

А.В. Серёгин

ТРАКТАТ ОРИГЕНА «О НАЧАЛАХ»

Серёгин Андрей Владимирович – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник. Институт философии Российской академии наук. 119991, Российская Федерация, Москва, ул. Волхонка, д. 14, стр. 5; e-mail: avis12@yandex.ru

Статья посвящена трактату «О началах» Оригена, одному из самых влиятельных и спорных произведений патристической литературы, которое было написано по-гречески, но дошло до нас преимущественно в более позднем латинском переводе. Помимо ряда вопросов, связанных с жанровой спецификой трактата и степенью адекватности латинского перевода, в статье рассматривается общая проблематика своеобразного религиозно-философского мировоззрения Оригена, которая нашла наиболее яркое выражение именно в этом трактате и создала Оригену репутацию неортодоксального, а то и еретического мыслителя (в частности, его представления о предсуществовании душ, множественности миров и всеобщем спасении). Автор пытается показать, в чем именно эти представления отступают от стандартов ортодоксальной христианской мысли и какие мотивы побудили Оригена к формулировке подобных гипотез. В частности, Ориген допустил предсуществование душ, чтобы создать собственную версию теодицеи, всеобщее спасение – потому что универсум, на его взгляд, может быть совершенным, только если полностью лишен всякого зла, а множественность миров – чтобы быть в состоянии согласовать свою собственную универсалистскую эсхатологию с традиционным партикуляризмом.

Ключевые слова: всеобщее спасение, множественность миров, Ориген, патристика, происхождение души, раннее христианство, теодицея

Крупнейший русский патролог дореволюционной эпохи и специалист по мысли Оригена Василий Болотов в одном из своих писем так объяснял своему адресату, кто такой Ориген:

Это – звезда первой величины в ряду катехетов (профессоров богословия) Александрийского огласительного училища (в 1/2 II века первой христианской академии) и едва ли не самое славное имя в христианском мире его времени, – человек, труды которого составляют эпоху в истории богословской мысли, – “алмазный” и “медный изнутри”, как его называли, 70-летний исповедник и, может быть, лишь по утонченной расчетливости мучителей не мученик за Христа († 254). Его высоко ценил св. Афанасий Великий; “три великие каппадокийца” (свв. Василий Великий, Григорий Богослов и Григорий Нисский) были горячими почитателями и – в сущности – учениками Оригена. Но и ариане приписывали себе честь – быть его последователями, а св. Епифаний Кипрский считал его источником всех ересей IV в.; и волнение, поднятое из-за Оригена, в конце концов превратилось в бурю, кончившуюся ссылкой св. Иоанна Златоуста чуть не на наш Кавказ. Прошло около 1 1/2 века и Константи-

нопольский собор 543 г. провозглашает Оригену не вечную память, а анафему. Из этого Вы, конечно, не узнали, кто (*quis, qualis*) был Ориген, но, может быть, почувствовали, насколько велик (*quantus*) он был и насколько узловато (если выразиться так) было его учение, если пред ним благоговели и святые вселенские учителя и проклинали его соборы¹.

Из этих слов можно понять, с одной стороны, что Ориген был очень масштабной и влиятельной фигурой в истории христианской мысли – прежде всего, конечно, для традиции грекоязычного христианства на Востоке, о которой в первую очередь упоминает Болотов, но на самом деле и для христианства в целом, – а с другой, что в рамках этой традиции он имел двусмысленный и полуеретический статус. Если попытаться сформулировать, с чем связано такое специфическое положение Оригена в христианской традиции, то среди многочисленных причин, которые в принципе можно обсуждать в этой связи, на мой взгляд, следует упомянуть прежде всего следующую – из числа по-настоящему великих христианских богословов он является первым и при этом, возможно, наиболее влиятельным автором, вставшим на универсалистские позиции. Под *универсализмом* здесь имеется в виду та не вполне ортодоксальная тенденция в христианской мысли, которая допускает всеобщее спасение всех людей в эсхатологическом финале истории и в этом отношении противостоит более распространенному и ортодоксальному *партикуляризму*, предполагающему, что в конце истории спасется лишь часть людей, причем скорее всего – меньшая, а большинство будет осуждено на вечные муки в аду. Если угодно, можно сказать, что в гипотетическом рейтинге самых влиятельных христианских универсалистов всех времен и народов Ориген вполне мог бы претендовать на первое место.

