

не завершилась успехом, начинали развертывать инженерные работы под прикрытием легко вооруженных войск и метательных машин<sup>63</sup>. Под Успой они заняли лишь часть дня. Город был обложен со всех сторон, но прежде чем пустить в ход высокие башни, которые упоминает Тацит, осаждающие должны были засыпать рвы. Подвижные башни высотой от 15 м сооружались достаточно быстро из заранее подготовленного материала, перевозившегося в обозе. Добившись с их помощью господства над оборонительной стеной Успы, римляне забросали ее защитников пылающими факелами и копьями. Штурм прервало только наступление темноты. На следующий день римляне проникли в город с помощью осадных лестниц, и все закончилось беспощадной резней. Массовое истребление жителей Успы заставило сираков задуматься о том, стоит ли продолжать эту войну. В конце концов Зорсин «...дал заложников и простерся ниц перед изображением Цезаря, что принесло великую славу римскому войску» (Тас. Анн. XII. 17). Интересно отметить, что именно утрата сиракской конницы привела Митридата VIII к капитуляции, что лишней раз подчеркивает значение контингентов союзной варварской кавалерии при ведении масштабной войны на границах Боспора. Бывший царь был вынужден прибегнуть к милосердию вождя аорсов Евнона, который добился от императора согласия не вести пленника в триумфальном шествии и сохранить ему жизнь (Тас. Анн. XII. 19–20). Так завершилась последняя попытка Боспора отстоять независимую от Рима позицию. В конечном итоге она способствовала формированию более взвешенной политики империи по отношению к этому вассальному государству и отказу от постоянного присутствия здесь римских войск.

#### THE ROMAN-BOSPORAN CONFLICT IN THE 40s AD

*V. A. Goroncharovskij*

The article deals with the events in the Kingdom of Bosphorus (known from a detailed description by Tacitus) which took place under King Mithradates VIII in AD 39–49. The author thinks that Mithradates VIII was sanctioned as king by the Romans as early as 38/39 AD and was quite loyal to Rome in the beginning, but during Caligula's principate decided to make Bosphorus more independent. In order to bring this idea to life he began to look for support of the local tribes, chiefly of the Sarmatian Syraki. Although Claudius recognized Mithradates' rule as a king, the latter still continued the politics aimed at breaking off from the Empire. This led to a military conflict with Rome, which the author dates to AD 44/45. The alliance of Cotys I and Aquila with Aorsi is explained by the necessity to use the Sarmatian cavalry, which they did not have in their own army.

© 2003 г.

А. В. Серегин

### АПОКАТАСТАСИС И ТРАДИЦИОННАЯ ЭСХАТОЛОГИЯ У ОРИГЕНА

В истории христианской традиции с именем Оригена принято связывать доктрину так называемого всеобщего апокатастасиса или грядущего восстановления всех духовных существ, включая даже самого дьявола, в то совершенное состояние, которым они уже обладали изначально в мире предсуществования еще до своего падения. Представленная в таком виде, эта доктрина явно отклоняется от ортодоксальной хри-

<sup>63</sup> Разин Е.А. История военного искусства. Т. 1. М., 1955. С. 430.

стианской эсхатологии, предполагающей окончательное разделение праведников и грешников и, соответственно, вечное блаженство для одних и вечное же наказание для других. Правда, неортодоксальность оригеновской концепции несколько смягчается тем обстоятельством, что сам Ориген нигде не преподносит ее в качестве категорически утверждаемого учения, противопоставляемого церковному преданию. Скорее исходя из убеждения, что эсхатологический аспект христианского учения вообще неполностью раскрыт в самом предании (PA<sup>1</sup> Praef. 7), он считает возможным сформулировать на этот счет собственную теорию, по определению имеющую лишь гипотетический характер и не претендующую ни на что большее. Такой подход к данной проблеме вполне соответствует специфическому характеру оригеновской мысли, которую один из наиболее авторитетных исследователей Оригена Анри Крузель определяет как «богословие в поиске», *théologie en recherche*<sup>2</sup>. Тем не менее, проблема истолкования оригеновской эсхатологии не разрешается простым указанием на то, что теория апокатастасиса имеет гипотетический статус. Вопрос заключается в том, как эта теория соотносится с не так уж редко встречающимися у того же Оригена элементами вполне традиционной эсхатологии. Каким образом один и тот же автор в одних местах может воспроизводить, казалось бы, стандартное представление о Страшном Суде, вознаграждении праведников и наказании грешников<sup>3</sup>, а в других – формулировать хотя бы и гипотетическую теорию всеобщего спасения<sup>4</sup>? На мой взгляд, при решении этого вопроса необходимо учитывать, что гипотеза апокатастасиса формулируется Оригеном не изолированно, а в органической связи с другой гипотезой, согласно которой нынешний тварный мир является лишь одним из многочисленных миров или «эонов», хронологически сменяющих друг друга в процессе космической истории<sup>5</sup>. В таком контексте вполне вероятно, что концепции эсхатологического разделения праведников и грешников и всеобщего спасения соотносятся Оригеном с разными этапами космического процесса, а следовательно, совершенно не противоречат друг другу. Ниже я попытаюсь привести те данные оригеновских текстов, которые, на мой взгляд, свидетельствуют в пользу такой интерпретации. Но прежде нужно сказать несколько слов о самой гипотезе множественности миров, соотношение которой с гипотезой апокатастасиса трактуется разными исследователями по-разному.

<sup>1</sup> В настоящей работе приняты следующие условные обозначения сочинений Оригена: Adn. Gen. – Adnotationes in Genesisim; CC – Contra Celsum; CJ – Commentarii in evangelium Joannis; CM – Commentarium in evangelium Matthaei; CMs – Commentariorum series in evangelium Matthaei; CR – Commentaria in epistolam Pauli ad Romanos (lat.), PG 14. 833–1291; CR (in Rom. 3. 5–5. 7) – Commentarii in in epistolam Pauli ad Romanos III. 5–V. 7; De eng. – De engastrimytho = Homilia in 1 Reg. [1 Sam.] 28. 3–25; De res. – De resurrectione libri II fragmenta; DH – Dialogus cum Heraclide; Enarr. Job – Enarrationes in Job; Exc. Ps. – Excerpta in Psalmos; Exp. Prov. – Expositio in Proverbia; Fr. C 1 Cor. – Fragmenta ex commentariis in epistolam i ad Corinthios (in catenis); Fr. C. Eph. – Fragmenta ex commentariis in epistolam ad Ephesios (in catenis); Fr. J – Fragmenta in evangelium Joannis (in catenis); Fr. Jr. – Fragmenta in Jeremiam (in catenis); Fr. L – Fragmenta in Lucam (in catenis); Fr. Lam. – Fragmenta in Lamentationes (in catenis); Fr. in Ps – Fragmenta in Psalmos 1–150; HJ – In Jeremiam homiliae; HL – Homiliae in Lucam; H. Ex. – Homiliae in Exodum; H. Jes. Nav. – In Jesu Nave homiliae xxvi in catenis; H. Lev. – Homiliae in Leviticum; PA – Περὶ ἀρχῶν (De principiis); PE – Περὶ εὐχῆς (De oratione); Phil. – Philocalia sive Ecloga de operibus Origenis a Basilio et Gregorio Nazianzeno facta; Sch. Ap. – Scholia in Apocalypsem. 1. 3–39; Sch. Cant. – Scholia in Canticum canticorum; Sch. L. – Scholia in Lucam; Sch. M. – Scholia in Matthaemum; Sel. Ez. – Selecta in Ezechielem; Sel. Gen. – Selecta in Genesisim; Sel. Job – Selecta in Job; Sel. Lev. – Selecta in Leviticum; Sel. Ps. – Selecta in Psalmos. Места в греческих сочинениях указываются по изданиям, используемым в TLG (Musaios. Version 1. Od – 32 by Dumont D.J., Smith R.M. 1992–1995). Места из PA приводятся по изданию: Origène. Traité des principes // Ed. H. Crouzel, M. Simonetti, T. 1–5 (SC 252, 253, 268, 269, 312). P., 1978–1984.

<sup>2</sup> См., например, Crouzel H. Origène. P., 1985. P. 216–223.

<sup>3</sup> Например, PA 2. 9. 8; HJ 4. 3; 12. 10; 18. 1; CC 4. 9; CM 10. 2; 10. 12–13; CJ 13. 43. 286.

<sup>4</sup> PA 3. 6. 3; CC 4. 69; 8. 72; CJ 1. 32. 235 и др.

<sup>5</sup> PA 2. 3. 1–5; 3. 5. 3; PE 26. 15–17; CM 15. 31 и др.

Существует по меньшей мере четыре возможных интерпретации оригеновской гипотезы множественности миров. Первая версия, являющаяся классической, предполагает *бесконечную* смену эонов, в начале и конце *каждого* из которых имеет место, соответственно, падение и восстановление всех духовных существ<sup>6</sup>. Их свободное волеизъявление и является причиной каждого падения и, таким образом, основной движущей силой всего циклического процесса. Следовательно, всеобщий апокатастасис по этой версии представляет собой не абсолютный финал мирового развития, а лишь его фазу, снова и снова повторяющуюся в конце каждого эона<sup>7</sup>. Однако оригеновские тексты дают основание для того, чтобы рассматривать апокатастасис как постепенно подготавливающийся *на протяжении многих эонов* и происходящий лишь в конце их цепочки<sup>8</sup>. Постепенность возвращения тварных разумных существ в изначальное совершенное состояние объясняется оригеновским представлением о божественной педагогии, стремящейся на протяжении космической истории принципиально ненасильственным путем склонить все отпавшие существа к воссоединению с Богом. Все это очевидным образом противоречит предположению, будто апокатастасис происходит в конце *каждого* эона. Поэтому вторая версия оригеновской гипотезы вводит представление о *конечной* смене эонов, причем падение и восстановление помещаются уже в начало и конец *всей* их последовательности<sup>9</sup>. Но поскольку свобода разумных существ, определяющая все космическое развитие, является их совершенно неотъемлемой характеристикой, то и в этом случае можно поставить вопрос, не произойдет ли после апокатастасиса, локализованного уже в конце цепочки эонов, нового падения. Таким образом, возникает третья версия, которая, как и вторая, подразумевает, что падение и восстановление происходят в начале и конце *конечного* ряда эонов, но при этом уже относительно самого этого *ряда* допускается возможность его *бесконечной* повторяемости<sup>10</sup>. Это можно назвать *циклизмом второй степени*. Помещая падение и восстановление в начало и конец целой последовательности миров, вторая и третья версии оставляют весьма туманным механизм смены отдельных эонов. Это затруднение можно попытаться разрешить, прибегнув к четвертой версии, которая практически совпадает со второй в том, что локализует первое падение и окончательное восстановление в начале и конце *конечной* последовательности эонов, но одновременно предполагает *промежуточные* падения и восстановления между отдельными зонами и в этом совпадает с первой версией<sup>11</sup>. Однако при таком подходе какая-либо преимущество педагогического

<sup>6</sup> Ср., например, *Bardenhewer O. Geschichte der altchristlichen Literatur*. Bd 2. Freiburg im Breisgau, 1903. S. 154; *Altaner B. Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*. Freiburg, 1958. S. 184; *Quasten J. Patrology*. V. 2. Utrecht – Brussel, 1953. P. 90; *Bardy G. Origène // Dictionnaire de théologie catholique (DThC)*. T. 11(2). P., 1932. Col. 1530; *Ivanka E. von. Plato Christianus: Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*. Johannes Verlag Einsiedeln, 1990. S. 101.

<sup>7</sup> *Altaner. Patrologie...* S. 184: «Diese Wiederherstellung (ἀποκατάστασις) bedeutet jedoch nicht das Weltende, sondern nur einen vorläufigen Abschluss»; *Quasten J. Patrology*. V. 2. P. 89: «This universal restoration (ἀποκατάστασις) is not regarded as the end of the world but as a passing phase».

<sup>8</sup> PA 1. 6. 2–4; 2. 3. 5; 3. 6. 6; cp. PA 3. 5. 8.

<sup>9</sup> Например, *Sorabji R. Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*. Ithaca – New York, 1986. P. 195; *Kassomenakis J. Zeit und Geschichte bei Origenes*. München, 1967. S. 302–304; *Tzamalikos P. The Concept of Time in Origen*. Peter Lang (Bern – Frankfurt am Main – New York – Paris – Wien). 1991. P. 428, 467–468.

