудовлетворительно передано как «изобразившее печатью» (МДА), «запечатленное печатью уже не может остаться неузнанным по отпечатку» (ЛУРЬЕ), “those things which have received from the seal the impression of its stamp do not fail to be recognized by the soul” (МУР и УИЛСОН). Не зная о предыстории представления о телесном эйдосе, английские переводчики верно поняли функцию, которую ему отводит Григорий, см. п. 1729 (p. 667): “The ‘form’ seems to be regarded as a seal, which, while taking its pattern from the combination of elements, yet marks those elements which have been grouped together under it; and which at the same time leaves an impression of itself upon the soul. The soul is thus enabled to recognize the elemental particles which make up that body which belonged to it, by the *τύπος* imprinted on them as well as on itself”. Тем не менее, как уже сказано, они допустили ошибку, приписав пассивное значение причастию *τὰ ἐναπομαζάμενα*; и это делает неверной последнее утверждение в их примечании, поскольку *τύπος* есть оттиск, оставленный материальными частицами на эйдосе (*ἡ σφραγίς* — это эйдос).

¹²⁷ ФИЛОН, *De vita Mosis* I, 159, 1 – 160, 1 Cohn: *εὐδαίμονες δ' ὅσοι τὸν τύπον ταῖς ἑαυτῶν ψυχαῖς ἐναπεμάσαντο ἢ ἐσπούδασαν ἐναπομάσθαι*; ОРИГЕН, *Комм. на Ев. от Иоанна* II, 6, 52, 1 – 6 Blanc: *Οὐδείς... ἐναπομάσθαι ἑαυτοῦ τῇ ψυχῇ δυνήσεται τοὺς τῆς δικαιοσύνης τύπους καὶ τοῦ κρίνειν...* Ср. ФИЛОН, *Quod omnis probus liber* 15, 3 Cohn: *αἱ τῶν νέων ψυχῶν τοὺς πρώτους τῶν φαντασιῶν τύπους ἀνεξαλείπτους ἐναποματτόμεναι*; ПЛУТАРХ, *De liberis educandis* 3F: *καθάπερ γὰρ σφραγίδες τοῖς ἀπαλοῖς ἐναπομάττονται κηροῖς, οὕτως αἱ μαθήσεις ταῖς τῶν ἔτι παιδίων ψυχαῖς ἐναποτυποῦνται*; СЕКСТ ЭМПИРИК, *Против ученых* VII, 1, 249, 14 – 252, 1: *ὡς γὰρ οἱ γλυφεῖς πᾶσι τοῖς μέρεσι συμβάλλουσι τῶν τελουμένων, καὶ ὃν τρόπον αἱ διὰ τῶν δακτυλίων σφραγίδες αἰεὶ πάντας ἐπ' ἀκριβὲς τοὺς χαρακτήρας ἐναπομάττονται τῷ κηρῷ, οὕτω καὶ οἱ κατὰληψιν ποιούμενοι τῶν ὑποκειμένων πᾶσιν ὀφείλουσιν αὐτῶν τοῖς ιδιώμασιν ἐπιβάλλειν*; ИОАНН ДАМАСКИН, *Изложение веры* 89, 51–56: *αὐτὸς ἱμάτιον τῷ οἰκείῳ καὶ ζωοποιῷ προσώπῳ ἐπιθεῖς ἐναπομάσθαι τῷ ἱματίῳ τὸ ἑαυτοῦ ἀπεικόνημα*. Ср. еще один пример с печатью у Григория, помогающий опре-

точен («изобразившее»). Если же τὰ ἐναπομαζάμενα понимать в пассивном смысле, то существительное τὸν τύπον становится «лишним» и, дабы сохранить его, переводчику приходится отступать от греческого текста¹²⁸.

II ОРИГЕН, ПЛАТОН И ПАМФИЛ О ТЕЛЕСНЫХ РУБЦАХ

Говоря об эйдосе, сохраняющемся неперекор материальным изменениям, Ориген упомянул о телесных рубцах (οὐλαί). Он пишет:

хотя природа тела и текуча, но у них [Петра и Павла] остается тот же самый эйдос, характеризующий тело, так что одними и теми же пребывают и отметины, представляющие телесную качественность Петра и Павла. Вследствие этих качеств с детства остаются на телах рубцы и другие приметы, например, родинки и тому подобное¹²⁹.

Упоминание рубцов — необычная деталь, ведь кажется, что рубцы являются чем-то привнесенным из материальной жизни и не имеют отношения к сущностной форме, каковой является эйдос. Тем не менее, поскольку речь идет об эйдосе *телесной сущности*, такие отметины для него конститутивны. Кроме того, упоминание о рубцах имеет, помимо логической оправданности, значение на уровне образов, поскольку у читателя неизбежно возникают аллюзии как на знаменитый рубец на ноге Одиссея, по которому тот был признан, даже находясь под личиной нищего¹³⁰, так и на платоновский *Горгий* 524bd, где говорится об отметинах, которые сохраняются на теле и на душе после смерти. В *Горгии* Платон пишет, что и душа, и тело после разделения сохраняют почти тот же ἕξις.

делить значение связанных с ней лексем: *In Basilium fratrem* 26, 17 – 21 STEIN: καθάπερ γὰρ ἐπὶ δακτυλίου σφενδόνης καλλίστης τινὸς ἐν γλυφίδι προφανομένης μορφῆς, ὁ ἐντυπωθεὶς τῇ σφραγίδι κηρὸς εἰς ἑαυτὸν τὸ ἐγκείμενον τῇ γλυφίδι κάλλος μετήνεγκεν, ὅλον τὸν χαρακτήρα τῆς σφραγίδος τοῖς ἰδίοις τύποις ἀναμαζάμενος.

¹²⁸ Попыткой пристроить оказавшееся не у дел существительное τὸν τύπον объясняются произвольные «по оттиску» у Лурье и “of its stamp” у Мура и Уилсона.

¹²⁹ ОРИГЕН, *О воскресении* (в изложении Мефодия), у Епифания: *Панарий* 64, 12–16 (GCS II, р. 423, 9 – 424, 3; рус. пер. с. 194).