Вероятно, в наибольшей степени Ориген обязан своей неоднозначной репутацией трактату «О началах» (далее – РА²), который, как принято думать, скорее всего был написан им в 20-е гг. III в. н. э. в Александрии. Как раз в этом сочинении он в наиболее полной и последовательной форме сформулировал свои специфические и не вполне ортодоксальные взгляды. Однако, прежде чем обратиться к их рассмотрению, необходимо остановиться на двух фундаментальных особенностях самого этого трактата, создающих очень большие трудности для его интерпретации. Во-первых, это состояние традиции, т. е. все аспекты, связанные с тем, в какой форме до нас дошел этот текст, а, во-вторых, это его, если угодно, жанровая специфика. Что касается первого момента, то здесь главная проблема состоит в том, что от греческого оригинала трактата, который был известен в полном виде, как минимум, вплоть до IX в. н. э.³, до наших дней сохранились лишь отрывки. С одной стороны, это два весьма обширных фрагмента из начала соответственно третьей и четвертой книг РА (III, 1 и IV, 1–3), которые вошли в хрестоматию из текстов Оригена («Добротолубие», *Φιλοκαλία*), составленную где-то в 60–70 гг. IV в. н. э. Василием Великим и Григорием Богословом, благодаря чему и сохранились. Речь в этих отрывках идет о проблеме свободной воли и принципах толкования Библии. С другой стороны, существует более 20 греческих цитат из РА, которые приложены к Посланию императора Юстиниана патриарху Мине, написанному уже в период второго оригенистского спора и мотивирующему необходимость осуждения оригеновских взглядов в связи

¹ Болотов В.В. Лекции по истории древней церкви. Т. II. М., 1994. Прил. II–III.

² Сокращение греческого названия трактата *Περὶ ἀρχῶν*. Далее трактат цитируется в переводе Н.В. Петрова по изд.: Ориген. О началах. СПб., 2007.

³ Он входит в число книг, прочитанных патриархом Фотием и упомянутых им в его «Библиотеке» (*Bibliotheca, Codex 7*).

с поместным константинопольским собором 543 г. н. э. Эти вырванные из контекста и зачастую существенно искажающие аутентичную мысль Оригена цитаты содержат прежде всего различные неортодоксальные тезисы, ставившие ему в вину в VI в. В полном же виде оригеновский трактат дошел до нашего времени только в латинском переводе, который был сделан в 398 г. н. э. крупным переводчиком греческой богословской литературы на латынь Руфином Аквилейским. Этот перевод появился уже во время первого оригенистского спора, в контексте которого Руфин занимал прооригенистскую позицию. Соответственно, и его перевод РА имел совершенно отчетливую апологетическую тенденцию, заключающуюся в стремлении придать оригеновским идеям более ортодоксальное звучание. Примерно в этот же период был сделан другой латинский перевод РА, автором которого был Иероним Стридонский, на тот момент уже придерживавшийся антиоригенистских взглядов. Этот, по заверениям самого Иеронима, гораздо более буквальный перевод не сохранился, но до нас дошло несколько десятков цитат из него, которые сам Иероним привел в письме испанскому священнику Авиту (Ер. 124), написанном в 409 г. н. э. Отдельные цитаты или свидетельства о тексте РА можно почерпнуть также у других церковных писателей (Маркелла Анкирского, Афанасия Александрийского, Феофила Александрийского, Епифания Кипрского и др.), причем большинство из этих свидетельств носит антиоригенистский характер.

Естественно, для адекватного анализа РА следует привлекать все указанные источники, но главным из них является именно латинский перевод Руфина, так как он представляет собой единственную доступную нам полную версию этого текста. Однако, поскольку речь идет именно о переводе, которому к тому же присуща определенная апологетическая тенденция, нам с самого начала важно оценить степень его достоверности. С одной стороны, надо констатировать, что, как показывает, в частности, сопоставление руфиновской версии с отрывками из греческого оригинала, в формальном отношении перевод Руфина скорее можно охарактеризовать как парафразу, которая в целом следует за основными идеями оригинального текста, но при этом не ставит себе целью максимально точную передачу его синтаксического построения или лексического состава. Такова была в целом нормальная и вполне типичная для того времени переводческая практика. С другой стороны, апологетическая тенденция руфиновского перевода проявлялась в том, что переводчик делал некоторые купюры в оригеновском тексте. Дело в том, что Руфин рассматривал текст трактата как местами искаженный еретическими фальсификациями (РА Praef. Ruf. 3, 45–48 Crouzel-Simonetti) и даже специально написал на эту тему сочинение «О подделке книг Оригена»⁴. Однако исправления в тексте РА, которые он делал на этом основании, касались, согласно его собственным утверждениям, исключительно тринитарной догматики, т. е. учения о Святой Троице, а не космологических или антропологических проблем, многие из которых все еще не воспринимались в его эпоху как затрагивающие саму суть христианского вероучения (РА Praef. Ruf. ad libr. III, 27–34 Crouzel-Simonetti). В любом случае руфиновская версия трактата в изобилии содержит неортодоксальные идеи Оригена, ставившие ему в вину, и, с этой точки зрения, можно сделать вывод, что руфиновскому переводу можно в целом доверять. Но, конечно же, его данные при этом следует по возможности проверять, обращаясь в этих целях как к уже упоминавшимся альтернативным источникам по тексту РА, так и к весьма объемному корпусу

⁴ De adulteratione librorum Origenis (PG XVII, 615–632).