<sup>10</sup> Такое понимание оригеновской космологии, на мой взгляд, предполагается в книгах: *Koch H. Paideusis und Pronoia: Studien über Origenes und sein Verhältniss zum Platonismus*. B. – Lpz, 1932. S. 27, 36, 92, 96; *Molland E. The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology*. Oslo, 1938. P. 146, 154–155, 161.

<sup>11</sup> *Karpp H. Probleme altchristlicher Anthropologie*. Gütersloh, 1950. S. 200, 227. Ср. также *Schockenhoff E. Zum Fest der Freiheit. Theologie des christlichen Handelns bei Origenes*. Mainz, 1990. S. 144–146. Понятно, что если уже по отношению к этому варианту допустить возможность нового падения после финального апокатастасиса, то он совпадет с первой версией окончательно.

процесса между отдельными мирами оказывается абсолютно невысказанной, так как если каждый из миров, предшествующих окончательному апокатастасису, тоже заканчивается всеобщим восстановлением, за которым следует опять же всеобщее падение, то это означает, что педагогический процесс каждый раз сперва уже достигает своей цели, а затем его нужно начинать с нуля. Если же рассмотреть все эти версии в перспективе вопроса о том, как гипотеза апокатастасиса соотносится у Оригена с элементами традиционной эсхатологии, то становится ясно, что первый и четвертый из перечисленных вариантов, предполагающие тотальное восстановление всех разумных существ в конце *каждого* эона, не оставляют никакого места для эсхатологического разделения на праведников и грешников и, соответственно, никак не могут объяснить те места оригеновских сочинений, где о нем заходит речь. Зато вторая и третья версии, учитывающие, что всеобщее спасение возможно лишь в конце педагогического процесса, продолжающегося многие эоны, в принципе вполне совместимы с элементами традиционной эсхатологии, так как в этом случае есть возможность отнести тотальный апокатастасис к концу последовательности эонов, а разделение на праведников и грешников – к концу нынешнего космоса, когда цель божественного воспитания еще не достигнута.

#### КРУЗЕЛЕВСКАЯ ВЕРСИЯ КОСМИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА ПО ОРИГЕНУ

Наконец, совершенно особую версию космической истории по Оригену предлагает Крузель. Она радикально отличается от приведенных выше вариантов, так или иначе допускающих множественность сменяющих друг друга миров. Крузель относит апокатастасис к концу нынешнего мира и мыслит его не как периодически повторяющуюся стадию, а как абсолютный финал мирового процесса<sup>12</sup>. Если же Ориген порой может говорить не только о всеобщем спасении, но и о наказании грешников, то это в перспективе крузелевского подхода означает, что мы имеем дело с альтернативой, существовавшей в самой оригеновской мысли<sup>13</sup>. Причем французский исследователь всячески подчеркивает, что учение о вечном спасении праведников и вечном наказании грешников, будучи элементом церковного предания, должно было иметь для Оригена приоритетное значение, тогда как гипотеза апокатастасиса на этом фоне представляет собой не более чем «великую надежду»<sup>14</sup>. Таким образом, вся проблематичность идеи апокатастасиса у Оригена фактически устраняется, ибо она сводилась, в основном, к двум моментам – тотальности и неокончателюности апокатастасиса, а Крузель как раз представляет ее таким образом, что апокатастасис может оказаться нетотальным, но при этом будет окончательным. Правда, окончательность апокатастасиса ставится под сомнение возможностью нового падения разумных духовных существ, в пользу которого вроде бы свидетельствует неотъемлемость их свободы. Однако и тут Крузель указывает на имеющееся в текстах Оригена альтернативное понимание свободы – как окончательного единения с благом, как раз исключающего новое падение<sup>15</sup>. Такая интерпретация позволяет практически устранить и множественность миров как таковую, поскольку в данной перспективе новый космос, следующий за нынешним, мог бы иметь место, только если допустить, что за восстановлением, которое произойдет уже в конце этого мира, последует новое падение. Если же Ориген иногда говорит о множест-

<sup>12</sup> Crouzel H. *Origène et Plotine*. P., 1991. P. 340.

<sup>13</sup> Известно, что, например, в РА Ориген постоянно оперирует альтернативными гипотезами, не делая между ними окончательного выбора, но предоставляя его читателю (например, РА 1. 6. 3; 2. 3. 7; 3. 4. 5; 3. 6. 9).

<sup>14</sup> Crouzel. *Origène et Plotin*. P. 311.

<sup>15</sup> Ср., например, *Origène. Traité des principes*. Т. 2. P. 134. № 20. Прямое отрицание возможности нового падения, вытекающее из окончательного единения с благом, можно найти в латинском переводе «Комментария на Послание к римлянам» (CR 5. 10) – тексте, который традиционно рассматривается как наиболее ненадежный среди всех переводов из Оригена, сделанных Руфином Аквилейским.

венности миров, то под этим, согласно Крузелю, вовсе не обязательно подразумевать численно неопределенную или даже бесконечную последовательность космических структур, хотя и не идентичных, но в целом однотипных нынешнему материальному космосу. Ориген может иметь в виду мир архетипов или идей творения в Логосе, мир предсуществования, нынешний материальный космос и будущий мир блаженства<sup>16</sup>. Если картина космической истории по Оригену и в самом деле такова, тогда единственное, что существенно отличает ее от ортодоксальной, – это допущение мира предсуществования<sup>17</sup>.

При сопоставлении этой интерпретации космологии Оригена с четырьмя версиями, сформулированными выше, становится очевидно, что она учитывает лишь те из них, которые предполагают, что смена эонов или миров может осуществляться только посредством восстановления и падения в промежутках между отдельными мирами. С этим связано и то, что такой подход фактически игнорирует идею божественной педагогики. В свете последней финал мирового процесса, заключающийся во всеобщем обращении разумных тварей к благу, становится возможным только за счет распространения воспитательной деятельности Бога за пределы одного мира и введения многочисленных новых миров, являющихся своеобразными «школами для душ». Но это и означало бы, что миры *уже предшествуют* апокатастасису, тогда как, по логике Крузеля, Ориген в крайнем случае допускал лишь то, что они могут *последовать за ним*, да и то при известных условиях, которые носят гипотетический характер. На мой взгляд, допущение именно такого соотношения множественности миров и апокатастасиса совершенно не самоочевидно в качестве предпосылки исследования. Обращение же к оригеновским текстам показывает, что такой подход ошибочен и по существу.

#### ФОРМУЛИРОВКА ГИПОТЕЗЫ МНОЖЕСТВЕННОСТИ МИРОВ В РА 2. 3. 4–5

Ключевым местом трактата РА, в котором Ориген подробно излагает свою гипотезу множественности миров в соотношении с гипотезой апокатастасиса, является РА 2. 3. 4–5<sup>18</sup>. Подвергнув резкой критике античную теорию «вечного возвращения», он предлагает ей собственную альтернативу: «Мне кажется так же невозможным, чтобы мир мог быть восстановлен во второй раз в том же порядке и с теми же положениями рождающихся, умирающих и делающих что-либо [сущств]; но могут существовать различные миры с весьма значительными изменениями, так что, по каким-либо [одним] известным причинам, состояние одного мира бывает лучше[чем другого], по другим [причинам] – хуже, по [еще каким-нибудь] другим [причинам бывает] некое среднее состояние. Каково же число или способ (*modus*) [существования этих миров], мне, признаюсь, неизвестно. Если бы кто мог [мне это] показать, я бы охотно поучился» (2. 3. 4. 168–176)<sup>19</sup>. В следующем параграфе (РА 2. 3. 5) Ориген развивает свою мысль следующим образом: «Однако об этом мире, который и сам называется веком, говорится, что он является концом многих веков. [Так.] святой апостол учит, что Христос не страдал ни в предшествующем веке, ни в том, который был до него, и я не знаю, смогу ли перечислить, сколько было предшествующих веков, в которых он не страдал. [Теперь] я скажу, на основании каких же высказываний Павла я пришел к возможности такого заключения. Ведь он говорит: “Теперь же единожды во [время] окончания веков (*in consummatione saeculorum*) он явился для уничтожения греха жертвой своей” (Евр. 9. 26). Итак, единожды, говорит [апостол], стал он жертвою и явился во [время] окончания веков (*in consummatione*

<sup>16</sup> Crouzel H. L'apocatastase chez Origène // *Origeniana quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses. Innsbruck – Wien, 1987. P. 285.*

<sup>17</sup> *Idem. Origène et Plotin. P. 504.*

<sup>18</sup> Как и большая часть трактата РА, это место сохранилось только в латинском переводе Руфина Аквилейского.

<sup>19</sup> За исключением специально оговоренных случаев переводы оригинальных текстов, цитируемых в этой работе, принадлежат мне. – А.С.

saeculorum) для уничтожения греха. А то, что и после этого века, который, как [здесь] говорится, существовал для окончания других веков (ad consummationem aliorum saeculorum), будут другие грядущие века, – это мы ясно узнаем от того же Павла, который говорит: “Дабы явить в грядущих веках преизобильное богатство благодати своей в благодати к нам” (Еф. 2. 7). Не сказал “в грядущем веке”, ни “в двух веках”, но – “в грядущих веках”, откуда, полагаю, [следует], что свидетельством этого высказывания предполагаются многочисленные века. Если же есть нечто большее, чем века, так что века [пусть] мыслятся [только] по отношению к творениям, [то] по отношению к прочим [сущим], которые превосходят и превышают видимые творения, – что будет, вероятно, при восстановлении всего (in restitutione omnium), когда все совокупно (universa) придет к совершенному концу, – следует мыслить, что это, наверное, есть нечто большее, чем век, в котором будет окончание всего (omnium consummatio). Побуждает меня к этому [пониманию] авторитет Священного Писания, которое говорит: “На век и еще”» (Исх. 15. 18)<sup>20</sup>. Ведь то, что оно говорит “еще”, несомненно подразумевает нечто большее, чем век. И, поразмыслить, не то ли, о чем говорит Спаситель, так как [изречения] “хочу, чтобы там, где Я, и они были со Мною” (Ин. 17. 24) и “как Я и Ты – одно, так и они да будут в Нас едино” (ср. Ин. 17. 21), как кажется, намекают на нечто большее, чем век или века, может быть даже большее, чем века веков, то есть, видимо, на то [состояние], когда уже не в веке будет все, но все и во всем [будет] Бог».

Первый абзац этого параграфа (177–195) представляет собой последовательную конкретизацию гипотезы множественности миров в протологическом и эсхатологическом аспекте с привлечением тех мест Священного Писания, которые, по мнению автора, могут подтвердить эту гипотезу. Что касается протологического аспекта, то тут множественность миров, с точки зрения Оригена, предполагается множественным числом saeculorum / τῶν αἰώνων из Евр. 9. 26. В эсхатологическом аспекте аналогичный вывод делается из выражения in saeculis supervenientibus / ἐν τοῖς αἰῶσιν τοῖς ἐπερχομένοις в Еф. 2. 7. Очевидной параллелью к этому месту в РА служит РЕ 27. 15. 1–15, где множественность миров обсуждается в связи с этими же двумя новозаветными стихами: «Мне часто приходилось недоумевать, когда я слышал два апостольских изречения, каким образом [возможно] окончание веков (συντέλεια αἰώνων), во [время] которого Иисус единожды явился для уничтожения грехов, если после этого [века еще] должны быть грядущие века (αἰῶνες μετὰ τοῦτον ἐπερχόμενοι). Изречения же эти таковы. В Послании к Евреям [говорится]: “Он же однажды, к концу веков, явился для уничтожения греха жертвою Своею”, – а в Послании к Ефессянам: “Дабы явить в грядущих веках преизобильное богатство благодати Своей в благодати к нам”. Поразмыслив о столь великих [предметах], я полагаю, что подобно тому как окончанием года является последний месяц, после которого наступает начало другого месяца, так, возможно, и окончанием многочисленных веков, составляющих как бы год веков, является нынешний век (πλείονων αἰώνων οἰοῦναι ἐνιαυτὸν αἰώνων συμπληρούντων, συντέλειά ἐστιν ὁ ἐνεστὼς αἰὼν), после него же наступят некие грядущие века, начало которых есть грядущий [век после этого] (μέλλοντες πνεὺς αἰῶνες... ὃν ἀρχή ἐστιν ὁ μέλλων), и вот в этих грядущих [веках] (ἐν ἐκεῖνοις τοῖς μέλλουσιν) Бог явит богатство благодати Своей в благодати». Та же самая идея выражена в СМ 15. 31: «Я думаю, что, подобно тому как на исходе завершения года, говорят, должно происходить нечто [особое], так и при окончании многочисленных веков (ἐπὶ πλείονων αἰώνων συντελείᾳ), образующих то ли некий год, то ли что-то еще [подобное], наш Иисус явился для уничтожения греха, чтобы вслед за окончанием веков (μετὰ τῆν... συντέλειαν τῶν αἰώνων), [являющихся] как бы днями одного года, вновь последовало новое начало и Бог явил в грядущих веках (ἐν τοῖς αἰῶσι τοῖς ἐπερχομένοις) преизобильное богатство благодати Своей тем, кому подобает [его] явить и кого знает [только] Он Сам».