¹³⁰ ГОМЕР, *Одиссея* XIX, 391, 393: οὐλήν. Эвриклея узнаёт рубец, оставленный впрем на ноге героя.

Тело сохраняет φύσις, следы недугов и все перенесенное (τὰ θεραπεύματα и τὰ παθήματα). В частности, если кто-то при жизни заслужил бичевание и имел на теле рубцы, их можно увидеть и на теле умершего. То же самое происходит и с душою, когда та обнажается от тела и приходит на суд, неся на себе рубцы ложных клятв и преступлений¹³¹.

Не следует забывать и о ранах Христовых и ранах мучеников, пострадавших за веру. Подобный аргумент сохранился у Памфила в *Апологии Оригена*, которая является подборкой отрывков из оригеновской работы *О воскресении*:

Разве не покажется абсурдным, что у этого тела, — которое ради Христа покрылось **рубцами** (siccagices) и наравне с душой терпело свирепые пытки гонителей, сносило мучения... бичеваний, истязалось огнем и секлось железом... — у этого тела отнимут награду за все эти великие борения? Ведь если прославляется только душа, которая боролась не в одиночку, а её сосуд, тело, которое служило ей в великих тяготах, не обретает награды за битвы и победу, то разве не окажется противоречащим всякому смыслу, что плоть, которая ради Христа противостояла природным порокам и врожденным плотским похотям и с великим трудом хранила девственность — а сей труд воздержания особенно или большей частью относится к телу

¹³¹ ПЛАТОН, *Горгий* 524b–525a: «Смерть, на мой взгляд, не что иное, как разделение двух вещей — души и тела, и когда они таким образом разделятся, каждая сохраняет почти то же состояние (τὴν ἕξιν), какое было при жизни человека. Тело сохраняет и природные свойства (τὴν φύσιν), и все следы лечения (τὰ θεραπεύματα) и претерпеваний (τὰ παθήματα)... Если кто при жизни заслуживал бичевания и имел на теле следы (ἰχνη) и рубцы (οὐλάς) от ударов или плетей или иных ран, их можно увидеть и на теле умершего. И если человек при жизни сломал или вывихнул руку или ногу, это заметно и на мертвом теле. Одним словом, все или почти все признаки, какие тело приобрело при жизни, заметны некоторое время и после смерти. То же самое, как мне кажется, происходит и с душою, Калликл. Когда душа обнажится от тела, делаются заметны все природные ее свойства и все перенесенное (τὰ παθήματα), которые оставило в душе человека занятие каждым из его дел. И вот умершие приходят к судье... и Радамант... рассматривает душу каждого, не зная, кто перед ним, и часто, глядя на... какого-нибудь царя или властителя, обнаруживает, что нет здорового места в этой душе, что вся она иссечена бичом и покрыта рубцами от ложных клятв и несправедливых поступков, — рубцами, которые всякий раз отпечатывало на ней поведение этого человека, — вся искривлена ложью и бахвальством и нет в ней ничего прямого, что своеволие, роскошь, высокомерие и невоздержанность в поступках наполнили душу беспорядком и безобразием, и, убедившись в этом, с позором отсылает ее прямо в темницу, где ее ожидают муки, которых она заслуживает».

или по крайней мере равно принадлежит обоим, — в час награды, как недостойная, отбрасывается, тогда как душа идет к славе?¹³²

В другом отрывке у Памфила говорится уже о ранах тела Христова:

Господь Иисус Христос... был распят и стал *первороденным из мертвых* (Кол 1:18), и после воскресения, будучи взят на небо, Он вознёс (euexit)¹³³ с собой своё земное тело, так что страшались и изумлялись небесные силы, видевшие, как **плоть** восходит на небо... Христос... первым вознёс плоть до неба. Именно этой необычайности устрашили небесные силы, поскольку — чего они раньше никогда не видели — теперь они зрели, как **плоть** восходит на небо, а потому говорят: *Кто это идет от Едома*, — то есть от рожденных на земле, — *в червленых ризах* (uestimentorum) *от Восора* (Ис 63:1); ибо они видели на теле Его **следы ран** (uestigia uulnerum) из Восора¹³⁴, то есть [следы ран] воспринятых во плоти¹³⁵.

Иными словами, небесные силы, видя, как Господь поднимается после страстей и воскресения, вопрошали о том, кто это поднимается от земли в облачениях, запятнанных кровью. Своим триумфальным восхождением к Отцу Спаситель вызывает изумление небесных сил. Им восхищаются, и Его сопровождают, а стражи небесных врат спрашивают Его о причине багряности Его одежд. Этот отрывок из Памфила почти дословно повторяет сохранившийся на греческом оригеновский текст¹³⁶.

¹³² Памфил, *Апология*, Фг. 128, 1–16 (р. 208–210).

¹³³ Глагол *eueho* (*ueho*), от которого происходит *vehiculum* («повозка») — латинский аналог греческого *ὄχημα*, обозначавшего у платоников «колесницу» души. Таким образом, скорее всего, греческий текст содержал дериват от *ὄχεω*. Ср. тексты на с. 604, 606 и 611), в которых говорится о «телесной колеснице» (*τοῦ σωματικῆς ὄχηματος*).

¹³⁴ Ср. Ис 34:6: *Ибо жертва у Господа в Восоре и большое заклятие в земле Едома*.

¹³⁵ Памфил, *Апология*, Фг. 143, 1–16 (р. 228–230).

¹³⁶ Пример переработки оригеновских мотивов можно встретить у Макария, говорящего о «князях лукавства», т. е. демонах воздуха (ср. Еф 6:12 вместе с Еф 2:2), и о плоти как багряннице. Ср. *Слово* 10, 4, 1–6: «Все лукавые князи (*οἱ ἄρχοντες τῆς πονηρίας*)... не узнали воплотившегося Господа... Бог, облекшись плотью, словно царь порфирой (*πορφύρα*), «воссел одесную величия в вышних», иудеи же разодрали царскую порфиру, распяв плоть Господа... Ведь как прославлена [с царем] царская порфира и царю не воздается поклонение без нее, так и плоть Господа прославлена вместе с Божеством Его и Христос споклянем с плотью Своей... Как шерсть, окра-

Отличаются, впрочем, две существенных детали: у Оригена говорилось о *телесной* колеснице, Памфил пишет о *плоти*. У него же отчетлив другой важный мотив — плоть как одеяние души¹³⁷.