остальных сочинений Оригена, сохранившихся как в оригинале, так и в латинском переводе. Правда, в этом корпусе больше нет сочинений, подобных РА, т. е. специально посвященных последовательному и детальному изложению метафизических и космологических взглядов самого Оригена. Тем не менее в них можно обнаружить спорадические обсуждения примерно тех же проблем, и в целом ряде случаев они способны подтвердить аутентичность тех воззрений, с которыми мы сталкиваемся в РА.

Второй момент, затрудняющий интерпретацию оригеновского трактата, связан, как уже упоминалось, с его жанровой спецификой. В этом отношении РА представляет собой, на мой взгляд, поистине беспрецедентный текст – по крайней мере, в рамках христианской богословской литературы патристического периода. С одной стороны, этот трактат впервые в истории христианской традиции на очень хорошем спекулятивном уровне и с опорой на абстрактно-теоретический философский инструментарий рассматривает максимально широкий спектр центральных тем христианского учения о Боге, мире и человеке (от проблем тринитарной догматики и космологии до принципов истолкования Писания), а не только какую-нибудь одну из них и не только в апологетических или полемических целях. Отчасти это объясняется тем, что на тот момент, когда Ориген писал РА, спекулятивное христианское богословие существовало всего около века и никто просто еще не успел написать ничего подобного. Можно сказать, что тем самым именно Ориген заложил основание той традиции, которая впоследствии приведет к созданию трактатов по систематическому богословию, вроде «Точного изложения православной веры» Иоанна Дамаскина или «Суммы богословия» Фомы Аквинского. Однако такое утверждение сразу же нуждается в существенной корректировке, поскольку в одном очень важном аспекте РА сильно отличается от будущих трактатов по систематическому богословию. В РА мы имеем дело не с окончательными результатами догматического развития (что было бы и исторически невозможно) и даже не с категорически утверждаемой совокупностью индивидуальных воззрений самого Оригена. В этом трактате Ориген, основываясь на ограниченном числе несомненных для него данных христианского предания, перечисляемых им в предисловии (РА Praef. 4–10), предпринимает лишь *попытку* исследования тех вопросов, которые, на его взгляд, остались в этом предании не до конца проясненными. В ходе такого исследования он высказывает различные, часто несовместимые гипотезы, и далеко не всегда делает окончательный выбор в пользу той или иной из них, порой предлагая читателю принять самостоятельное решение. Даже в тех случаях, когда Ориген, по-видимому, разделяет формулируемую им гипотезу, он все же не преподносит ее в качестве несомненной и окончательной догматической истины. Этот сущностно исследовательский, эвристический характер оригеновской мысли резко отличает РА от позднейших догматических трактатов и позволяет говорить о богословии самого Оригена как о «богословии в поиске», *théologie en recherche*, если вспомнить эту знаменитую формулировку крупнейшего знатока Оригена в XX в. Анри Крузеля⁵. С этой точки зрения жанровые аналогии оригеновскому трактату можно найти скорее в современной ему античной философской традиции, прежде всего – в философских трактатах того времени, посвященных «физическим» или космологическим вопросам. Во всяком случае, таково мнение ряда современных исследователей⁶, хотя, с другой стороны, можно констатировать, что гипо-

⁵ См., например: *Crouzel H. Origène. P., 1985. P. 216–223.*

⁶ См., например: *Dorival G. Nouvelles remarques sur la forme du Traité des Principes d'Origène // Recherches Augustiniennes. 1987. Vol. 22. P. 67–108.*

тетический подход, характерный для оригеновского мышления, ничуть не в меньшей степени проявляется и в его многочисленных экзегетических сочинениях, где он применяет его к толкованию Священного Писания, так что, по-видимому, он был свойственен его мысли как таковой и не может быть целиком объяснен только теми или иными жанровыми аналогиями. Как бы то ни было, гипотетический регистр оригеновских высказываний, несомненно, затрудняет интерпретацию РА, так как делает очень сложной идентификацию авторской позиции в этом трактате.

С учетом всех этих обстоятельств предлагаемый ниже обзор основных идей РА, в котором я сосредоточусь преимущественно на оригинальных и неортодоксальных гипотезах Оригена, наиболее интересных, на мой взгляд, с историко-философской точки зрения, неизбежно представляет собой всего лишь одну из возможных трактовок его мировоззрения. Эта трактовка кажется наиболее адекватной лично мне, но в научной литературе, безусловно, можно найти и множество других трактовок, иногда очень существенно отличающихся от той, что разделяю я.