<sup>20</sup> Ср. толкование на Исх. 15. 18 в Н. Ех. (lat.) 6. 13.

На мой взгляд, все эти тексты совершенно невозможно истолковать в духе альтернативного понимания множественности миров, предложенного Крузелем (мир идей творения в Логосе, мир предсуществования, нынешний материальный космос и будущий мир блаженства). Конечно, Ориген часто говорит о том, что в Логосе существуют идеи творения, равно как и о предсуществовании душ. Но одно дело, когда эти понятия оригеновской доктрины по отдельности упоминаются в различных местах его сочинений, где к ним обычно и не применяется сам термин κόσμος<sup>21</sup>, ни тем более – αἰών. И совсем другое – утверждать, что именно в тех текстах, где речь заходит об αἰώνες или saecula во множественном числе, Ориген имеет в виду именно архетипы творения, гипотезу предсуществования, материальный космос и «грядущий эон» в близком к новозаветному смысле, т.е. использует один-единственный термин для обозначения сразу четырех принципиально различных понятий, никак этого специально не оговаривая. Нигде в сочинениях Оригена нельзя найти ни одного контекста употребления множественного числа αἰώνες, который делал бы такое предположение вероятным. Кроме того, в тексте РА нельзя найти никаких свидетельств и того, что число упоминаемых тут «миров» или «веков» может быть ограничено четырьмя мирами<sup>22</sup>.

#### РА 2.3.5.196–210: МНОЖЕСТВЕННОСТЬ МИРОВ И АПОКАТАСТАСИС

Обратимся теперь ко второму абзацу рассматриваемого параграфа РА (2. 3. 5. 196–210). Он особенно важен тем, что гипотеза множественности миров увязывается в нем с гипотезой апокатастасиса. Первая фраза этого абзаца представляет собой, быть может, одно из самых туманных мест в тексте РА: Si vero est aliquid saeculis maius, ita ut in creaturis quidem saecula intellegantur, in aliis vero, quae excedunt et supergrediuntur visibiles creaturas, quod erit forte in restitutione omnium, cum ad perfectum finem universa pervenient, id fortasse plus aliquid esse quam saeculum intellegendum est, in quo erit omnium consummatio (196–201). Предложенный выше (с. 10–11) перевод отличается от стандартной интерпретации этого места. Приведу его еще раз: «Если же есть нечто большее, чем века, так что века [пусть] мыслятся [только] по отношению к творениям, [то] по отношению к прочим [сущим], которые превосходят и превышают видимые творения, – что будет, вероятно, при восстановлении всего, когда все совокупно (universa) придет к совершенному концу, – следует мыслить, что это, наверное, есть нечто большее, чем *век*, в котором будет окончание всего». Возможное разночтение касается последнего придаточного предложения в этой запутанной синтаксической конструкции. В старом русском переводе Казанской духовной академии это место переводится так: «Если же существует нечто большее, чем века, то таким образом века должно мыслить только в приложении к тварям, а в приложении к тому, что превосходит и превышает видимые твари, что будет, конечно, при восстановлении всего, когда вселенная достигнет совершенного конца, может быть, должно мыслить *нечто большее*, нежели век, в чем и будет (заключаться) совершенное всего»<sup>23</sup>. Разница в том, что здесь оборот in quo, вводящий последнее придаточное, понят как относящийся к plus aliquid... quam saeculum («нечто большее, чем век») и раскрывающий его смысл: «нечто большее... в чем и будет заключаться со-

<sup>21</sup> Исключение представляет изредка используемый Оригеном термин κόσμος νοητός, который Крузель интерпретирует как обозначение идей творения в Логосе (Crouzel. Origène et Plotine. P. 462). Другие авторы, например, Де Фэй (De Faye E. Origène: sa vie, son oeuvre, sa pensée. V. 3. P., 1928. P. 67–69, особенно прим. 3 на с. 69, а также с. 243) и Кеттлер (Kettler F. Der ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes. B., 1966. S. 51. Anm. 190), считали, что под κόσμος νοητός имеется в виду мир как совокупность разумных духовных существ.

<sup>22</sup> В РА 2. 3. 4–5 Ориген дважды говорит, что число «веков» ему неизвестно. Ср. 2. 3. 4. 174–175: Qui autem vel numerus vel modus hic sit, ego me nescire fateor («Каково же число или способ [существования этих миров], мне, признаюсь, неизвестно»); 2. 3. 5. 181–182: nescio si enumerare sufficiam, quanta fuerint anteriora saecula («и я не знаю, смогу ли перечислить, сколько было предшествующих веков»).

<sup>23</sup> Ориген. О началах. Самара, 1993. С. 105–106.

вершение всего»<sup>24</sup>. В предложенном мною выше переводе *in quo*, напротив, отнесено к *saeculum*. В принципе, я не нахожу в тексте никаких формальных оснований, которые делали бы такой вариант невозможным с чисто грамматической точки зрения. Уже сам порядок слов делает более вероятным, что *in quo* определяет ближайшее из тех слов, к которым оно вообще может быть отнесено, т.е. как раз *saeculum*.

Остается смысловой критерий, т.е. надо оценить, что именно вносит придаточное *in quo erit omnium consummatio* в общий смысл фразы. Употребляемый в нем термин *consummatio* уже встречался в тексте этого параграфа в несколько ином сочетании – *in consummatione saeculorum* (184–185, 187, 189). Тогда под этим понимался нынешний «век» или мир, завершающий последовательность предшествующих ему «веков». После него, по мнению Оригена, должны будут воспоследовать другие «века». Таким образом, *consummatio saeculorum* не есть абсолютный финал мирового процесса. Предположим, что *omnium consummatio* в интересующей нас фразе имеет то же значение, что и *consummatio saeculorum*. Весьма вероятно, что в пределах ограниченного отрывка текста термин *consummatio* не мог радикально изменить свое значение – таким образом, чтобы смена *saeculorum* на *omnium* вела к введению в текст некоего принципиально нового понятия и это никак специально не оговаривалось бы. Тогда *omnium consummatio*, происходящее в этом «веке», не может быть равнозначно *restitutio omnium, cum ad perfectum finem universa pervenient*, поскольку о последнем как раз и утверждается, что оно целиком выходит за пределы веков (*aliquid saeculis maius; plus aliquid esse quam saeculum*), а *omnium consummatio* (= *consummatio saeculorum*) и само есть «век», и встраивается в цепочку предшествующих ему и следующих за ним «веков», как стало ясно из первого абзаца этого параграфа. В этом случае смысл данной фразы заключается в том, что *restitutio omnium* есть нечто большее, чем *omnium consummatio*, а именно: *restitutio omnium* вообще выходит за пределы последовательности веков, а *omnium consummatio* есть только промежуточный финал, замыкающий один из отрезков этой последовательности. Такой смысл и был отражен в предложенном мной варианте перевода, при котором придаточное, вводимое *in quo*, отнесено к *saeculum*, а не к *plus aliquid, quam saeculum*. Традиционный же перевод, напротив, предполагает фактическую равнозначность *restitutio omnium* и *omnium consummatio*. В принципе, оба варианта перевода позволяют принципиально дифференцировать апокатастасис (*restitutio omnium*) и нынешний мир как конец последовательности предшествующих эонов (*consummatio saeculorum* из первого абзаца). Но предложенный мной вариант перевода распространяет такую дифференциацию еще и на *omnium consummatio* и тем самым делает ее более последовательной. В любом случае данное место свидетельствует в пользу того, что апокатастасис происходит не в конце данного мира, а в конце последовательности грядущих эонов или веков.

#### МНОЖЕСТВЕННОЕ ЧИСЛО SAECULA В РА И ГИПОТЕЗА АПОКАТАСТАСИСА

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

1. 1. 6. 2. 90–95: «Из них»<sup>25</sup>, насколько я могу судить, состоит этот род людей, который в будущем веке или в грядущих веках (*in futuro saeculo vel in supervenientibus saecu-*

<sup>24</sup> Таков же в данном отношении и перевод Симонетти в *Traité des principes*: S'il y a quelque chose de plus grand que les siècles, de sorte qu'on puisse comprendre les siècles des créations, en ce qui concerne d'autres êtres qui dépassent et transcendent les créatures visibles il faut entendre ce qui se passera peut-être dans la restauration de toutes choses, lorsque l'univers parviendra à sa fin parfaite, comme probablement *une réalité* supérieure au siècle, *dans laquelle* se produira la consommation de tout (Т. 1. Р. 263). Здесь *in quo* переведено как *dans laquelle*, то есть отнесено к *une réalité* (*aliquid*) в главном предложении.

<sup>25</sup> Имеются в виду «те, кто хоть и отпали от состояния первоначального блаженства, все же отпали от него так, что могут быть исцелены» (*Hi vero qui de statu primae beatitudinis moti quidem sunt, non tamen inremediabiliter moti*) см. РА 1. 6. 2. 84–86.

lis), когда, согласно Исайе, будет новое небо и новая земля, восстановится в то единство (*restituatur in illam unitatem*), что обещает Господь Иисус, говоря Богу-Отцу о своих учениках» и т.д. (следует Ин. 17. 22 сл.) В приведенной цитате речь идет о возможном спасении человеческого рода. Ориген указывает, что его восстановление в состояние изначального совершенства будет иметь место в будущем веке или в грядущих веках. Формулировка *in superuenientibus saeculis* подразумевает «грядущие века» из Еф. 2. 7, т.е. того места, на которое Ориген ссылается как на основной аргумент в пользу множества будущих миров в РА 2. 3. 5, РЕ 27. 15, СМ 15. 31. В свете последних мест альтернативу «в будущем веке или в грядущих веках» вряд ли можно воспринимать как сомнение в самом существовании многочисленных веков в будущем. Она лишь подчеркивает постепенность восстановления, которое скорее всего займет не только один будущий век, но и целый ряд следующих за ним мировых периодов. Таким образом, этот контекст увязывает гипотезу множественности миров с гипотезой апокатастасиса, свидетельствуя в пользу того, что для всеобщего восстановления необходима некоторая последовательность эонов, а, значит, оно не происходит в конце каждого из них.

2. 1. 6. 3. 122–139: «Но вот смогут ли некоторые из этих чинов, действующих под началом дьявола и повинующихся его злобе, когда-либо в будущих веках (*in futuris saeculis*) обратиться к благу, поскольку им присуща способность свободного выбора, или же постоянная и застарелая злоба вследствие привычки превращается как бы в некую природу? Ты и сам, читатель, рассмотри, вполне ли эта часть [разумных существ] ни в видимых временных веках, ни в невидимых и вечных (*neque in his quae videntur temporalibus saeculis neque in his quae non videntur et aeterna sunt*) не отделится всецело также и от этого окончательного единства и согласия (*ab illa etiam finali unitate ac convenientia*). При всем том как в видимых временных веках, так и в невидимых вечных (*tam in his quae videntur et temporalibus saeculis quam in illis quae non videntur et aeterna sunt*), все [существа] все же распределяются в соответствии с порядком и [должным] основанием, а также мерой и достоинствами [своих] заслуг, так что одни раньше, другие позже, некоторые же в самые последние времена и посредством более значительных и тяжелых, а также продолжительных наказаний, претерпеваемых, так сказать, на протяжении многих веков (*multis, ut ita dicam, saeculis*), [будут] исправлены [этими] более суровыми исправительными мерами и восстановлены (*reparati et restituti*) сперва при помощи ангельских наставлений, потом также и силами высших чинов...». Здесь Ориген ставит вопрос о том, возможно ли восстановление для демонов. Никакого окончательного решения этого вопроса он не дает, но уже в самой его постановке в любом случае предполагается существование многочисленных будущих *saecula* как того отрезка космической истории, за который это восстановление вообще могло бы осуществиться. Особенно интересно дважды воспроизведенное в этом контексте различие «видимых и временных веков» (*his quae videntur temporalibus saeculis*) и «невидимых и вечных» (*his quae non videntur et aeterna sunt*). Кеттлер истолковывает это различие в духе традиционной для «систематического»<sup>26</sup> оригеноведения идеи о существовании бестелесных промежутков между всеобщим восстановлением в конце каждого эона и всеобщим падением в начале следующего<sup>27</sup>. Однако сам текст ничего не говорит ни о том, что «видимые и временные века» периодически перемежаются «невидимыми и вечными», ни о том, что последние представляют собой периоды, на протяжении которых телесной природы вообще не существует. Сама по себе формулировка *quae non videntur et aeterna sunt*, являющаяся аллюзией на 2 Кор. 4. 18 (*τὰ δὲ μὴ βλεπόμενα*

<sup>26</sup> О «систематической» и «гипотетической» тенденциях в оригеноведении см. книгу: Berner U. *Origenes*. Darmstadt, 1981.