III «СМЕРТНЫЙ ЭЙДОС»

Словосочетание «смертный эйдос», использованное Оригеном, является необычным и редким. Тем не менее оно встречается у ряда других авторов, сочинения которых образуют необходимый культурно-исторический контекст, высвечивающий дополнительные смысловые аспекты у анализируемого нами рассуждения Оригена¹³⁸. Напомним, что в уже цитировавшемся отрывке из Оригена (с. 582) сказано:

[Слова апостола] «оживит и ваши смертные тела»... могут означать, что **телесный эйдос**, о котором мы говорили, **по природе смертный**, когда явится Христос... из «тела смерти» переменится в оживотворенный... из <плотского> соделавшись духовным¹³⁹.

Наиболее ранний пример использования выражения *τὸ θνητὸν εἶδος* встречается в классической трагедии — у Еврипида.

Еврипид. У Еврипида (485 / 80–406) — *εἶδος θνητὸν* означает «облик смертного существа». В прологе *Вакханок* (v. 53–54) Дионисий хочет заставить греков чтить себя как бога, говоря:

шенная в порфиру (*ἔριον βαφὴν ἐν πορφύρᾳ*), хотя [состоит] из двух природ и ипостасей, образовала один благолепный вид (поскольку нельзя отделить после окрашивания ни шерсть [от краски], ни краску от шерсти), так и плоть с душой, соединенная с Божеством, образовала нечто единое, или единую ипостась».

¹³⁷ См. ниже «Тело — одеяние души» (с. 729–734).

¹³⁸ Выборка рассмотренных здесь текстов получена с использованием электронной текстовой базы данных *Thesaurus Linguae Graecae. A Digital Library of Greek Literature. CD-ROM E*.

¹³⁹ Ориген, *О воскресении* (в изложении Мефодия), у Епифания: *Панарий* 64, 12–16 (GCS II, р. 426, 13–18; рус. пер. с. 197): «Ζωοποιήσει καὶ τὰ θνητὰ ἡμῶν σώματα»... δύναται παριστάνειν ὅτι τὸ σωματικὸν εἶδος περὶ οὐ εἰρήκαμεν, τῇ φύσει θνητὸν ὄν, «ὅταν Χριστὸς φανερωθῆ»... μεταβάλλει ἀπὸ τοῦ εἶναι «σῶμα θανάτου» ζωοποιηθὲν... ἐκ τοῦ <σαρκικοῦ> πνευματικὸν γεγονός. Этот же текст см. *Selecta in Psalms (fragmenta e catenis)*, PG 12, 1097, 15–22.

ради этого, я, изменившись, имею смертный вид
 ὦν οὐνεκ' εἶδος θνητὸν ἀλλάξας ἔχω,

и тут же поясняет, каким образом он это сделал:

я переменил свой облик [бога] на естество [смертного] мужа
 μορφὴν τ' ἐμὴν μετέβαλον εἰς ἀνδρὸς φύσιν.

В прологе трагедии Дионис тоже говорил о смене божественного облика на смертный (v. 4):

сменив на человеческий облик божественный,
я пришел к струям Дирки и волнам Исмена...
 μορφὴν δ' ἀμείψας ἐκ θεοῦ βροτῆσιαν
 πάρεμι Δίρκης νάμαθ' Ἰσμηνοῦ θ' ὕδαρ.

Таким образом, у Еврипида εἶδος θνητὸν равнозначен μορφὴ βροτῆσια: не сама μορφὴ тленна, она есть наружность тленного существа (ср. оппозицию βροτῆσιος — ἀμβρόσιος). Казалось бы, всё ясно, но проблема заключена в понимании слова μορφὴ во фразе *я переменил свой [божественный] облик на естество мужа*. Здесь μορφὴ и φύσις становятся синонимами. В исходном контексте *Вакханок* понятно, что оба слова означают лишь «внешний облик», но если взять строку изолированно, она открыта для самых вольных интерпретаций.

«Христос страждущий». Именно это и произошло впоследствии, в центоне *Христос страждущий*, который во всех манускриптах приписывается Григорию Богослову (ок. 330–389 / 90)¹⁴⁰. В нем из слов еврипидовых трагедий составлена христологическая поэма о трех заключительных днях Страстной недели.

В *Христе страждущем* рассмотренные термины наполняются новым смыслом. Выражения εἶδος θνητὸν и μορφὴ βροτῆσια из *Вакханок* используются применительно к двум природам Христа¹⁴¹. Богородица следующим образом оплакивает распятого и погребенного Христа, который спускается в глубины и тьму ада — восставить Адама, отца смертных (v. 1512):

¹⁴⁰ В авторстве Назианзина убежден А. TUILIER, опубликовавший критическое издание поэмы (GREGOIRE DE NAZIANZE, *La passion du Christ*. SC 149 (Paris: Cerf, 1969). Тем не менее приводились доводы и в пользу отнесения ее к существенно более поздней эпохе: некоторые считают ее автором Константина Манасси (ок. 1130–1187), см. С. С. АВЕРИНЦЕВ, «Византийские эксперименты с жанровой формой классической греческой трагедии», (1965), переиздано в кн.: С. АВЕРИНЦЕВ, *Поэтика ранневизантийской литературы* (СПб.: Азбука–классика, 2004, [с. 385–403]), о проблеме авторства: с. 385–86; о самой поэме: с. 388–396.

¹⁴¹ ГРИГОРИЙ НАЗИАНЗИН, *Christus patiens* 1509–1512 TUILIER.

ради них Ты, приняв смертный облик, несешь его
 ὧν οὐνεκ' εἶδος προσλαβὼν θνητὸν φέρεις.

Здесь уже εἶδος θνητὸν имеет вполне определенное и важное для нас значение человеческой природы Христа¹⁴². Соответственно, переосмысливается и μορφή. Например, в центоне используется 4-я строка Вакханок, так что дважды (vv. 1535 и 1543) сказано о том, что к своему божественному естеству Христос присоединил естество человека:

Ο владыка, вечный владыка, Ты, оставаясь Богом,
 присоединил к Своей **форме естество** мужа
 ὄναξ, Ἦναξ ἄφθιτε, σὺ Θεὸς μένων,
μορφῇ τε σῆ συνῆψας ἀνέρος φύσιν;

присоединив к божественной форме естество смертных
 μορφῇ συνάψας τοῦ Θεοῦ βροτῶν φύσιν.