Начать можно, пожалуй, с *гипотезы предсуществования души*. В эпоху Оригена в рамках христианской традиции существовало три базовых представления о происхождении человеческой души. Во-первых, *креационистский* подход к этому вопросу, впоследствии ставший ортодоксальным, предполагал, что каждая индивидуальная душа творится непосредственно самим Богом примерно в момент возникновения биологического тела, т. е. либо непосредственно во время зачатия, либо в какой-то момент между зачатием и рождением. Во-вторых, так называемый *традиционизм* предполагал, что души размножаются по аналогии с телами: как биологическое тело человека происходит от тел его родителей, так и его душа происходит от душ от его родителей. Наконец, третий подход, представленный уже в античном платонизме, предполагал как раз некоторую версию *теории предсуществования*, согласно которой душа существует еще до «падения» или вселения в грубо материальное тело. Оригеновские представления о происхождении души ближе всего к этому платоническому подходу, но, конечно, вовсе не совпадают с ним во всех деталях. В частности, было бы опрометчиво приписывать Оригену неразрывно связанную с этим подходом платонико-пифагорейскую теорию метемпсихоза или переселения душ, подразумевающую среди прочего возможность переселения человеческих душ в тела животных. Эта традиционная концепция метемпсихоза была постоянным объектом критики со стороны Оригена. Его собственная гипотеза предсуществования состоит скорее в следующем: еще до творения материального мира Бог создал ограниченное число одинаково совершенных разумных тварей, либо целиком и полностью бестелесных, либо, согласно интерпретациям некоторых современных исследователей, все же обладавших некоторой крайне одухотворенной формой телесности; этим разумным существам была изначально присуща свобода воли, которую следует понимать прежде всего как способность к свободному выбору между добром и злом, представляющую собой, по мысли Оригена, неотъемлемую характеристику самой *природы* разумного существа как такового; затем в соответствии с собственными свободными волеизъявлениями эти существа в большей или меньшей степени отпали от первоначального совершенства, хотя, возможно, это падение не было всеобщим, а одна из этих душ, а именно – душа Христа, даже, напротив, так сильно возлюбила божественный Логос, или Второе Лицо Святой Троицы, что ее связь с Ним фактически стала неразрывной; в результате этого падения разумные суще-

ства распределились по различным рангам духовной иерархии, состоящей из ангелов, людей и демонов. Существенно важно, что грубо материальный мир как таковой и, соответственно, сама возможность существования грубо материальных человеческих тел являются одним из результатов этого падения. Бог создал этот мир как своего рода «училище для душ», т. е. среду обитания, соответствующую нравственному уровню той категории духовных существ, которая составила человечество, и призванную – посредством возможных в ней страданий – перевоспитывать эти существа таким образом, чтобы в итоге они снова обратились к Богу.

Однако педагогическая и провиденциальная деятельность Бога направлена отнюдь не только на людей. Очень важное отличие оригеновского представления о «священной» или космической истории от ортодоксально христианского состоит в том, что традиционная христианская доктрина рассматривает людей и ангелов как принципиально разные классы тварных существ, имеющих различную природу, различное назначение в тварном универсуме и различную судьбу в нем, тогда как для Оригена природа всех павших творений по сути совершенно одинакова, а все иерархические различия между ними возникают только в результате падения и имеют акцидентальный характер. Соответственно, не только люди, но вообще *вся* совокупность этих существ, включая даже демонов и самого дьявола, является объектом спасительной деятельности со стороны Бога.

Если задуматься над тем, зачем Оригену понадобилась такого рода гипотеза предсуществования, то ответ, на мой взгляд, заключается прежде всего в том, что именно с ее помощью он надеялся решить проблему *теодицеи*, т. е. вопрос о том, каким образом можно согласовать существование абсолютно благого, мудрого и всемогущего Бога с существованием зла в универсуме. Разумеется, на базовом уровне Ориген, как практически все христианские авторы его эпохи, при решении этой проблемы апеллировал к общему представлению о происхождении морального зла из тварной свободы. Физическое же зло в этой схеме трактовалось как производная форма зла вообще, возникшая лишь в качестве средства наказания и нравственного исправления уже согрешивших существ. В таком случае ответственными за существование зла оказывались исключительно свободные тварные существа, если угодно – самостоятельно создавшие моральное зло. Однако при креационистском понимании происхождения души эта стандартная теодицея оставляет недостаточно проясненным следующий момент: мы видим, что в этом мире люди изначально рождаются на свет в существенно разных условиях; в частности, многие из них уже с самого рождения подвержены тем или иным конкретным формам физического зла, например тяжелым и неизлечимым болезням или телесным недостаткам и т. п., которые в таком случае вряд ли можно объяснить как наказание за грех индивидуальной души просто потому, что она только что была сотворена самим Богом и еще не успела согрешить. Христианской ортодоксии для решения этой проблемы приходилось ссылаться на «первородный грех», совершенный праотцом человечества Адамом и повлекший за собой коллективное наказание всех его потомков, которое и проявлялось в их общей потенциальной подверженности различным формам физического зла. Но это в свою очередь ставило перед христианской мыслью проблему справедливости такого рода коллективного наказания, которая могла решаться по-разному, например за счет апелляции к представлению о некой «мистической солидарности» Адама с его потомками и т. п. Опора на гипотезу предсуществования позволила Оригену предложить, если угод-