<sup>27</sup> Kettler F. Neue Beobachtungen zur Apokatastasislehre des Origenes // *Origeniana secunda: Seconde colloque international des études origéniennes*. Quaderni di «Vetera Christianorum». 15. 1980. P. 341: «Selbst nach dieser Stelle des Rufin-Textes von Peri Archon setzt Origenes also einen Wechsel zwischen Perioden völlig körperloser Existenz und Perioden körperlicher Existenz der „vernunftbegabten Wesen“ voraus». По поводу бестелесности, достигаемой при апокатастасисе, ср.: Karpp. *Probleme altchristlicher Anthropologie*. S. 196; *De Faye*. *Origène*... V. 3. P. 77; Koch. *Paideusis und Pronoia*. S. 47.

ἀόβυια), совсем не предполагает, что это «невидимое и вечное» тождественно бестелесному. Это становится ясно из анализа следующего контекста:

3. 1. 6. 4. 150–158: «Поскольку Павел говорит, что есть нечто видимое и временное (*visibilia... et temporalia*) и, кроме этого, нечто невидимое и вечное (*invisibilia et aeterna*), мы спрашиваем, в каком смысле видимое (*haec quae videntur*) является временным: в том ли, что оно совершенно не будет существовать после этого [века?] (*post hoc*) во всех тех будущих периодах и веках (*in omnibus illis futuris spatiis ac saeculis*), на протяжении которых это рассеяние и разделение единого начала будет вновь приведено к одному и тому же концу и подобию (*quibus dispersio illa unius principii atque divisio ad unum et eundem finem ac similitudinem reparatur*), или же в том, что, хоть образ того, что видимо, переходит, его субстанция все же не уничтожается совершенно». Из дальнейшего рассуждения явствует, что Ориген склоняется ко второй из предложенных здесь альтернатив. Переход от этого века к грядущим векам мыслится им (на основе 1 Кор. 7. 31, Пс. 101. 27 и Ис. 65. 17) не как «уничтожение или гибель материальной субстанции» (165–166: *exterminatio vel perditio materialis substantiae*), но как «некое изменение [*ee*] качества и преобразование образа» (166–167: *inmutatio quaedam... qualitatis atque habitus transformatio*). Таким образом, определение *quae non videntur et aeterna sunt*, стоящее при *saecula* в предыдущем контексте, вполне может означать лишь то, что в будущих веках или мирах телесная природа будет находиться в ином состоянии, чем в этом мире<sup>28</sup>.

Еще одним аргументом против интерпретации Кеттлера может считаться то, что *saecula, quae non videntur et aeterna sunt*, совершенно отчетливо представлены в РА 1. 6. 3. 122–139 как отрезки космической истории, на протяжении которых, как и в «видимых временных веках», сохраняется *различное* распределение духовных существ по рангам духовной иерархии. Речь, тем самым, не идет о периодических всеобщих возвращениях к состоянию первоначального единства и равенства, за которыми затем следовали бы новые падения. Таким образом, это место никоим образом нельзя воспринимать как аргумент в пользу периодичности апокатастасиса. Напротив, как и следующий контекст (РА 1. 6. 4. 150–158), оно свидетельствует в пользу того, что восстановление изначального единства может произойти лишь в конце последовательности веков.

4. 3. 1. 23. 1023–1027: «И поэтому мы полагаем, что, поскольку душа, как мы уже неоднократно говорили, бессмертна и вечна, возможно, чтобы за многочисленные и бесконечные периоды (*in multis et sine fine spatiis*), на протяжении неизмеримых и разнообразных веков (*per immensa et diversa saecula*) она либо спускалась от высшего блага к самому худшему злу (*a summo bono ad infima mala*), либо от крайнего зла возвращалась к высшему благу (*ab ultimis malis ad summa bona*)». Здесь речь идет о возможности перехода «души» из одного ранга духовной иерархии в другой, «века» же представляют собой те отрезки космической истории, в течение которых этот переход может осуществляться. Правда, в данном случае смена веков не соотносится с гипотезой апокатастасиса эксплицитно. Может даже показаться, что формулировки *in multis et sine fine spatiis* и *per immensa et diversa saecula* подразумевают бесконечность космической истории. Однако эпитеты, указывающие на бесконечность и неограниченность веков, могут подразумевать просто неопределенную и при этом, разумеется, очень значительную протяженность будущего, но вовсе не исключают того, что после «бесконечных и неизмеримых веков» наступит апокатастасис, согласно РА 2. 3. 5 выходящий за пределы веков. Следующий контекст демонстрирует это самым ясным образом:

<sup>28</sup> Этот вывод находит дополнительное подтверждение в РА 2. 3. 6. 304–323, где Ориген различает «невидимое» из 2 Кор. 4. 18 (*ea quae non videntur*) и невидимое как таковое (*invisibilia*). Первое является «невидимым» только в том смысле, что пока еще остается недоступным зрению, но со временем все же будет увидено. Второе является невидимым по природе. Оно то и тождественно «тому, что греки называли ἀσώματα, т.е. бестелесным» (2, 3, 6, 320: *quae Graeci ἀσώματα, id est incorporea, appellarunt*). Ср. также РА 3. 6. 4; 4. 3. 15 (27); Fr. J 13.

5. 3. 6. 6. 164–173: «Надо думать, что к этому состоянию<sup>29</sup> и будет приведена вся наша телесная субстанция тогда, когда все восстановится, чтобы быть единым, и когда Бог будет все во всем (*cum omnia restituentur, ut unum sint, et cum deus fuerit omnia in omnibus*). Но это, надо полагать, произойдет не внезапно, а мало-помалу и частями (*non ad subitum... sed paulatim et per partes*), на протяжении бесконечных и неизмеримых веков (*in finitis et immensis labentibus saeculis*), в течение которых улучшение и исправление будет осуществляться постепенно и по отдельности, так как одни будут бежать впереди и быстрее устремляться к высшей [цели] (*ad summa*), другие – следовать за ними, отстав лишь немного, и, наконец, третьи – [будут следовать] далеко позади». Здесь века, как и в предыдущем контексте, определены как «бесконечные и неизмеримые», но, в отличие от предыдущего контекста, они упоминаются тут в совершенно определенном соотношении с гипотезой апокатастасиса, а именно – как отрезки космической истории, на протяжении которых этот апокатастасис постепенно подготавливается.

ПЕРЕХОД ОТ ОДНОГО «ВЕКА» К ДРУГОМУ: НОВОЕ ВСЕОБЩЕЕ ПАДЕНИЕ  
ИЛИ ИНДИВИДУАЛЬНОЕ ПЕРЕРАСПРЕДЕЛЕНИЕ РАЗУМНЫХ ТВАРЕЙ  
ПО РАНГАМ ДУХОВНОЙ ИЕРАРХИИ?

Все приведенные контексты более или менее отчетливо связывают гипотезу множественности миров с идеей божественной педагогики и постепенным переходом разумных существ из одного ранга духовной иерархии в другой, и лишь в контексте 4 (РА 3. 1. 23. 1023–1027) эта гипотеза не поставлена в связь с гипотезой апокатастасиса. Однако тот факт, что в этом последнем случае Ориген предусматривает возможность не только постепенного совершенствования, но и регресса, вовсе не обязательно означает, что под переходом от добра ко злу (*a summo bono ad infima mala*) здесь имеется в виду новое падение после апокатастасиса, как, похоже, думает Крузель в своем комментарии на это место<sup>30</sup>. На мой взгляд, упоминаемые в этом месте РА «века», в течение которых и происходят различные колебания «души» между добром и злом, следует относить к периоду космической истории до апокатастасиса, а сам апокатастасис помещать лишь в конец цепочки «веков», о чем свидетельствуют 1–3 и 5 из приведенных контекстов. Таким образом, здесь вообще не идет речь о периодической смене коллективных обращений к Богу и коллективных же отпадений от него. Здесь имеется в виду скорее то, что один исследователь весьма удачно назвал «трансэпохальным самоопределением» (*trans-epochal self-determination*), в ходе которого «разумные души в каждую эпоху их жизни распределяются согласно тому, как они использовали свою свободу в предыдущую эпоху»<sup>31</sup>. Такое самоопределение носит *индивидуальный* характер, так что при смене эонов возможны одновременные перемещения как с низших рангов духовной иерархии на высшие, так и наоборот. Это станет более очевидно, если учесть, что в той же главе РА, где содержится контекст 4, ему предшествует следующее рассуждение, сохранившееся в греческом оригинале: «Возможно, чтобы тот, кто ныне (*vñv*) благодаря каким-либо предшествующим достойным делам (*ἐκ προτέρων τινῶν καλοῦσώματων*) стал “почетным сосудом” (ср. Рим. 9. 21), но не делает того, что соответствует и подобает “почетному сосуду”, в другом веке (*εἰς ἕτερον αἰῶνα*) стал “низким сосудом” (ср. Рим. 9. 21); как, с другой стороны, возможно, чтобы ставший здесь (*ἐνθάδε*) “низким сосудом” вследствие [причин], предшествующих этой жизни (*διὰ πρεσβύτερα τοῦτου τοῦ βίου <αἰτία>*), исправившись, стал бы в “новом творении” (*ἐν τῇ ἑκατῇ κτίσει*); ср. 2 Кор. 5. 17; Гал. 6. 15) “сосудом в чести, освященным и благопотребным

<sup>29</sup> То есть к состоянию одухотворенной телесности.

<sup>30</sup> См. *Traité des principes*. Т. 4. Р. 53. Not. 130с.

<sup>31</sup> *Jackson B.D. Sources of Origen's Doctrine of Freedom // Doctrines of Human Nature, Sin and Salvation in the Early Church / Ed. E. Ferguson etc. N. Y. – L., 1993. P. 3: «Rational souls are distributed in each epoch of their life... according to their exercise of freedom in the previous epoch».*

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

О том, что переход из одного ранга духовной иерархии в другой при смене эонов происходит без посредства всеобщих восстановлений и падений, с моей точки зрения, свидетельствует и РА 2. 1. 3. 82–91: «Поскольку ход предыдущего рассуждения показал, что разнообразные движения [воли] и различные решения разумных тварей стали для этого мира причиной разнообразия (causam dedisse... diversitatis mundo huic), надо посмотреть, не подобает ли этому миру также и конец, подобный началу (ne forte similis initio exitus quoque huic mundo conveniat). Ибо не вызывает сомнения, что его конец будет иметь место при все еще [сохраняющемся] значительном разнообразии и различии (finis ipsius in multa adhuc diversitate ac varietate reperiendus sit), и это-то различие, застигнутое в конце этого мира (varietas in huius mundi fine depraehensa), вновь предоставит причины и поводы для различий другого мира, который будет после этого (diversitatum alterius mundi post hunc futuri), благодаря чему конец этого мира и будет началом другого (huius mundi finis initium sit futuri)». Соответствие конца началу, о котором неоднократно говорится в РА, обычно соотносится с гипотезой апокатастасиса и подразумевает возвращение к unitas или изначальному единству (РА 1. 6. 2. 42–51. 74; 2. 1. 1. 20; 3. 6. 3. 78; 3. 6. 8. 245). Но этот контекст, как справедливо заметила М. Арль<sup>32</sup>, представляет собой исключение. Здесь Ориген задается вопросом, применима ли схема initium = finis также и к началу и концу данного мира, причем подобие начала и конца в данном случае заключается в том, что им одинаково присуще разнообразие (diversitas). Отсюда можно заключить, что конец этого мира, с точки зрения Оригена, не предполагает возможности хотя бы предварительного возвращения к первоначальному единству (unitas), т.е. промежуточного апокатастасиса, за которым последовало бы новое падение.