И то же самое повторяется ещё раз (v. 1546):

[Тебя], принявшего смертную форму к [форме] Бога
 μορφῇν λαβόντα πρὸς Θεοῦ βροτησίαν.

Во всех трех случаях и в строгом богословском смысле μορφή означает «естество» (φύσις). Это не должно удивлять. Используемый эпитет «смертный» и понимание μορφή как «природы» можно встретить в поэтических сочинениях, принадлежность которых Григорию Богослову не вызывает сомнений. В них Григорий пишет и о «смертной природе»¹⁴³, и о Боге, который «является» в виде «смертного»¹⁴⁴. При этом слово «вид» (μορφή) может значить и «природа»¹⁴⁵, и «человеческое тело»¹⁴⁶. И как

¹⁴² Так это и переведено на французский (TUILLIER, p. 251): «tu as voulu prendre la nature humaine».

¹⁴³ О мире (Carmina dogmatica, PG 37, 422, 13; рус. пер. т. 2, с. 27): βροτέην φύσιν.

¹⁴⁴ О очеловечении (Carmina dogmatica, 470, 13–471, 4; рус. пер. т. 2, с. 130): «Неразумы и тот, кто Царю–Слову, которое на земле **явилося** [в виде] **смертного** (βροτὸν φανέντα), не воздаст равно Божеской чести с небесным Словом, но отделяет или Слово от великого Отца, или от Слова **человеческий образ** (μορφῆν ἀνδρομέην) и нашу дебелость»; К Немесию (Carmina quae spectant ad alios, PG 37, 1556, 12–13, рус. пер. т. 2, с. 261): «[демонов изгнал] Христос — Слово великого Бога, когда **в человеческом образе явился** (φάνθη ἀνδρομέοισι τύποισιν) неодолимый Бог».

¹⁴⁵ На безмолвие во время поста (Carmina de se ipso, PG 37, 1313, 8; рус. пер. с. 94): «Воспеваю нетленную славу Христовых страданий, которыми Христос обожил меня, срастворив **человеческий образ** с небесным (ἀνδρομέην μορφῆν οὐρανίη κέρασας)»; О человеческой природе (Carmina moralia, PG 38, 762, 9, рус. пер. с. 43): «Христос, соединивший Свой образ с нашим (μορφῆν ἡμετέρη κέρασας)».

¹⁴⁶ Похвала девству (Carmina moralia 529, 5–9; рус. пер. т. 2, с. 135): «бес- смертными руками [Бог Отец] составил мой образ (μορφῆν) и уделил ему своей жиз-

Сын есть образ Отца, так и человек есть «образ» Божий (при этом образ эквивалентен душе¹⁴⁷). Таким образом, в лексическом плане авторство Григория Богослова не вызывает у нас сомнений.

Как представляется, на v. 1546 центона *Χριστος страждущий* повлияли слова ап. Павла в Флп 2:6–7 (*μορφὴν δούλου λαβών*) и их позднейшая интерпретация отцами Церкви:

ὅς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων
οὐχ ἄρπαγμὸν ἠγάγατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ,
ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν **μορφὴν δούλου λαβών**,
ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος
καὶ **σχήματι** εὔρεθεις ὡς ἄνθρωπος¹⁴⁸...

Он, будучи **в образе** Божиим,
не счёл хищением быть равным Богу,
но уничижил Себя, приняв **образ раба**,
быв **в подобии** человеческого
и по виду став как человек¹⁴⁹...

Какой бы смысл ни вкладывал в выражение «пребывание в образе» сам ап. Павел (который, к примеру, никогда не называл Иисуса Богом), позднему богословию, столкнувшемуся с необходимостью интерпретировать этот ставший каноническим текст в духе ортодоксальной тринитарной доктрины и христологии, потребовалось постулировать синонимичность *μορφή* («образ») и *φύσις* («природа»)¹⁵⁰, что, разумеется, противоречило философскому пониманию этих терминов, согласно

ни; потому что послал в него дух... Так из персти и дыхания сотворен смертный (*βροτός*) — образ (*εἰκών*) Бессмертного».

¹⁴⁷ *На плоть* (*Carmina de se ipso* 1287, 12; рус. пер. с. 118): «Блажен, кто ведет жизнь бесплотную и великого образа (*εἰκόσι*) не обложил примесью тины!»

¹⁴⁸ Об этом фрагменте см. Дж.Д. ДАНН, *Единство и многообразие в Новом Завете. Исследование природы первоначального христианства* (1990²), пер. Н. БАЛАШОВА и Г. ЯСТРЕБОВА (М.: Библейско-Богословский институт св. апостола Андрея, 1997), с. 173–175. См. также В. В. ПЕТРОВ, «*Ἀρπαγμός* и *ἄρπαγμα*. Критические замечания к статье о Павла Флоренского “*Не восхищение нещцева* (Флп 2:6-8)”», *Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории*. Вып. 13 (М.: УРСС, 2004), с. 327–334.

¹⁴⁹ Пер. еп. КАССИАНА (БЕЗОБРАЗОВА). Считают, что Павел здесь может цитировать раннехристианский гимн, подобный усматриваемому в Кол 1:15–20, где говорится о том, что Христос есть «образ Бога невидимого» (*εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου*). Еще один возможный фрагмент хвалебного гимна Христу, Евр 1:3, также подчеркивает Его подчиненную роль по отношению к Отцу (ДАНН, с. 177–178).

¹⁵⁰ Ср. АФАНАСИЙ ВЕЛИКИЙ, *На ариан слово первое* 21 (PG 26, 56, 6–15); *На ариан слово третье* 5 (PG 26, 332, 7–27); ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ, *Беседы на Шестоднев* 9 (6, 69–82 G1ET); *Против Евномия* I (PG 29, 552, 36 – 553, 2); IV (PG 29, 673, 25–29 и 676, 9–13).