но, *индивидуалистическую альтернативу* этому ортодоксальному подходу. В контексте этой гипотезы любое физическое зло, претерпеваемое каждым человеком в его земном существовании, пусть даже начиная с самого момента его рождения, – впрочем, как и любое конкретное положение, занимаемое тем или иным разумным существом, включая ангелов и демонов, в духовной иерархии в целом, – можно рассматривать как индивидуальное воздаяние за опять-таки индивидуальную степень вины, допущенной этим же субъектом в предсуществовании.

Начавшаяся такого рода падением космическая история должна, по мысли Оригена, закончиться всеобщим спасением, т. е. обращением к Богу всех духовных существ, включая, по-видимому, даже демонов и самого дьявола (хотя в ряде оригеновских текстов можно найти и некоторые высказывания, которые, как может показаться на первый взгляд, в той или иной степени противоречат возможности спасения дьявола). Применительно к Оригену эту универсалистскую концепцию всеобщего спасения часто называют *гипотезой апокатастасиса* или «восстановления», поскольку Ориген использовал при ее формулировке греческий термин *ἀποκατάστασις*, позаимствованный им из Нового Завета (ср. Деян. 3, 21). Использовал он его для этих целей, правда, не так уж часто, предпочитая обозначать финальный этап космической истории, когда состоится всеобщее спасение, просто как «конец» (*τέλος*) или же как «конец вещей» (*τέλος τῶν πραγμάτων*).

В связи с явно универсалистской по духу гипотезой апокатастасиса уместно поставить вопрос, какие мотивы подтолкнули Оригена к ее формулировке. Понятно, например, что в наши дни универсализм рассматривается как более гуманная альтернатива партикуляризму, поскольку не предполагает вечности адских мук для значительной или даже большей части человечества, и большинство современных универсалистов движимы просто такого рода «соображениями гуманности». Я не думаю, однако, что подобные мотивы имели какое-то существенное значение для Оригена, хотя, к примеру, Августин и пытался приписывать самому Оригену или его последователям жалость к дьяволу и демонам (ср., например, О Граде Божиим, XXI, 17). На мой взгляд, Ориген пришел к универсализму прежде всего потому, что у него было принципиально отличное от ортодоксального представление о том, в каком случае объективное устройство реальности как таковое вообще может считаться ценностно удовлетворительным или, тем более, совершенным. В этом отношении Ориген был, если угодно, *монистом*: чтобы объективная реальность вообще могла быть признана ценностно удовлетворительной, она должна в конечном счете включать в себя только благо и полностью исключать какое бы то ни было зло. Именно такое состояние, как показывает следующая цитата, и будет достигнуто в «конце всего», когда всякий грех и порок полностью исчезнут, объективное бытие станет полностью благим и, согласно словам апостола Павла, «будет Бог все во всем» (1 Кор. 15, 28):

Я думаю, что это выражение: “Бог будет все и во всем” – означает, что в каждом отдельном существе Он будет составлять все. Во всяком же отдельном существе Бог будет составлять все таким образом: все, что только может чувствовать, или понимать, или думать разумный дух, очищенный от закваски всяких пороков и совершенно очищенный от облака зла, все это будет составлять Бог, и, кроме Бога, этот дух уже ничего другого не будет видеть, кроме Бога, ничего другого не будет помнить, Бог будет пределом и мерою всякого его движения; и, таким образом, Бог будет составлять (в нем) все. Тогда уже не будет различия добра и зла, потому что зла не будет вовсе: Бог будет составлять все, а при Нем уже не может существовать зло; и

кто всегда пребывает в добре, для кого Бог составляет все, тот уже не пожелает более есть от древа познания добра и зла. Таким образом, конец, приведенный к начальному состоянию, и исход вещей, уравненный с началами их, восстановят то состояние, какое разумная природа имела тогда, когда еще не хотела есть от дерева познания добра и зла. Тогда, после уничтожения всякого греховного чувства и после совершенного и полного очищения этой природы, один только Бог, единый благой, будет составлять для нее все, и Он будет составлять все не в некоторых только немногих или не в очень многих, но – во всех существах (РА III, 6, 3).