Представление о том, что будущий мир может начаться лишь в результате нового всеобщего падения разумных творений, возникло, разумеется, не на пустом месте. В РА 2. 2. 1–2 и 2. 3. 2–3 Ориген в гипотетическом ключе обсуждает теорию существования материи per intervalla, которая действительно предполагает возникновение нового материального космоса в результате очередного падения разумных духовных существ<sup>33</sup>. Такую же версию гипотезы множественности миров подробно излагают антиоригенистские источники по тексту РА. Прежде всего сюда относится фрагмент, приводимый Иеронимом Стридонским в письме к Авиту (Ер. 124. 10): «Вновь

<sup>32</sup> Harl M. Structure et cohérence de Peri Archon // Origeniana prima: Premier colloque international des études origéniennes. Bari, 1975. P. 28. Not. 50. Тем не менее, существенное отличие данного контекста от других мест, где формулируется принцип соответствия начала и конца, порой все еще игнорируется (например, Lies L. Origenes' "Peri Archon": eine undogmatische Dogmatik. Darmstadt, 1992. S. 83).

<sup>33</sup> Наиболее показателен следующий отрывок, где Ориген, излагая гипотезу, согласно которой совершенное эсхатологическое состояние разумных тварей будет совершенно бестелесным, замечает, что такая теория влечет за собой возможность нового падения разумных существ и образования нового мира: «Ведь, если телесная природа будет [целиком] устранена, покажется необходимым, что она должна быть снова восстановлена и сотворена во второй раз; ведь кажется возможным, что разумные существа, у которых никогда не отнимается способность к свободному произволению, могут снова поддаться неким волнениям, при божественном поущении на это, дабы они, всегда сохраняя [одно и то же] неизменное состояние, случайно не впали в неведение, что [только] по милости Божьей, а не из-за своей добродетели пребывали в [состоянии] окончательного блаженства; за этими же волнениями несомненно вновь последует различие и многообразие тел, из которого всегда устраивается мир, [ведь] мир никогда не сможет существовать, если не состоит из различия и многообразия; а оно никоим образом не может возникнуть вне телесной материи» (2. 3. 3. 130–142).

рассуждая о различиях миров (*de mundorum varietatibus*) и заявляя, что в будущем либо ангелы могут стать демонами, либо демоны – ангелами или людьми, и наоборот – люди демонами, и все [виды духовных существ] всеми [другими], он (т.е. Ориген. – А.С.) подтверждает свое мнение таким заключением: “Нет сомнения (*Nec dubium est*), что после некоторых промежутков времени (*post quaedam intervalla temporum*) снова начинает существовать материя, возникают тела и образуется разнообразие мира по причине различных волеизъявлений разумных тварей, которые, после [предварительно достигнутого] совершенного блаженства, [продолжавшегося] вплоть до конца всех вещей (*usque ad finem omnium rerum*), понемногу опускаются в низшее [состояние], усваивают такую злобу, что превращаются в [нечто] противоположное, ибо не желают сохранить изначальное состояние (*principium*) и обладать непреходящим блаженством. Следует знать и то, что многие разумные твари сохраняют изначальное состояние (*principium*) вплоть до второго, третьего, а то и четвертого мира (*usque ad secundum et tertium et quartum mundum*) и не дают в себе места изменению, другие же настолько мало утратят от своего прежнего состояния, что покажутся почти ничего не потерявшими, а некоторые вследствие великого падения будут низвергнуты в глубочайшую бездну...». Первая фраза приведенного текста, представляет собой не цитату из РА, а формулировку самого Иеронима. Она вводит уже известную нам тему перехода разумных существ с одного ранга духовной иерархии на другой. Далее в приводимой Иеронимом цитате заходит речь о периодическом возникновении и исчезновении материи в зависимости от волеизъявлений все тех же разумных существ. В результате может создаться впечатление, что и их перераспределение по рангам духовной иерархии, согласно этой цитате, возможно лишь благодаря всеобщему восстановлению, при котором материя уничтожается, и следующему за ним всеобщему падению, в результате которого материя возникает снова. Это, однако, далеко не так. Безусловно, здесь говорится о новом падении после достигнутого конца всех вещей (*finis omnium rerum*), т.е. апокатастасиса. Однако, этот же текст совершенно недвусмысленно свидетельствует, что после нового падения «многие разумные твари сохраняют изначальное состояние вплоть до второго, третьего, а то и четвертого мира». Это может означать только одно: после нового падения начинается целая цепочка отдельных миров, механизм смены которых сам по себе не предполагает промежуточных восстановлений и падений, имеющих тотальный характер.

Иеронимовская цитата представляет теорию нового падения и периодического возникновения материи как совершенно категоричное убеждение Оригена (*Nec dubium est*). Однако категоричность заявлений Оригена в данном случае может объясняться просто утратой того контекста, в котором они были сделаны<sup>34</sup>. Выражению *Nec dubium est* в исходном тексте могло предшествовать условное предложение типа «Если кто-нибудь докажет, что разумные твари могут существовать без тел» или какая-либо аналогичная конструкция, встраивающая тезис о периодическом существовании материи в контекст гипотетического обсуждения. В пользу такого предположения свидетельствует другая цитата, приводимая тем же Иеронимом и касающаяся той же самой темы (Ер. 124. 14): «Если же кто-нибудь сможет доказать (*Si quis autem potuerit ostendere*), что бестелесная и разумная природа, очистившись от тела, может жить сама по себе и что она находится в худшем состоянии, когда облачена в тела, в лучшем же – когда их сбрасывает, [тогда] ни для кого не будет сомнения (*nulli dubium est*), что тела не существуют изначально (*non principaliter subsistere*), но по причине различных движений разумных тварей через промежутки (*per intervalla*) то возникают, чтобы [в них] облачились, те кто в них нуждается, то вновь разрешаются в ни-

<sup>34</sup> Эту цитату обычно соотносят с РА 3. 6. 3. Вероятно, Руфин опустил текст, соответствующий цитате Иеронима (ср. *Traité des principes*. Т. 4. Р. 133. Not. 19), поскольку, по его собственному признанию в предисловии к III и IV книгам РА, он делал купюры там, где находил повторное обсуждение уже прежде рассматривавшихся тем.

что, когда [падшие твари] от этой испорченности и падения обращаются к лучшему, и эти чередования всегда следуют друг за другом (*et haec semper successione variari*)». В данном фрагменте теория периодического существования материи также сопровождается выражением, формально указывающим на ее несомненность (*nulli dubium est*), однако, из контекста становится очевидно, что речь идет о чисто *логической* несомненности вывода, который необходимо сделать при допущении определенной посылки, сама же эта посылка имеет *гипотетический* характер (*Si quis autem potuerit ostendere*)<sup>35</sup>. Представим себе, как выглядел бы данный текст, если бы Иероним опустил его первую часть, содержащую условное предложение (как он, быть может, и поступил в случае с цитатой, приводимой в Ер. 124. 10). Тогда ничто не мешало бы усмотреть здесь прямое доказательство однозначной приверженности Оригена гипотезе периодического существования материи. Кстати говоря, именно в таком варианте это место и цитируется у Юстиниана (*Just. ACO III. P. 212. 15–19*): «Необходимо [признать] (*Ἀνάγκη*), что природа тел не является изначальной (*προϋουμένην*), но возникает через промежутки (*ἐκ διαλειμμάτων*) из-за падений, происходящих с разумными [существами], нуждающимися [по этой причине] в телах, и [затем], когда происходит совершенное исправление (*τῆς ἐπανορθώσεως τελείως γινομένης*), эти [тела] вновь разрешаются в небытие, так что это происходит всегда (*τοῦτο ἀεὶ γίνεσθαι*)»<sup>36</sup>. Все это лишний раз показывает, насколько тенденциозным было отношение антиоригенистов к тексту РА.

Общий вывод, который позволяло сделать приведенные Иеронимом и Юстинианом фрагменты РА, заключается в том, что в греческом оригинале трактата гипотеза нового падения после апокатастасиса, влекущего за собой периодическое возникновение материи и бесконечный циклизм (*ср. haec semper successione variari* у Иеронима и *τοῦτο ἀεὶ γίνεσθαι* у Юстиниана), была изложена гораздо подробнее, чем в руфиновском переводе, где она, впрочем, также встречается в РА 2. 2. 1–2 и 2. 3. 2–3. Видимо, Ориген рассматривал ее еще и в РА 3. 6. 3 (с этим местом соотносят Hier. Ер. 124. 10) и РА 4. 4. 9 (36) (сюда обычно встраивают Hier. Ер. 124. 14 и Just. ACO III. P. 212. 15–19)<sup>37</sup>. При этом гипотеза не имела того категоричного характера, который ей приписывается некоторыми фрагментами у Иеронима и Юстиниана. Кроме

<sup>35</sup> Похожую конструкцию можно найти в руфиновском переводе: «сперва, как кажется, нужно спросить, возможно ли, чтобы разумные существа (*rationabiles naturae*) остались совершенно бестелесными... Если бы кто-нибудь смог указать основание (*Si ergo posset quis ostendere rationem*), по которому было бы возможно, чтобы они были полностью лишены тел, отсюда, по всей видимости, последует (*consequens videbatur*), что телесная природа, творимая из ничего через временные промежутки (*per intervalla temporum*), как возникла, хотя и не существовала прежде, так и перестанет быть, когда прекратится использование ее функций (*cum usus eius ministerii praeteriisset*)» (РА 2. 2. 1. 14–23).

<sup>36</sup> Еще в одном фрагменте, приводимом у Юстиниана и отнесенном у него ко второй книге РА, также обсуждается возможность нового падения и образования тел после апокатастасиса, однако, без упоминаний о возможной периодичности этого процесса: «Если [существа], подчинившиеся Христу, (*τὰ ὑποταγμένα*) в конце (*ἐπὶ τέλει*) подчинятся и Богу, все [они] сложат с себя тела. И я думаю, что тогда будет [иметь место] переход телесной природы в ничто (*εἰς τὸ μὴ ὄν*), но она возникнет во второй раз, если разумные существа вновь падут (*τῆς τῶν σοφῶν φύσεως, ὑλοστησομένης δεύτερον ἐὰν πάλιν λογικὰ ὑλοκαταβῆ*)» (*Just. ACO III. P. 211. 24–27*; ср. почти буквальную параллель у Иеронима – Ер. 124. 5).

<sup>37</sup> Согласно цитате из РА, приводимой в традиционном приписываемых Максиму Исповеднику, но, возможно, принадлежащих Иоанну Скифопольскому схолиях к трактату «О церковной иерархии» Псевдо-Дионисия Ареопагита, Ориген мог обсуждать гипотезу нового падения еще и в первой книге РА: «Да не подумает кто-нибудь из сотаинников Оригена, что настоящее высказывание согласуется с его зловерным мнением, утверждая, что вечно происходит падение, восстание и новое падение (*πίπτεισς καὶ ἀνάκλισις καὶ μετάπτωσις*) небесных умов, о чем Ориген в первой книге «О началах» говорит так: “Это рассуждение, я думаю, показывает, что всякое разумное существо может произойти от какого бы то ни было разумного существа”, – и немного ниже добавляет: “После же конца всего вновь происходит нисхождение и падение (*Μετὰ τὸ ἐπὶ πᾶσι τέλος πάλιν ἀπόρρευσις καὶ κατάπτωσις γίνεταί*)”» (пер. Г.М. Прохорова с некоторыми изменениями, внесенными мной, приводится по изд.: *Дионисий Ареопагит. О церковной иерархии. Послания*. СПб., 2001. С. 151).