которому «образ» по определению должен содержать в себе как тождественность, так и отличие по отношению к прототипу¹⁵¹.

Укажем на ближневосточные параллели сюжету из Еврипида. *Вакханки* повествуют о борьбе за установление нового для Греции культа Диониса. Дионис, **сын бога** (Зевса) и **смертной женщины** (Семелы), приходит из Малой Азии в Фивы, на родину своей матери, где его не признают сыном божим. Его цель — научить смертных тому, что он есть дэмон и бог. Напомним, что финикийский эквивалент Диониса, Адонис, на полгода спускается в подземный мир и **воскресает**. В этой связи, отношение еврипидовых строк о метаморфозах Диониса к принявшему природу человека Христу, устанавливающее параллель между Христом и Дионисом, с точки зрения истории религий является весьма значимым.

Итак, еще раз: если у Еврипида *είδος θνητὸν* означает, скорее, «облик смертного существа», то в *Христе страждущем*, это выражение имеет смысл «смертная человеческая природа».

Герметический корпус. То же значение внешнего «смертного облика», но уже в философском контексте, *τὸ θνητὸν εἶδος* имеет в *Герметическом корпусе* (II–IV вв.). В трактате *О палингенесии*, повествующем о перерождении человека, совершающемся после распада тела, Гермес Трисмегист говорит о своем переселении в бессмертное тело и рождении «в уме». Его прежний, **составной вид** (*τὸ πρῶτον σύνθετον εἶδος*) стал ненужным, так что у него больше нет цвета, осязаемости, протяжения, видимости¹⁵². Величие чувственно-воспринимаемых черт (*τῶ χαρακτήρι*) не истинно, ибо **смертный вид** (*τὸ θνητὸν εἶδος*) каждодневно меняется, обращаясь то к увеличению, то к уменьшению. Истинно лишь то, что не искажается переменами, не ограничено пределом, не имеет цвета и фигуры (*ἀσχημάτιστον*); то, что неизменно, обнажено от чувственного и может быть постигнуто само по себе; то, что неизменно благо и бестелесно¹⁵³.

Таким образом, в *Герметическом корпусе* *τὸ θνητὸν εἶδος* — это внешний текучий облик смертного тела, «составленного» из формы и материи, в противоположность телу бессмертному, невидимому.

Школа платоников. У платоников «смертный эйдос» — это термин, обозначающий низшую, неразумную часть души¹⁵⁴. Начало эта

¹⁵¹ Ср. ПРОКЛ, *In Parmenidem* 743, 11–16; 19–21; 744, 4–13; 17–23 (COUSIN).

¹⁵² *Сокровенное слово о палингенесии* 3, 7–15 (*Corpus Hermeticum*, vol. II, p. 200–209, NОСК, FESTUGIÈRE).

¹⁵³ *Там же*, 5, 3–6, 4.

¹⁵⁴ О терминах *ἰδέα* и *εἶδος* у Платона см. А. Ф. ЛОСЕВ, *Очерки античного символизма и мифологии. Раздел III: «Терминология учения Платона об идеях (ΕΙΔΟΣ и ΙΔΕΑ)»*, М., 1930 [переиздано: А. Ф. ЛОСЕВ, *Очерки античного символизма и мифологии*, М.: Мысль, 1993, с. 136–286]. Завершая свой скрупулезный филологический и

традиция берет у Платона (*Тимей* 69cd), который учил, что при творении смертных существ к бессмертной душе было добавлено в качестве колесницы тело, а к последнему приладили еще один, смертный, вид души (*εἶδος τὸ θνητόν*), вложив в него аффекты (*παθήματα*). Все это боги смешали с неразумным ощущением, любовью и так довершили смертный род души (*τὸ θνητὸν γένος*)¹⁵⁵. Как позднее, в *Герметическом корпусе*, у Платона о смертном эйдосе говорится в контексте различения божественных и смертных существ. Соответственно, имеются две части или вида (эйдоса) души — бессмертный и смертный.

В *Государстве* Платон говорит уже о трех видах души¹⁵⁶, и впоследствии этот взгляд становится общепринятым. Уже Аристотель ссылается на трехчастное деление Платона, именуя компоненты частями и

философский анализ, А. Ф. Лосев пишет (с. 283–286): «“Эйдос” <прежде> всего есть нечто *выявляющее*, выражающее, противостоящее внутреннему... Эйдос более внешен, чем “душа”, но более внутренен, чем “тело”... Эйдос тут [в *Лус.* 222a] какое-то свойство, уклад или проявление души... *активно вовне проявляющееся*. Следовательно, это не просто “вид”, “наружность”, но активно проявляющийся вид, вид с каким-то закулисным активным фоном... Активность эйдоса есть активность *упорядочивания* — наперекор хаосу и смятенности потока повседневной жизни. “Форма” [*μορφή*] есть нечто вторичное по сравнению с “эйдосом”; это внешнее качество эйдоса. “Характер” [*χαρακτήρ*] тоже есть нечто внешнее по сравнению с “эйдосом”». См. также С. С. АВЕРИНЦЕВ, «Классическая греческая философия как явление историко-литературного ряда» (1979), переиздано в кн.: С. АВЕРИНЦЕВ, *Образ античности* (СПб.: Азбука-классика, 2004), с. 110–115 [106–149].

¹⁵⁵ ПЛАТОН, *Тимей* 69cd: «сам демиург создал божественных существ, а рождение смертных он доверил тем, кого сам породил. И вот они, подражая ему, приняли из его рук бессмертное начало души и заключили в смертное тело, подарив все это тело душе вместо колесницы (*ὄχημα*), но, кроме того, они приладили к нему еще один, смертный, вид души (*εἶδος ψυχῆς τὸ θνητόν*), вложив в него опасные и зависящие от необходимости состояния (*παθήματα*): для начала — удовольствие... затем страдание... дерзость и боязнь... гнев... надежду... Все это они смешали (*συγκερασάμενοι*) с неразумным ощущением и с готовой на все любовью и так довершили по законам необходимости смертный род души (*τὸ θνητὸν γένος*)».