Ортодоксальные представления о критериях совершенства объективного бытия в целом с этой точки зрения в гораздо большей степени тяготеют к *дуализму*. Так, ортодоксальная партикуляристская эсхатология предполагает, что и моральное, и физическое зло в тварном универсуме сохранятся вечно, потому что грешники будут вечно оставаться в греховном состоянии и вечно подвергаться адским мукам. Однако это никоим образом не ставит под вопрос ценностную позитивность объективного бытия. Для признания объективной реальности ценностно позитивной ортодоксальный подход вообще не нуждается в том, чтобы из этой реальности в конечном счете было полностью устранено зло и она целиком совпала с благом. Достаточно лишь того, чтобы моральное и физическое зло – впрочем, как и моральное и физическое благо – были правильным образом соотносены друг с другом в рамках существующего универсума. А их правильное соотношение в свою очередь понимается как соотношение, соответствующее общей идее ретрибутивной справедливости: моральное зло заслуживает наказания посредством физического зла, подобно тому как моральное благо заслуживает вознаграждения физическим благом. Хорошим выражением этого ортодоксального подхода является следующая фраза Августина:

Когда безгрешные счастливы, вселенная совершенна; но и когда грешники несчастны, вселенная совершенна ничуть не меньше (О свободном решении III, 9, 26. пер. мой. – А.С.)⁷.

С точки зрения такого рода ретрибутивной логики физическое зло рассматривается как объективное моральное благо, потому что является справедливым наказанием за грех, поддерживающим объективный нравственный баланс в миропорядке, тогда как для самого наказываемого грешника оно все же остается злом. Однако для Оригена *ретрибутивная* функция физического зла стоит скорее на втором месте. Гораздо большую роль в его мысли играет представление о *педагогической* функции физического зла. Но для педагогического подхода важно уже не столько соблюдение объективной справедливости как таковой, сколько нравственное исправление грешника посредством причинения ему страданий, в соответствии с чем физическое зло рассматривается как благо уже для самого грешника. Но это, конечно, имеет смысл только в том случае, если грешник и в самом деле исправляется в результате претерпеваемых им страданий. Таким образом, характерный для Оригена приоритет педагогической интерпретации физического зла над ретрибутивистской также гораздо лучше согласуется с универсалистской, а не партикуляристской эсхатологией.

Все это предполагает, однако, что предварительным условием всеобщего спасения должно быть всеобщее перевоспитание. В ортодоксальной перспективе такое перевоспитание невозможно еще и по той причине, что человек располагает возможностью обратиться к Богу только в течение краткой

⁷ Другие тексты Августина в этом духе приводит Хик (*Hick J. Evil and the God of Love*. N.Y., 2007. P. 87).

земной жизни. После телесной смерти человеческая душа стабилизируется в том или ином состоянии – либо грешном, либо праведном – и фактически утрачивает свободу выбора между добром и злом (ср., например, Иоанн Дамаскин, Против манихеев, 75). С точки зрения Оригена, свобода выбора представляет собой неотъемлемую характеристику природы разумных существ и не может быть утрачена. Это делает возможным нравственное изменение и, в частности, нравственное совершенствование разумных душ уже за пределами этой земной жизни. Поэтому Ориген может существенно расширить рамки традиционной космической истории, которая, по его мысли, будет длиться ровно столько времени, сколько понадобится для того, чтобы все разумные существа были перевоспитаны и спасены. Более того, этот процесс, на взгляд Оригена, будет осуществляться не в рамках одного-единственного стабильного космоса, но в течение *множества* сменяющих друг друга *миров* или «эонов». Это еще одна знаменитая неортодоксальная гипотеза Оригена, которую часто сравнивают с античными теориями космического циклизма, имевшими место, например, в стоической или платонико-пифагорейской традициях. На мой взгляд, однако, Ориген выдвинул эту гипотезу вовсе не под влиянием античной философии. Скорее оригеновские тексты показывают, что она, если угодно, порождается ходом его экзегетических размышлений. С одной стороны, Ориген отталкивался от характерной уже для самих новозаветных текстов синонимии αἰών-κόσμος, сочетавшейся в них с учением о двух эонах, нынешнем и будущем, и предполагавшей, что сам термин «эон» имеет не только хронологическую, но и структурно-пространственную семантику и может обозначать сам физический мир, а не только временной период его существования. С другой стороны, Оригену была присуща одна весьма своеобразная экзегетическая установка, требовавшая от экзегета особого внимания к тому, что сам Ориген называл «точностью Писания» (ἀκριβεία τῆς γραφῆς). Понятие «точности Писания» в данном случае предполагает, что все формальные детали библейского текста, включая его мельчайшие грамматические нюансы, например использование той, а не иной грамматической формы слова, присутствуют в тексте неслучайно и непременно имеют некий глубочайший концептуальный смысл. Соответственно, исходя из таких предпосылок, Ориген просто не мог пройти мимо того факта, что в Писании часто используется форма именно *множественного* числа αἰῶνες, и истолковал ее с максимально возможной степенью буквальности – как указание на *многочисленные* миры. Пример такой апелляции к «точности Писания» для обоснования гипотезы множественности миров можно встретить в следующем отрывке из РА:

А что и после этого века, который, говорят, сотворен в завершение других веков, будут еще иные последующие века, об этом ясно учит тот же Павел в словах: “Дабы явить в грядущих веках преизобильное богатство благодати Своей в благости к нам во Христе Иисусе” (Еф. 2, 7). Он не сказал “в грядущем веке” или “в двух грядущих веках”, поэтому я и думаю, что свидетельством этого изречения указываются многие века. Если же существует нечто большее, чем века, то таким образом века должно мыслить только в приложении к тварям, а в приложении к тому, что превосходит и превышает видимые твари (что будет, конечно, при восстановлении всего, когда вся вселенная достигнет совершенного конца), может быть, должно мыслить нечто большее, нежели век, в чем и будет (заключаться) совершение всего. Думать так побуждает меня авторитет Писания, которое говорит: “На век, и еще” (Исх. 15, 18 стар. ред.). Слово “и еще” указывает, без сомнения, на что-то большее, нежели век. Обрати внимание и на слова Спасителя: “Хочу, чтобы там, где Я, и они были со Мною; да будут в Нас едино, как Мы едино” (Ин. 17, 24, 21). Не указывают ли и

эти слова на что-то большее, чем век и века, может быть, большее, чем веки веков, именно на то (состояние), когда уже не в веке будет существовать все, но во всем будет Бог? (РА II, 3, 5).

Здесь видно также, что Ориген локализует восстановление всего, или тот этап космической истории, когда Бог «будет все во всем», уже за пределами последовательности многочисленных «эонов». Это, в частности, означает, что в конце нынешнего мира или «эона», как, впрочем, и большинства остальных миров или «эонов», не может быть никакого всеобщего спасения или апокатастасиса. Из некоторых греческих текстов Оригена прямо вытекает, что он не только не связывал с концом этого мира какую бы то ни было «надежду» на всеобщее спасение духовных существ, но прямо высказывался даже против того, что на этом этапе эсхатологического процесса обретут спасение хотя бы все члены христианской церкви, не говоря уже обо всем человеческом роде. Соответственно, Ориген имеет полную возможность описывать конец нынешнего мира в более традиционном духе – как Страшный Суд, на котором имеет место разделение на праведников и грешников и, естественно, вознаграждение первых и наказание вторых. Таким образом, можно сказать, что гипотеза множественности миров позволяет Оригену, с одной стороны, отдать дань традиционной партикуляристской эсхатологии, соотнеся ее с концом нынешнего мира или «эона», а с другой – допустить возможность всеобщего спасения духовных существ, отнеся его к концу продолжительной последовательности грядущих «эонов».

Вместе с тем, хотя Ориген и использует традиционное представление о Страшном Суде применительно к концу этого мира, он придает ему существенно иную функцию в рамках своего мировоззрения. В ортодоксальном контексте речь шла о том, что после того, как на Страшном Суде Бог отделяет праведников от грешников и воздает им всем по заслугам, космическая история заканчивается и такое состояние тварного универсума будет сохраняться вечно. Для Оригена же то воздаяние, которое на Страшном Суде получают праведники и грешники, заключается по сути вовсе не в том, что одни люди навечно отправляются в рай, а другие – в ад, а в том, что различные духовные существа, включая не только людей, но и ангелов или демонов, в соответствии со своими заслугами в предшествующем «эоне» перераспределяются по рангам духовной иерархии на весь срок будущего «эона», т. е. до очередного «Страшного Суда». При таком перераспределении разумные творения могут изменять свой статус самым различным образом: скажем, люди могут становиться ангелами или демонами, демоны и ангелы – людьми и т. п. Но, по-видимому, следует предположить, что, если рассматривать всю последовательность «эонов» в целом, в ходе этих перераспределений должен иметь место своего рода «прогресс»: с каждым разом все больше и больше существ будет перемещаться на высшие ранги духовной иерархии, постепенно возвращаясь к Богу, пока, наконец, все они не достигнут полного совершенства. Таким образом и сможет осуществиться апокатастасис, или всеобщее восстановление, которое, с этой точки зрения, можно понимать не только как отдельный этап космической истории, но и как постепенный процесс, имеющий место на всем ее протяжении.

Однако, если свобода выбора тварных разумных существ является неотъемлемой характеристикой их сущности, она в лучшем случае обеспечивает *возможность* универсального спасения и всеобщего обращения к Богу, но не может гарантировать его *необходимости*. Разумные твари всегда *могут* обратиться к Богу, потому что они свободны, но как раз по этой при-