того, допуская бесконечный циклизм и периодическое восстановление и падение *всех* разумных существ, эта гипотеза все же отнюдь не противоречит тому, что механизм смены *отдельных* эонов у Оригена следует представлять себе как индивидуальное перераспределение разумных тварей по рангам духовной иерархии, а не всеобщее восстановление в конце и всеобщее же падение в начале каждого эона. Ничто не мешает поместить новое падение, упоминаемое Иеронимом и Юстинианом, после апокатастасиса, который произойдет лишь в конце продолжительной цепочки из отдельных эонов. Таким образом, речь здесь идет скорее о том, что выше было предложено обозначить как «циклизм второй степени». Конец же нынешнего мира у того же Иеронима изображается отнюдь не как всеобщее восстановление, но как раз как новое распределение разумных тварей по *различным* рангам духовной иерархии. Это явствует из цитаты, приводимой им в Ер. 124. 4: «В конце и совершении мира (in fine et consummatione mundi), когда души и разумные твари будут выпущены Господом, словно из каких-то затворов и темниц, одни из них начнут свой путь (incedere) медленнее по причине лени, другие стремительно полетят [вперед] вследствие [своего] усердия. Поскольку все имеют свободную волю и самопроизвольно могут стяжать либо добродетели, либо пороки, одни будут в гораздо худшем положении, чем теперь, другие достигнут лучшего состояния, ибо различные движения и разнообразные волеизъявления как в ту, так и в другую сторону порождают различное состояние, то есть и ангелы становятся людьми или демонами и, наоборот, эти [последние] становятся людьми или ангелами».

#### «БУДУЩИЙ ВЕК» И «ГРЯДУЩИЕ ВЕКА» В ГРЕЧЕСКИХ СОЧИНЕНИЯХ ОРИГЕНА

Обратимся теперь к греческим сочинениям Оригена. В них можно найти вполне стандартную эсхатологическую концепцию «будущего века», противопоставляемого «веку» нынешнему<sup>38</sup>. Как уже в самом Новом Завете<sup>39</sup>, речь идет не просто о смене двух хронологических периодов, но о смене двух миров. Нынешний эон мыслится Оригеном как негативное в этическом отношении понятие<sup>40</sup>. Это мир, лежащий во зле, в котором праведники подвергаются испытаниям<sup>41</sup>. Этим объясняется и встречающееся у Оригена сравнение этого эона с ночью<sup>42</sup>. Будущий же эон представлен у него как время реализации эсхатологических обетований, с которым связана возможность более совершенного познания Бога<sup>43</sup>. Это мир, в котором произойдет вос-

<sup>38</sup> См 12. 34. 22–24: «после конца [этого] века наступит другой, называемый [в Писании] будущим» (μετὰ δὲ τῆν συντέλειαν τοῦ αἰῶνος, ἐνισταμένου τοῦ ἑτέρου τοῦ καλούμενου μέλλοντος); СС 2. 42. 27–31; PE 27. 13. 6–9; CJ 10. 14. 83. 4; 32. 32. 397. 3; HJ 10. 8. 33; FrCEph. 9. 88–100; 27. 17; H. Ex. P. 217. 23–25; Sel. Lev. PG 12. 401A; Exp. Prov. PG 17. 232A; cp. Fr. in Ps. 36. 19; Sel. Ps. PG 12. 1617A; 1665B; Exc. Ps. PG 17. 124 C.

<sup>39</sup> О новозаветной концепции двух эонов см., например: Sasse H. Αἰών // Theological Dictionary of the New Testament / Ed. G. Kittel. Transl. G.W. Bromiley. V. 1. Michigan, 1983; Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament / Hrsg. von H. Balz, G. Schneider. Bd 1. Stuttgart – Berlin–Köln–Mainz. 1980; Bauer W. A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature / Transl. W.F. Arndt, F.W. Gingrich. Chicago–London, 1979; Bultmann R. Theologie des Neuen Testaments. Tübingen, 1954. S. 249–255, 361–363.

<sup>40</sup> Это проявляется повсеместно, в том числе – в таких выражениях, как «обман этого века» (СМ 12. 36. 48: τῆ ἀπάτῃ τοῦ αἰῶνος τούτου), «забавы этого века» (HJ 14. 15. 16: τοῖς παύνοις τοῦ αἰῶνος τούτου) или «суетные и преходящие дела этого века» (Sel. Ps. PG 12. 1485C = Fr. in Ps. 61. 10: τοῖς ματαίοις καὶ φθαρτοῖς τοῦ αἰῶνος τούτου... πράγμασι) и т.п.

<sup>41</sup> Например, СМ 17. 33. 52; Fr. C 1 Cor. 2. 49; cp. Fr. in Ps. 140. 10.

<sup>42</sup> Sch. Ap. 9. 1; Fr. Lam. 60. 9; Sel. Job PG 12. 1044 C; Enag. Job PG 17. 96C. Видимо, в свете этого сопоставления нынешнего эона с «ночью» следует понимать Sel. Ps. PG 12. 1417D, где будущий эон назван «днем». Впрочем, нынешний век также есть и ἡμέρα πονηρά, «день злый» (cp. Ef. 6. 13 или Пс. 40. 2); Fr. C. Eph. 27. 17; 34. 6; Sel. Ps. PG 12. 1412D.

<sup>43</sup> СМ 12. 3. 32; 13. 19. 103. Cp. Fr. in Ps. 22. 5. Тем не менее, это все еще лишь предварительная ступень познания (cp. HL 3. P. 20. 23 sq.). Я не нахожу никаких серьезных оснований, которые заставляли бы согласиться с мнением Дзамаликоса, будто «будущий эон» (ὁ μέλλων αἰών) часто обозначает у Оригена не следующий эон после этого, а последний эон в ряду эонов (Tzamalikos. The Concept... P. 457).

кресение мертвых<sup>44</sup>, причем праведников, разумеется, ожидает лучшая участь<sup>45</sup>, тогда как грешники будут наказаны<sup>46</sup>. Если бы эсхатология Оригена ограничивалась только этим учением о будущем эоне, то она ничем особенно не выделялась бы на фоне традиционной христианской эсхатологии. Тем не менее, это учение о будущем эоне при необходимости может быть без особых трудностей встроено в контекст гипотезы множественности миров. В этом случае будущий эон следует понимать уже не как окончательное состояние универсума, которое никогда не будет изменено, а как лишь один из предварительных этапов педагогического процесса, подготавливающего всеобщее восстановление в конце всей цепочки эонов.

Греческие тексты, в которых Ориген формулирует гипотезу множественности эонов, вполне способны подтвердить такую трактовку его эсхатологии. Как уже было показано, в PE 27. 15 и CM 15. 31 он исходит из буквального толкования множественного числа τοῖς αἰώσιν τοῖς ἐπερχομένοις из Ef. 2. 7, которое, с его точки зрения, указывает, что после этого эона должно быть еще много эонов. При этом «будущий эон» мыслится им как «начало» этих «грядущих эонов»<sup>47</sup>, а не альтернатива им. Тот же вывод следует из полемики Оригена с интерпретацией «двух дней» (δύο ἡμέρας) из Ин. 4. 40, предложенной гностиком Гераклеоном (CJ 13. 52. 351). Согласно Гераклеону, под этими «двумя днями» могут иметься в виду нынешний и будущий эон. В этой связи Ориген находит нужным специально подчеркнуть, что Гераклеон «не обратил внимание на грядущие эоны после будущего [эона] (τοῦ ἐπερχομένου αἰῶνα μετὰ τὸν μέλλοντα), о которых апостол говорит: “Дабы явить в грядущих эонах”...». Это четкое различие «будущего эона» и «грядущих эонов», которые наступят только после него (μετὰ), причем в сопровождении очередной ссылки на Ef. 2. 7, показывает, что ὁ μέλλων αἰών вполне может встраиваться Оригеном в хронологическую последовательность будущих эонов.

В греческих сочинениях можно найти свидетельства и в пользу того, что, согласно Оригену, в «грядущих эонах» остается все еще возможным обращение духовных существ к благу, даже если в «будущем эоне» они находятся под властью греха и подвергаются наказаниям. В CM 15. 31. 41–48 это представление связано с буквальной интерпретацией выражения εἰς τοὺς αἰῶνας из Пс. 76. 8: «неужели навсегда (εἰς τοὺς αἰῶνας) отринул Господь». Ориген усматривает в этом стихе намек на множество грядущих эонов и делает следующий вывод: «И, может быть, – рискну сказать, – “на эон” (εἰς τοὺς αἰῶνας) не отвергнет Господь (ведь и когда Господь отвергает на один эон (εἰς ἓνα αἰῶνα), то и это уже много), но отвергнет, возможно, и на второй эон (εἰς δεῦτερον αἰῶνα), так как столь значительный грех не отпускается “ни в сем эоне, ни в в будущем” (οὔτε ἐν τῷ νῦν αἰῶνι οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι; ср. Мф. 12. 32)». Таким образом, если Бог отвергает грешника в нынешнем и будущем эоне, то после этих двух эонов все еще может измениться. Упоминание в подобном контексте греха против Святого Духа, который, согласно Мф. 12. 32, не отпускается ни в этом эоне, ни в будущем, встречается у Оригена еще в PE 27. 15<sup>48</sup>: «...подобно тому как окончанием года является последний месяц, после которого наступает начало другого месяца, так, возможно, и окончанием многочисленных эонов, составляющих как бы год эонов, является нынешний эон, после него же наступят некие грядущие эоны, начало которых есть будущий [эон после этого], и вот в этих грядущих [эонах] Бог явит богатство благодати Своей в благодати, [причем] и величайшим грешником (τοῦ

<sup>44</sup> CM 12. 1. 6 (мнение фарисеев); Fr. C 1 Cor. 20. 45; CJ 20. 35. 311. 2–312. 3 (воскресение и суд).

<sup>45</sup> CC 8. 48. 20; CM 17. 34. 70; CJ 10. 30. 187. 5; 10. 42. 295; 13. 47. 309. 3; Fr. J 38. 15; H. Lev. P. 334. 24; Fr. L 154. 4; Sch. Cant. PG 17. 273A; Exp. Prov. PG 17. 192D; ср. Sel. Ps. PG 12. 1420D; 1481D; 1520B; 1645A; 1649B; Fr. in Ps. 4. 8; 38. 5–6; 142. 8; Exc. Ps. PG 17. 121D.

<sup>46</sup> CC 8. 48. 20; HJ 18. 1. 17; Exp. Prov. PG 17. 208B; ср. Sel. Ps. PG 12. 1156B; 1169B.

<sup>47</sup> PE 27. 15. 13: «наступят некие будущие эоны, начало которых есть будущий [эон после этого]» (μέλλοντες τινες αἰῶνες ἐνστήσονται, ὧν ἀρχή ἐστὶν ὁ μέλλων).

<sup>48</sup> Ср. также CJ 19. 14. 86–88 и H. Lev. 8. 4 в латинском переводе.

ἀμαρτωλοτάτου), похулившим Духа Святого и находящимся под властью греха как во всем нынешнем веке, так и от начала до конца в будущем [веке] (ἐν ὄλῳ τῷ ἐνεστώτι αἰῶνι καὶ ἀρχήθεν μέχρι τέλους τῷ μέλλοντι), после этого [периода Бог] не знаю как [именно, но] распорядится [к его благу] (μετὰ ταῦτα οὐκ οἶδ' ὅπως οἰκονομησομένον)»<sup>49</sup>. Все эти примеры указывают на возможность прощения грешника в «грядущих веках» и позволяют сделать вывод, что и в греческих сочинениях Оригена гипотеза множественности эонов связывается с идеей божественной педагогики, постепенно подготавливающей всеобщий апокатастасис<sup>50</sup>.

Эта же взаимосвязь видна в Fr. in Ps. 9. 37–38 (= Sel. Ps. PG 12, 1196B). Пс. 9. 37 («Господь – царь навеки, навсегда»; Βασιλεύει Κύριος εἰς τὸν αἰῶνα καὶ εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος), истолковывается здесь следующим образом: «Надлежит царствовать Господу на протяжении веков (διὰ τῶν αἰώνων),... доколе низложит всех врагов под ноги свои. Ибо царствие Его есть созерцание всех прошедших и будущих веков (πάντων τῶν γεγονότων καὶ γενησομένων αἰώνων)»<sup>51</sup>. Посредством этого созерцания и враги становятся друзьями». Пс. 9. 37 ставится здесь в связь с 1 Кор. 15. 25 («Ибо Ему надлежит царствовать, доколе низложит всех врагов под ноги Свои»), а это последнее место, как и непосредственно окружающие его стихи (15. 24–28), постоянно используется в оригеновских сочинениях как основное текстуальное свидетельство в пользу гипотезы тотального апокатастасиса, причем покорение врагов Христу, о котором в нем идет речь, по мнению Оригена подразумевает «спасение покоренных» (РА 1. 6. 1. 39–40: salutem subiectōrum)<sup>52</sup>. В рассматриваемом контексте на это «спасение» указывает фраза «враги становятся друзьями» (οἱ ἐχθροὶ φίλοι γίνονται)<sup>53</sup>.