¹⁵⁶ ПЛАТОН, *Государство* IV, 439d: «одно из них, с помощью которого человек способен рассуждать (*λογίζεταί*), мы назовем разумным началом души (*τὸ λογιστικὸν τῆς ψυχῆς*), а второе, из-за которого человек влюбляется, испытывает голод и жажду и бывает охвачен другими вожделениями, мы назовем началом неразумным и вожделеющим (*ἀλόγιστόν καὶ ἐπιθυμητικόν*)... Пусть у нас будут разграничены эти два присущих душе вида (*δύο εἶδη ἐν ψυχῇ ἐνόητα*)...» VIII, 550b: под влиянием отца в юноше развивается и крепнет разумное начало души (*τὸ λογιστικὸν ἐν τῇ ψυχῇ*), а под влиянием остальных людей — вожделеющее и яростное... (*τὸ ἐπιθυμητικὸν καὶ τὸ θυμοειδές*)...» IX, 571 с – 572 а: «во время сна дремлет главный, разумный и кроткий вид души (*τῆς ψυχῆς εἶδη, ὅσον λογιστικὸν καὶ ἡμερον καὶ ἄρχον*)... Успокоив эти два вида [вожделеющий и яростный] (*τὸ δύο εἶδη*) и приведя в действие третий [вид]...»

от себя указывая еще четыре части¹⁵⁷. О трехчастности души применительно к психологии Платона пишет Диоген Лаэртий¹⁵⁸.

Гален (129 – ок. 210) цитирует Платона, говоря о трех эйдосах, или частях души, и здесь же напоминает, что эйдосом тела для Аристотеля является душа. Этим эйдосом может быть форма (*μορφή*) тел или нечто иное. По Аристотелю, тела состояются из эйдоса и материи. В то же время, уточняет Гален, природное тело возникает из четырех качеств, появляющихся в материи. Значит, **эйдос** и будет смесью вышеназванных, и сущность души поэтому будет некоей смесью четырех качеств (теплоты, холода, влажности, сухости) или тел (теплого, холодного, влажного, сухого)¹⁵⁹. Ниже Гален говорит, что разумное начало души изменяется совместно со смесью в теле. Её **смертный эйдос** (*τὸ θνητὸν εἶδος*) всегда рабствует телу и даже сам является смесью в теле. Например, смесь в сердце — это пылкий эйдос, а в печени — тот, что Платон именует вожделеющим, а Аристотель — питающим и растительным¹⁶⁰. В другом месте Гален пишет, что у Платона в четвертой книге *Государства* сказано о существовании трех видов души (*τρία εἶδη*), разумного, яростного и вожделеющего, они же суть три части (*τρία μέρη*)¹⁶¹. Здесь же Гален противопоставляет платоникам перипатетиков и стоиков: Аристотель и Посидоний не говорят о видах и частях души, но учат, что имеются потенции одной сущности, исходящие из сердца¹⁶². О важнейшем виде души должно размышлять так, что бог дал его каждому, как даймона, который обитает в высшей части тела и уводит нас от земли к родству с небом. А вожделительное и пылкое также именуются у Пла-

¹⁵⁷ АРИСТОТЕЛЬ, *О душе* III, 9, 432 a 23 – b 7: «в каком смысле следует говорить о **частях** (*μέρια*) души и сколько их... Некоторые различают, разумное, яростное и вожделеющее (*λογιστικὸν καὶ θυμικὸν καὶ ἐπιθυμητικὸν*), некоторые — разумное и неразумное (*τὸ λόγον καὶ τὸ ἄλογον*)... Различаются и другие **части**, а именно (1) питающее (*τὸ θρεπτικόν*) (свойственное растениям и животным), (2) ощущающее (*τὸ αἰσθητικόν*), которое трудно признать разумным или неразумным, (3) имажинативное (*τὸ φανταστικόν*), отличающееся по существу (*τῷ εἶναι*) от всех прочих, и непонятно с какой из частей души соотносимое. (4) Есть еще волевое (*τὸ ὀρεκτικόν*). В разумном (*τῷ λογιστικῷ*) возникает воля (*ἡ βούλησις*), а в неразумном (*τῷ ἀλόγῳ*) — вожделение и ярость (*ἡ ἐπιθυμία καὶ ὁ θυμός*). Если же душа состоит из трех частей, то в каждой из них будет воление (*ὄρεξις*)».

¹⁵⁸ ДИОГЕН ЛАЭРТИЙ, *О жизни философов* III, 67, 4–7: «Душа [по Платону] трехчастна (*τριμερῆ*): разумная часть имеет седалище в голове, пылкая — в сердце, а вожделительная часть — при пупе и печени».

¹⁵⁹ ГАЛЕН, *Quod animi mores corporis temperamenta sequantur* 772, 17 – 774, 19 MARQUARDT.

¹⁶⁰ Там же, 782, 6–15.

¹⁶¹ ГАЛЕН, *De placitis Hippocratis et Platonis* VI, 2, 1, 1 – 4, 1.

¹⁶² Там же, VI, 2, 5, 5 – 6, 6.

тона эйдосом. К бессмертному началу души пристроен другой, **смертный эйдос**, имеющий в себе аффекты¹⁶³.

Этот отрывок из Галена пересказывает Фемистий (ок. 317–388), замечая, что Платон в *Тимее* считал вождельительное и пылкое уничтожимыми, а последние, приняв бессмертное начало души, тем самым выточили для него смертное тело, пристроив к бессмертному некий другой, смертный эйдос, имеющий в себе аффекты¹⁶⁴.

Прокл (412–485), прямо ссылаясь на платоновского *Тимея*, много раз использует формулу «смертный вид жизни» (*τὸ θνητὸν εἶδος τῆς ζωῆς*) применительно к неразумному началу в душе¹⁶⁵. В V в. о смертном эйдосе души пишут Аммоний и Гермий¹⁶⁶.