чине непонятно, почему все они непременно *должны* сделать именно этот выбор. На мой взгляд, мы не можем найти у Оригена какого-либо формально удовлетворительного решения этой проблемы на чисто логическом или концептуальном уровне. Скорее, несмотря на то, что ничто не может абсолютно гарантировать неизбежность апокатастасиса, Ориген просто верит, что фактически апокатастасис будет иметь место потому, что это именно *всемогущий* Бог воспитывает индивидуальные тварные души. Допустить, что сам Бог в конечном счете не сможет перевоспитать все души, пусть даже они и свободны, значит, если угодно, усомниться в божественном всемогуществе. В этом плане взгляды Оригена на отношения между тварной свободой и божественным всемогуществом гораздо оптимистичнее ортодоксальных: ортодоксы зачастую склонны настаивать на том, что тварная свобода настолько могущественна, что может до конца противиться Богу, а Бог со своей стороны «уважает» ее решение. Но у этого оптимизма есть и обратная сторона. Неотъемлемость свободы у разумных тварей ставит под вопрос не только изначальную достижимость всеобщего спасения, но и окончательность и бесповоротность такого спасения в том случае, если оно действительно будет достигнуто. Почему бы свободным разумным существам, обратившимся к Богу, снова не отпасть от него, как они это делали прежде? Ориген действительно порой упоминает о возможности такого вопроса, но, по правде говоря, скорее избегает на него отвечать. Некоторые его высказывания – правда, в текстах, сохранившихся на латыни, – все же позволяют думать, что он рассматривал эсхатологическое уничтожение зла как окончательное. К примеру, в приведенной выше цитате из РА III, 6, 3 к такому выводу подталкивает следующая фраза:

...и кто всегда пребывает в добре, для кого Бог составляет все, тот уже не пожелает более есть от древа познания добра и зла.

Безотносительно к тому, насколько «логична» такая позиция и насколько хорошо или плохо она согласуется с оригеновской концепцией свободы выбора, она может свидетельствовать в пользу того, что в конечном счете оригеновская картина мира близка ортодоксальному христианству, по крайней мере, в том, что Ориген все-таки не допускает бесконечного космического циклизма, уходящего в «дурную бесконечность». Даже если Ориген существенно расширяет масштаб космической и «священной» истории за счет допущения множества «эонов», он, по-видимому, все же склоняется к тому, чтобы мыслить себе эту историю как линейную и однократную последовательность событий, продолжающуюся вплоть до апокатастасиса.

Список литературы

- Болотов В.В.* Лекции по истории древней церкви. Т. II. М.: Изд. Спасо-Преображен. Валаам. Ставропигиал. монастыря, 1994. 474 с.
- Ориген.* О началах / Пер. Н.В. Петрова. СПб.: Амфора, 2007. 458 с.
- Crouzel H.* Origène. P.: Editions Lethielleux, 1985. 349 p.
- Dorival G.* Nouvelles remarques sur la forme du Traité des Principes d'Origène // Recherches Augustiniennes. 1987. Vol. 22. P. 67–108.
- Hick J.* Evil and the God of Love. N.Y.: Palgrave Macmillan, 2007. 389 p.
- Origène.* Traité des principes / Éd. H. Crouzel et M. Simonetti. T. I–V. P.: Les Éditions du Cerf, 1978–1984.

Origen's treatise *On First Principles***Andrey Seregin**

PhD in Philology, Senior Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Volkhonka Str. 14/5, Moscow 119991, Russian Federation; e-mail: avis12@yandex.ru

This article is about Origen's treatise *On First Principles*, one of the most influential and controversial works in patristic literature, which was written in Greek, but has come down to us for the most part in a later Latin translation. Beside some questions concerning its genre and the adequacy of the extant Latin translation, the author discusses the general problems concerning Origen's highly original religious and philosophical worldview that found in this treatise an especially vivid expression, largely contributing to his reputation as unorthodox or even heretical thinker (among other things, here belong his views on the preexistence of souls, on successive worlds and on universal salvation). The author aims to show where precisely these views diverge from the standards of orthodox Christian thought and which motives prompted Origen to formulate such hypotheses. In particular, Origen admitted the preexistence of souls in order to put forward his own version of theodicy, i.e. the universal salvation, because in his opinion the universe can only be perfect if it is completely free of any evil, and he argued for multiple successive worlds to make it possible to reconcile his own universalist eschatology with traditional particularism.

Keywords: Early Christianity, Origen, origin of the soul, patristics, successive worlds, theodicy, universal salvation

References

- Bolotov, V. *Leksii po istorii drevnei tserkvi* [Lectures on the History of Early Church], vol. II. Moscow: Valaam Monastery Publ., 1994. 474 pp. (In Russian)
- Crouzel, H. *Origène*. Paris: Éditions Lethielleux, 1985. 349 pp.
- Crouzel, H. et Simonetti, M. (Éds.) *Origène, Traité des principes*, t. I–V. Paris: Les Éditions du Cerf, 1978–1984.
- Dorival, G. “Nouvelles remarques sur la forme du Traité des Principes d’Origène”, *Recherches Augustiniennes*, 1987, vol. 22, pp. 67–108.
- Hick, J. *Evil and the God of Love*. New York: Palgrave Macmillan, 2007. 389 pp.
- Petrov, N. (trans.) Origen, *O nachalakh* [On First Principles]. St. Petersburg: Amphora Publ., 2007. 458 pp. (In Russian)