#### ЭСХАТОЛОГИЧЕСКАЯ ТЕРМИНОЛОГИЯ ОРИГЕНА

Точка зрения, согласно которой разделение грешников и праведников в «будущем веке» и гипотеза тотального апокатастасиса соотносятся у Оригена с двумя принципиально разными этапами космической истории, может быть подтверждена анализом эсхатологической терминологии в греческих сочинениях Оригена. Для того, чтобы как-либо обозначить конец этого мира, Ориген может использовать такое новозаветное выражение, как συντέλεια τοῦ αἰῶνος<sup>54</sup>, либо просто

<sup>49</sup> Быть может, οἰκονομησομένου следует тут толковать in bonam partem. В этом случае Ориген хочет сказать, что каким-то неизвестным ему образом грешник будет спасен Богом по истечении будущего века. Если же не прибегать к такой интерпретации, тогда текст указывает всего лишь на то, что Ориген не знает, как именно Бог распорядится грешником после будущего века. Но и это предполагает, что Ориген не уверен в окончательной гибели грешника и допускает все еще сохраняющуюся возможность спасения.

<sup>50</sup> Весьма показательны, что в последнем из приведенных контекстов Ориген ясным образом исходит из того, что у «будущего века» есть не только «начало» (ἀρχήθεν), но и «конец» (μέχρι τέλους). Это стоит сравнить с традиционным взглядом, согласно которому то состояние мирового бытия, которое наступит в «будущем веке», никогда не изменится и уже не будет иметь конца (например, *Iren. Adv. Haer.* 5. 36. 1; *Bas. Caes. Hom. Hex.* 2. 8; *Max. Conf. Quaest. ad Thal.* 38; *Jo. Dam. Exp. fid.* 2. 1).

<sup>51</sup> Ср. схожее выражение в *Sel. Ps. PG 12. 1213A; 1673B; Fr. in Ps. 72. 23; 131. 11; 144. 13*, а также упоминание прошедших веков в *Sel. Ps. PG 12. 1540A* и будущих в *Fr. J. 10. 35*.

<sup>52</sup> Ср. *РА 1. 6. 1–2; СJ 1. 16. 91; 6. 57. 295–296; 19. 21. 141–142; 20. 7. 48; 32. 3. 29; 32. 3. 32–34; Sel. Ps. PG 12. 1484C; Exc. Ps. PG 17. 124B*. См. также *Rius-Camps J. La hipótesis origeniana sobre el fin último (peri telous). Intento de valoración // Arche e telos: l'antropologia di'Origene e di Gregorio di Nissa. Milano, 1981. P. 73, 75–77*.

<sup>53</sup> Вероятно, в связи с постепенностью восстановления следует понимать *Fr. in Ps. 88. 2–3*, где «милости Бога» из *Пс. 88. 2* («Милости Твои, Господи, буду петь вечно; Τὰ ἔλεή σου, κύριε, εἰς τὸν αἰῶνα ᾄσομαι») интерпретируются как многочисленные «века», что явствует из формулировки: «[я буду петь] не одну милость, будущий век, но и многочисленные [милости], которые будут даны после [будущего] века» (οὐχ ἓνα ἔλεον, τὸν αἰῶνα ἐσόμενον, ἀλλὰ πολλοὺς τοὺς καὶ μετὰ τὸν αἰῶνα δοθησομένους).

<sup>54</sup> *CJ 10. 9. 42–10. 47* (6 раз); *13. 43. 286. 5; 19. 14. 87. 7; 32. 30. 377. 7–380. 4; CC 2. 9. 64; 5. 12. 5; CM 10. 2. 22; 10. 12. 53; 10. 13. 14; 11. 2. 52; 12. 34* (9 раз); *15. 35. 63. 122; 16. 22. 120; 16. 26. 58; CMs. P. 137. 11; Fr. J. 90. 14; HJ 4. 3. 2; 9. 1. 29; Fr. Jr. 17. 13; PE 26. 4. 6; De res. PG 11. 96B; Fr. Lam. 118. 15; H. Jes. Nav. P. 428. 23; Sch. L PG 17. 360D–361B; Exp. Prov. PG 17. 165A; Fr. in Ps. 58. 7*.

συντέλεια<sup>55</sup>, равно как и синонимичные ему термины вроде συντέλεια τοῦ κόσμου<sup>56</sup> и τοῦ κόσμου φθορά<sup>57</sup>. Все они либо напрямую связываются с традиционными эсхатологическими представлениями<sup>58</sup>, либо, во всяком случае, не фигурируют в тех местах, где Ориген формулирует гипотезу всеобщего апокатастасиса или хотя бы намекает на нее. Более того, Ориген специально оговаривает, что ко времени συντέλεια τοῦ αἰῶνος в мире будет множество грешников, еще не обратившихся к благу. В СМ 13. 1 он пишет, что Писание «знает о множестве грешников во время гибели мира (πλῆθος γὰρ οἶδεν ἁμαρτωλῶν ἐν τῷ χρόνῳ τῆς τοῦ κόσμου φθοράς), что [становится] ясно, если сопоставить слова: “Но Сын Человеческий, придя, найдет ли веру на земле?” (Лк. 18. 8) – с тем, что мы находим у Матфея, где сказано: “Но как было во дни Ноя, так будет и в пришествие Сына Человеческого: ибо как во дни перед потопом” и т.д. (Мф. 24. 37–38)» (СМ 13. 1. 99–112). Порой Ориген не просто упоминает, что в конце этого мира будет множество грешников, но даже прямо оспаривает точку зрения, допускающую обратное. В СМ 10. 13, комментируя ту картину эсхатологического разделения праведников и грешников ἐν τῇ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος, которая в Мф. 13. 47–50<sup>59</sup> связана с толкованием притчи о неводе, он специально подчеркивает: «Если так написано о неводе и находящихся в нем, тот, кто хотел бы, чтобы до “кончины века” (πρὸ τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος) и до того, как “изыдут ангелы и отделият злых из среды праведных”, уже не было злых “всякого рода” в неводе, похоже, не понял Писания и желает невозможного (μήτε τὴν γραφὴν νενοηκέναι καὶ ἀδυνάτων ἐπιθυμεῖν). Поэтому не будем удивляться, если перед тем как посланные для этого ангелы “отделят злых из среды праведных”, мы увидим, что наши собрания полны злых (ἡμῶν τὰ ἄθροίσματα πεληρωμένα καὶ πονηρῶν). Напротив, как бы те, кого “ввергнут в печь огненную”, не оказались многочисленнее праведных! (Ἄλλ’ εἶθε μὴ πλείους οὗτοι τυγχάνοιεν ὄντες τῶν δικαίων οἱ βληθησόμενοι εἰς τὴν κάμινον τοῦ πυρός)» (СМ 10. 13. 13–23)<sup>60</sup>. Некоторые тексты позволяют также предположить, что, по мысли Оригена, между умножением зла и концом этого мира существует своего рода причинно-следственная зависимость<sup>61</sup>. В СЖ 6. 59. 304 Ориген дает следующий комментарий на Мф. 5. 13 («Вы – соль земли»): «Возможно, что под “землей” имеются в виду остальные люди, “соль” которых – это уверовавшие, являющиеся причиной сохранения мира ради их веры αἵτιοι τοῦ τηρεῖσθαι τὸν κόσμον διὰ τοῦ πιστεῦειν τυγχάνοντες). “Конец” же (συντέλεια) наступит тогда, когда “соль потеряет силу” (Мф. 5. 13) и уже не будет того, что делает “землю” соленой и сохраняет ее. Ибо ясно, что если умножится беззаконие и охла-

<sup>55</sup> PA 4. 1. 5. 126 (ἕως συντελείας = 127: usque ad finem у Руфина); CC 4. 57. 23; CJ 6. 13. 78. 1.4; 6. 59. 303. 9; 10. 10. 46. 6; 10. 35. 229. 8; 13. 43. 290. 6; CM 14. 12. 7. 96–13. 4. 13; CMs. P. 103. 12; 112. 15; 118. 21; Fr. C1Cor. 18. 45; Phil. 23. 20. 26; Sch. Ap. 37. 2; 38. 32; Fr. Jr. 35. 4; Adn. Gen. PG 17. 13C; Fr. Lam. 118. 9; Sch. M. PG 17. 297A; Sel. Ez. PG 13. 801D; Cp. также Sel. Ps. PG 12. 1433A; 1477D; 1524C; Fr. in Ps. 58. 13–14; 101. 19–20; 118. 96.

<sup>56</sup> СМ 13. 1. 63; HJ 12. 10. 9; CMs. P. 118. 17; Sel. Ez. 13. 784C; Cp. также CJ 10. 10. 44–45.

<sup>57</sup> СС 4. 57. 22 («после гибели мира, которую наши Писания называют концом» – μετὰ τὴν τοῦ κόσμου φθοράν, ἣν οἱ ἡμέτεροι λόγοι ὀνομάζουσι συντέλειαν) отчетливо показывает, что новозаветный термин συντέλεια для Оригена равнозначен выражению τοῦ κόσμου φθορά, т.е. «гибель мира». Cp. использование этого последнего термина в СЖ 1. 26. 178. 4; СМ 13. 1. 79.101; СС 4. 21. 31; 4. 61. 12; 6. 46. 36.

<sup>58</sup> Например, с судом – СМ 14. 12. 7. 96; воскресением – De res. PG 11. 96B; Sel. Ez. PG 13. 801D; разделением праведников и грешников – СМ 10. 2. 22; 10. 12–13; CJ 13. 43. 286; Sch. M. PG 17. 297A; Sel. Ps PG 12. 1433A; воздаянием по заслугам – Sch. Ap. 37; вознаграждением праведников – Sch. L PG 17. 360D–361B; наказанием грешников – HJ 12. 10.

<sup>59</sup> «Еще подобно Царство Небесное неводу, закинутому в море и захватившему рыб всякого рода, который, когда наполнился, вытащили на берег и, сев, хорошее собрали в сосуды, а худое выбросили вон. Так будет при кончине века (ἐν τῇ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος): изыдут Ангелы, и отделият злых из среды праведных, и ввергнут их в печь огненную: там будет плач и скрежет зубов».

<sup>60</sup> Cp. также H. Jes. Nav. P. 429. 22–23.

<sup>61</sup> Cp. Tzamalikos. The Concept... P. 188, 319.

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

Вся эта совокупность свидетельств, на мой взгляд, весьма ясно демонстрирует, что Ориген не только не связывал с концом этого мира какую бы то ни было «надежду» на всеобщее спасение духовных существ, но прямо высказывался даже против того, что на этом этапе эсхатологического процесса обретут спасение хотя бы все члены христианской церкви, не говоря уже обо всем человеческом роде. Стоит обратить особое внимание на тот факт, что в СМ 10. 13, равно как и в СМ 13. 1, тезис о наличии большого количества грешников ко времени συντέλεια τοῦ αἰῶνος преподносится читателю не просто как личное мнение Оригена, а как учение, содержащееся в Писании<sup>62</sup>. Было бы странно, если бы он нашел возможным противопоставить самому Писанию некую альтернативную гипотезу, предполагающую всеобщее добровольное обращение к благу. Если, несмотря на все это, он все же неоднократно формулирует такую гипотезу и часто заговаривает о полном уничтожении греха в финале космического процесса<sup>63</sup>, то это, на мой взгляд, становится возможным лишь потому, что он изначально соотносит такого рода идеи с другим этапом космической истории – не с концом этого «века», а с концом всей последовательности «грядущих веков».

Таким образом, судя по греческим текстам Оригена, такие термины, как συντέλεια τοῦ αἰῶνος, συντέλεια τοῦ κόσμου, τοῦ κόσμου φθορά, или, наконец, просто συντέλεια, в принципе не имеют отношения к гипотезе всеобщего восстановления. Теоретически можно было бы ожидать, что, если συντέλεια τοῦ αἰῶνος обозначает конец одного века, а именно – нынешнего, то другое новозаветное выражение, συντέλεια τῶν αἰῶνων из Евр. 9. 26, вполне могло бы подойти на роль термина, обозначающего конец всей последовательности веков или апокатастасис. Эту точку зрения в свое время высказывал Кеттлер<sup>64</sup>. Но при ближайшем рассмотрении она оказывается ошибочной. Было бы вернее сказать вслед за Сесиль Блан, что συντέλεια τῶν αἰῶνων – это термин, подразумевающий для Оригена «момент исторического существования Иисуса»<sup>65</sup>, точнее говоря – весь нынешний век как завершающий этап в череде предшествующих ему веков, именно поэтому заслуживший этот особый статус, что в нем произошло явление Христа<sup>66</sup>. Таким образом, на основе греческих текстов нет никакой возможности связать термин συντέλεια с гипотезой апокатастасиса.