Итак: В классической трагедии, у Еврипида, *εἶδος θνητόν*, как синоним *μορφή βροτήσια*, означал просто «облик смертного существа». То же значение дает и *Герметический корпус*, и так это понимает Мефодий Олимпийский. Искомое словосочетание употребляется в контексте оппозиций человек — бог, смерть — воскресение. Тем не менее означенное выражение подвергается важному переосмыслению в поэме *Христос страждущий* (что еще более показательнее, если её автором является сам Григорий Богослов). В ней *εἶδος θνητόν* есть «человеческая природа», которую воспринимает Христос, а *μορφή* — это синоним *φύσις*. Последнюю параллель подтверждает текст послания ап. Павла к Филиппийцам. Наконец, в школе платоников выражение *τὸ θνητὸν εἶδος* несло устойчивую терминологическую нагрузку, означая неразумную часть души, уничтожимую и подверженную аффектам. Таким образом, выражение «смертный эйдос» у Оригена, если мы не хотим ограничить наше понимание обыденным смыслом, «смертной природой», в рассматриваемую эпоху имеет целый спектр коннотаций — литературных, философских и богословских.

¹⁶³ Там же, VI, 2, 7, 1–9, 5.

¹⁶⁴ ФЕМИСТИЙ, *In Aristotelis libros de anima paraphrasis* 106, 14–19 Heinze.

¹⁶⁵ Ср. ПРОКЛ, *in Rem publicam* 90, 20 (vol. 2, KROLL): «перейдем к [рассмотрению] неразумной части души, которую Тимей ясно именует «смертным видом жизни» и спросим каким образом эта часть не бессмертна»; *in Cratylum* 53, 26–28 PASQUALI: «первый демиург приказывает юным демиургам прикрепить к бессмертному смертный вид жизни». Ср. Он же, *In Platonis Timaeum* (vol. 3 Diehl) 233, 28; 246, 7; 277, 9; 291, 13; 312, 19; 318, 2.

¹⁶⁶ АММОНИЙ, *In Porphyrii Isagogen* 79, 13 BUSSE; ГЕРМИЙ, *In Platonis Phaedrum scholia* 102, 22 COUVREUR.

СОКРАЩЕНИЯ

- CAG — Commentaria in Aristotelem Graeca (Berlin)
 CCSG — Corpus Christianorum Series Graeca (Turnhout: Brepols)
 GCS — Die griechischen christlichen Schriftsteller (Leipzig: Hinrichs)
 PG — Patrologiae cursus completus. Series graeca, ed. J.-P. MIGNÉ
 SC — Sources chrétiennes (Paris)

ЦИТИРУЕМЫЕ ИСТОЧНИКИ

В переводы внесены изменения, которые специально не оговариваются.

АЛЕКСАНДР АФРОДИСИЙСКИЙ

О смешении — В кн. М. А. СОЛОПОВА, *Александр Афродисийский и его трактат «О смешении и росте»* (М.: Наука, 2002).

ОРИГЕН

О началах — *Origène. Traité des Principes*, H. CROUZEL, M. SIMONETTI (eds.), tt. 1–4, SC 252, 253, 268, 269 (Paris: Cerf, 1978–1980). Рус. пер. ОРИГЕН. *О началах* (1899, переиздано: СПб.: Амфора, 2000).

О воскресении — парафраз трактата сохранился у Мефодия Олимпийского (см. ниже).

ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ

Творения Григория Богослова. Т. 2 (репринт. Св.–Троицкая Сергиева лавра, 1994).

ГРИГОРИЙ НИССКИЙ

Об устройении человека — 1) Пер. Московской Духовной Академии, в кн.: *Творения св. Григория Нисского* (М.: Типография В. Готье, 1861), с. 17–222 (Творения святых Отцов в русском переводе, т. 37); 2) пер. В. М. ЛУРЬЕ: ГРИГОРИЙ НИССКИЙ. *Об устройении человека* (СПб.: АХИОМА, 1995). Англ. пер. W. MOORE, H. A. WILSON в кн.: *Select Writings and Letters of Gregory Bishop of Nyssa*. Nicene and Post-Nicene Fathers, Series II, Vol. V (Edinburgh, 1892), p. 667; интернет-версия: *The Christian Classics Ethereal Library at Calvin College*, <http://www.ccel.org/fathers2/NPNF2-05/Npnf2-05-36.htm>.

ЕПИФАНИЙ КИПРСКИЙ

Творения святого Епифания Кипрского. Части 1–5 (М., 1863–1882). Творения святых Отцов в русском переводе, тт. 42, 44, 46, 48, 50.

МЕФОДИЙ ОЛИМПИСКИЙ

Аглафон, или О воскресении — полностью издан: N. BONWETSCH (ed.), GCS (Leipzig, 1917), S. 217–424. Часть книги (I, 20 – II, 8), цитируется по-гречески Епифанием Кипрским в *Панарионе* (Ересь 64), см.: EPIPHANIUS. *Panarion* (= *Adversus haereses*), K. HOLL (ed.), Band II, §§ 12–62. GCS 31 (Leipzig: Hinrichs, 1922), S. 421–499. Фрагменты по-гречески сохранились также в *Библиотеке Фотия* (кодекс 234), см.: PHOTIUS. *Bibliothèque*, t. 5 (“codices” 230–241), ed. R. HENRY (Paris: Les Belles Lettres, 1967), p. 83–107. Рус. пер.: Св. Мефодий. *Полное собрание его творений*, пер. под ред. Е. ЛОВЯГИНА, СПб., 1877 (21905), с. 192–256 (из Епифания), с. 256–271 (из Фотия) [репринт: *Творения св. Григория Чудотворца и св. Мефодия, епископа и мученика*. Библиотека отцов и учителей церкви. (М.: Паломник, 1996)].

АВТОРЫ СБОРНИКА

- БОРОДАЙ Татьяна Юрьевна — кандидат филологических наук, доцент кафедры истории и теории мировой культуры философского факультета МГУ.
- ГАЙДЕНКО Виолетта Павловна — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН.
- ГАЙДЕНКО Пиама Павловна — член–корреспондент РАН, заведующий сектором «Философских проблем истории науки» Института философии РАН.
- КАТАСОНОВ Владимир Николаевич — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН, бакалавр богословия, декан философского факультета Российской академии образования.
- МЕСЯЦ Светлана Викторовна — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН.
- НАРБОНН Жан–Марк — Ph. D., преподаватель философского факультета Университета Лавала (Université Laval), Квебек, Канада.
- ПЕТРОВ Валерий Валентинович — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН.
- СЕРЕГИН Андрей Владимирович — кандидат филологических наук, научный сотрудник Института философии РАН.
- СОЛОПОВА Мария Анатольевна — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН.
- ШИЧАЛИН Юрий Анатольевич — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН, директор Греко–латинского кабинета.
- ШИШКОВ Александр Михайлович — кандидат философских наук, доцент кафедры истории и теории мировой культуры философского факультета МГУ.

CONTENTS

PREFACE.....	13
COSMOS	
<i>Piama Gaidenko</i> . Natural Philosophy in Aristotle.....	17
<i>Svetlana Messiats</i> . Discussions on the Aether in Antiquity.....	63
APPENDICES	
<i>XENARCHUS OF SELEUCIA</i> . Against the Fifth Essence.....	102
<i>ALEXANDER OF APHRODISIAS</i> . [Refutations of Xenarchus].....	105
<i>ATTICUS</i> . Against Those Who Try to Interpret Plato by Means of Aristotle....	109
<i>Alexander Shishkov</i> . To the translation of Robert Grosseteste.....	114
<i>ROBERT GROSSETESTE</i>	
On Lines, Angles and Figures.....	119
On Colour.....	126
That Man is a Small World	127
(trans. and notes by A. Shishkov)	
THE ONE AND THE MANY	
<i>Jean-Marc Narbonne</i> . Aristotle and the Evil	130
(trans. by A. Pakhomova)	
<i>Valery Petroff</i> . Ambiguum XLI of Maximus the Confessor: Its Main Concepts, Sources, and Interpretation.....	147
<i>MAXIMUS THE CONFESSOR</i>	
Ambiguum X (fragments 1105C – 1116D, 1193D – 1196B).....	272
Ambiguum XLI (fragments 1304D – 1313B).....	280
(trans. and notes by S. Messiats)	
<i>Tatyana Borodai</i> . The World as Manifold.....	289
<i>THOMAS AQUINAS</i> . Synopsis of Christian Doctrine Directed Against Unbelievers (t. II, ch. 39–46: [On the Variety of Creatures]).....	298
COSMOS AND SOUL	
<i>Piama Gaidenko</i> . The Concept of Time in Antiquity and the Middle Ages....	321
<i>Svetlana Messiats</i> . The «On Memory and Reminiscence» by Aristotle.....	391
<i>ARISTOTLE</i> .	
On Memory and Reminiscence.....	407
(trans. and notes by S. Messiats)	
<i>Maria Solopova</i> . Themistius and His Commentary on Aristotle’s On the Soul.....	420
<i>THEMISTIUS</i> .	
Paraphrase on Aristotle’s On the Soul (book II, ch. 1–2).....	430
(trans. and notes by M. Solopova)	
<i>Tatyana Borodai</i> . Plotinus on the Nature	443
<i>PLOTINUS</i> .	
Against the Gnostics (Against Those Who Say That the Maker of the Universe is Evil and the Universe is Evil) [33. II, 9].....	454
(trans. and notes by T. Borodai)	

<i>Iouri Chitchaline</i> . Plotinus' «On Nature and Contemplation and the One» [30. III, 8] and Aristotle.....	482
<i>PLOTINUS</i>	
On Nature and Contemplation and the One (30. III, 8)..... (trans. and notes by I. Chitchaline).	497
<i>Iouri Chitchaline</i> . Soul and Cosmos in the Enneads 10–11 (V, 1–2) of Plotinus.....	516
<i>PLOTINUS</i>	
On the Three Primary Essences (10. V, 1).....	545
On the Origin and Order of the Beings Which Come after the First (11. V, 2)..... (trans. and notes by I. Chitchaline)	558
SOUL AND BODY	
<i>Valery Petroff</i> . Origen's Teaching on the Risen Body in His Contemporary Intellectual Context.....	577
APPENDIX I. Eidos of the Body as a Seal.....	616
APPENDIX II. Origen, Plato, and Pamphil on Bodily Scars.....	621
APPENDIX III. «Mortal» Eidos.....	624
<i>Valery Petroff</i> . Body and Corporeality in John Scottus' Eschatology.....	633
APPENDIX I. The Criticism of the Eschatological Principles of John Scottus' De praedestinatione by Prudentius of Troyes.....	703
APPENDIX II. Similar Views on the Soul and the World Conflagration before John Scottus.....	721
APPENDIX III. John Scottus and the Two Greek Scholia on Dionysius the Areopagite's On the Celestial Hierarchy.....	746
SOUL AND INTELLECT	
<i>Violetta Gaidenko</i> . Two Treatises from the Circle of Aquinas.....	757
On the Nature of the Word Begotten by the Intellect.....	762
On the Intellect and the Intellectual..... (trans. and notes by V. Gaidenko)	771
COSMOS AND ABSOLUTE	
<i>Andrei Seregin</i> . The On First Principles I, 4, 3–5 and Origen's Doctrine of the Eternity of Creation.....	779
APPENDIX	
<i>ORIGEN</i> . On First Principles I, 4, 3–5..... (trans. and notes by A. Seregin)	821
<i>Svetlana Messiats</i> . Transformation of the Ancient Concept of the Absolute in IV–th Century Christian Theology.....	823
<i>Vladimir Katasonov</i> . Giordano Bruno and His Idea of the Infinity of the Universe.....	859
CONTRIBUTORS.....	877
CONTENTS.....	878

КОСМОС И ДУША

УЧЕНИЯ О ВСЕЛЕННОЙ И ЧЕЛОВЕКЕ В АНТИЧНОСТИ И В СРЕДНИЕ ВЕКА
(исследования и переводы)

Общая редакция
Пиамы Павловны Гайденко и Валерия Валентиновича Петрова

Директор издательства *Б. В. Орешин*
Зам. директора *Е. Д. Горжевская*
Зав. производством *Н. П. Романова*

Редактор *М. С. Петрова*
Корректор *Н. И. Маркелова*
Оформление, оригинал–макет и компьютерная верстка *М. С. Петровой*
Дизайн обложки *И. Г. Граве*

Подписано в печать
Формат 60х90/16. Бумага офсетная.
Гарнитура Таймс. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 55. Заказ №

Издательство «Прогресс–Традиция»
121099 Москва, а/я 911

ОАО «Астра семь»
121019, Москва, Филипповский пер., 13