Из этого вытекает, что для того, чтобы как-то обозначить тот этап эсхатологического процесса, на котором могло бы произойти всеобщее обращение разумных существ к Богу, Ориген должен был использовать какие-то другие термины. Естественно было бы ожидать, что он применяет для этих целей прежде всего сам термин ἀποκατάστασις, который столь прочно ассоциируется с его именем, причем исключительно в значении, предполагающем всеобщее спасение. На деле же использование этого слова у Оригена носит далеко не столь определенный и устойчивый характер, как в случае с термином συντέλεια. Прежде всего, термин ἀποκατάστασις употребляется в оригеновских текстах не так уж часто, причем те контексты, в которых он имеет прямое отношение к эсхатологическому финалу мирового процесса,

<sup>62</sup> Ср. также НЖ 4. 3.

<sup>63</sup> РА 3. 6. 3; СС 4. 69; 8. 72; СЖ 1. 32. 235.

<sup>64</sup> Kettler. Der ursprüngliche Sinn... S. 33–34. Anm. 132.

<sup>65</sup> Origène. Commentaire sur S. Jean // Ed. C. Blanc. T. 1–4. P., 1966–1982; T. 2. P. 97: «le moment de l'existence historique du Christ».

<sup>66</sup> Такие ключевые тексты, как РЕ 27. 15 и СМ 15. 31, уже приводились выше в связи с РА 2. 3. 5. Ср. также НЖ 1. 8. 49; Де енг. 10. 3.15; Фр. С 1 Кор. 8. 16; СР (in Ром. 3. 5–5. 7) P. 156. 4; Sch. Ap. 7. 4; Фр. in Ps 58. 7.

вообще носят единичный характер<sup>67</sup>. Некоторые контексты показывают, что, используя этот термин, Ориген опирается на новозаветное словоупотребление. Как известно, в Новом Завете есть лишь один контекст, где встречается слово ἀποκατάστασις – это Деян. 3. 21: «... до времен совершения всего (ἀποκαταστάσεως πάντων), что говорил Бог устами всех святых Своих пророков от века». Ориген дважды цитирует это место, говоря о том времени, когда будет достигнуто состояние непосредственного созерцания Бога<sup>68</sup>, и один раз ссылается на него в весьма характерном контексте, отчетливо демонстрирующем, что, по его мнению, этот термин обычно подразумевает возвращение к прежнему состоянию<sup>69</sup>. Тем не менее, никаких отчетливых намеков на идею всеобщности спасения в этих контекстах не содержится. Единственный ясный контекст, все же позволяющий говорить о том, что сам Ориген действительно использовал термин ἀποκατάστασις в том смысле, который позднейшая традиция накрепко связала с его именем<sup>70</sup>, представляет собой СЖ 1. 16. 91. Здесь Ориген, развивая метафору «начала пути» из Притч. 16. 5: «Начало доброго пути – делать правду» (Ἄρχῆ ὁδοῦ ἀγαθῆς τὸ ποιεῖν τὰ δίκαια), – упоминает и о «его конце во время так называемого апокатастасиса» (τὸ τέλος αὐτῆς ἐν τῇ λεγομένῃ «ἀποκαταστάσει»). Непосредственно вслед за этим он утверждает, что «конец доброго пути» и «так называемый апокатастасис» будет иметь место «благодаря тому, что не останется больше ни одного “врага” (διὰ τὸ μηδὲνα καταλείπεσθαι τότε ἐχθρόν), если только истинно [изречение]: “Ибо Ему надлежит царствовать, доколе низложит всех врагов под ноги Свои. Последний же враг истребится – смерть”» (СЖ 1. 16. 91. 7–11), – то есть он ставит термин ἀποκατάστασις в прямую связь с 1 Кор. 15. 25–26, а это место в Писании, как уже было показано, постоянно рассматривается им как прямое указание на постепенный процесс подчинения грешников благу, заканчивающийся полным уничтожением греха.

Гораздо чаще Ориген связывает с гипотезой всеобщего спасения термин τέλος, к чему его должно было подтолкнуть уже само использование этого слова в 1 Кор. 15. 24 («А затем конец»; εἶτα τὸ τέλος). В одном из тех контекстов, где Ориген цитирует Деян. 3. 21, τέλος фигурирует как раз в качестве эсхатологического термина, обозначающего финальный этап космического процесса<sup>71</sup>. Связь термина τέλος с гипотезой всеобщего восстановления проявляется также в нескольких местах СЖ, где используются такие выражения как διὰ τὸ τέλος, διὰ τὸν περὶ τέλους λόγον, διὰ τὰ περὶ τέλους ἡμῖν ὑπονοούμενα, как правило, намекающие на возможность постепенного спасения грешников в некоей эсхатологической перспективе<sup>72</sup>. Подобная логика просматривается, к примеру, в СЖ 28. 18. 154–156, где Ориген обсуждает смысл слов Каиафы из Ин. 11. 50: «...лучше нам (συμφέρει ἡμῖν), чтобы один человек умер за людей, нежели чтобы весь народ погиб». Хотя, с одной стороны, Ориген указывает, что «нелепо утверждать, будто Каиафа и противники Иисуса в синедрионе спасаются и достигают лучшего (σώζεσθαι καὶ τοῦ συμφέροντος τετευχέναι) благодаря смерти Иисуса», он тут же допускает, что такое предположение может иметь смысл διὰ τὸν περὶ τέλους λόγον, особенно если сопоставить Ин. 11. 50 с Евр. 2. 9 («дабы Ему, по благодати Божией, вкусить смерть за всех (ὕπερ παντός)») и 1 Тим. 4. 10 («Который есть Спаситель всех человеков (πάντων ἀνθρώπων), а наипаче верных»), – т. е. теми местами в Писании, где при желании можно усмотреть намек на всеобщность спасения. Более того, Ориген добавляет к этому ряду цитат на первый взгляд ничего не доказывающую ссылку на Ин. 1. 29: «Вот Агнец Божий который берет на

<sup>67</sup> См. в целом РА 3. 1. 15. 451; 3. 1. 19. 618; Phil. 27. 8. 24; DH 21. 11; CJ 10. 42. 291. 6; 13. 46. 299. 4; CM 13. 2. 163; 15. 24. 20; 16. 18. 114; 17. 15. 3.26; Sel. Ps. PG 12. 1168C; Fr. in Ps. 119. 26–29.

<sup>68</sup> CM 17. 19. 73; Sch. L. PG 17. 364D.

<sup>69</sup> HJ 14. 18. 26.

<sup>70</sup> См. Lampe G.W.H. A Patristic Greek Lexicon. Oxf., 1991; s.v. ἀποκατάστασις B3.

<sup>71</sup> CM 17. 19. 72: параллель ἐπὶ δὲ τέλει τῶν πραγμάτων καὶ τῆς ἀποκαταστάσεως πάντων ὧν κτλ.

<sup>72</sup> CJ 1 36. 264; 6. 59. 302; 19. 14. 87; 28. 18. 154–156; ср. Fr. C. Eph. 23. 10; см. Rius-Camps J. La hipótesis origeniana sobre el fin último // Arche et Telos. P. 59–64.

Себя грех мира», – с тем чтобы подчеркнуть, что речь идет о «грехе мира, а не его части» (τὴν ἀμαρτίαν τοῦ κόσμου, καὶ οὐχὶ μέρους αὐτοῦ)<sup>73</sup>.

Еще один контекст, в котором термин τέλος весьма ясным образом связывается с темой всеобщего обращения разумных существ к благу и полного уничтожения зла, находится в СС 8. 72: «Сторонники Стои полагают, что, когда самая мощная из всех стихий возобладает [над остальными], будет всеобщее возгорание и все превратится в огонь. Мы же говорим, что некогда Слово одержит верх над всей разумной природой (τῆς λογικῆς φύσεως... ὅλης) и приведет всякую душу (πᾶσαν ψυχὴν) к собственному совершенству, когда каждый, воспользовавшись одной лишь свободой воли (ἕκαστος ψιλλῇ χρησάμενος τῇ ἐξουσίᾳ), избереет то, чего желает [Слово], и окажется в том [состоянии], которое избрал. И мы говорим, что маловероятно, чтобы для Бога и разумного [начала], [господствующего] надо всеми, оказалось бы невозможно исцелить какое-либо зло в душах, подобно тому, как в случае с телесными болезнями и ранениями кое-что бывает сильнее всякого врачебного искусства. Ибо Слово сильнее всякого зла в душе (Πάντων γὰρ τῶν ἐν ψυχῇ κακῶν δυνατώτερος ὢν ὁ λόγος), и лечение, которое [заключено] в Нем, по воле Бога предоставляется каждому, конец же [всех] вещей [состоит] в уничтожении зла (τὸ τέλος τῶν πραγμάτων ἀναρεθῆναι ἐστὶ τὴν κακίαν)». С этим можно сопоставить также Sel. Ps. 12. 1660D (= Fr. in Ps. 138. 5–6), где утверждается, что «зла... не было в начале и не будет в конце» (τὴν κακίαν... οὐτὲ ἐν τῇ ἀρχῇ, οὐτὲ ἐν τῷ τέλει ὑπάρχουσιν).

Сказанное, конечно, не означает, что слово τέλος используется у Оригена исключительно в соотношении с гипотезой апокатастасиса. С одной стороны, встречаются случаи, когда оно обозначает не столько «конец» какого-либо периода времени, сколько «цель» или «совершенное состояние», к которому следует стремиться<sup>74</sup>. С другой стороны, понятно, что и в значении «хронологического финала» это слово вполне может применяться не только к концу всего космического процесса, но и к концу любого его предварительного этапа. Так, в Fr. С. Eph. 9. 168 sq., говоря об «устройстве этого мира от начала и до конца (μεχρὶ τέλους)», Ориген имеет в виду именно конец нынешнего мира или «века», которому он противопоставляет «век лучшего мира, куда стремятся святые». Очевидно, сюда же надо отнести СС 4. 9. 9, где говорится о «конце мира и справедливом суде надо всеми после [этого] конца» (τέλος τῷ κόσμῳ καὶ μετὰ τὸ τέλος δικαία περὶ πάντων κρίσις)<sup>75</sup>. Кроме того, один раз Ориген соотносит с «концом века» и картиной эсхатологического разделения праведников и грешников выражение τέλος τῶν πραγμάτων, которое в некоторых других случаях может использоваться в связи с гипотезой апокатастасиса<sup>76</sup>. Наконец, выше уже приводился контекст, в ко-

<sup>73</sup> Ср. также CJ 1. 35. 254, и, быть может, CJ 13. 57. 392.

<sup>74</sup> Например, в СС 3. 81. 11 Ориген говорит о превосходстве той «блаженной цели» (τέλος μακάριον), которую проповедует христианство, над «целями» других учений. Ср. Sel. Ps. PG 12. 1053A; PE 26. 4. 13.

<sup>75</sup> Когда термин τέλος используется в связи с темой наказания грешников или достижения праведниками состояния заслуженного блаженства, он зачастую обозначает скорее индивидуальный «исход» чьего-либо существования в этой жизни, чем определенный этап космического процесса. Например, в Sel. Gen. PG 12. 132C утверждается, что τέλος грешников – «погибель» (ἀπώλεια), а праведников – «жизнь» (ζωή). Ср. в этой связи CJ 13. 37. 244. 4; 13. 46. 304. 3; 13. 49. 321. 5; Fr. J 89. 5; Sel. Gen. PG 12. 140B; Sel. Ps. PG 12. 1317A; 1664D; Fr in Ps. 30. 24–25. О том, что этот исход индивидуального существования соотносится с концом нынешнего века, может свидетельствовать параллель μετὰ τὸν ἐνεστῶτα αἰῶνα – πρὸς τῷ τέλει τῆς ζωῆς в HJ 18. 1. 17 – контексте, который содержит в себе яркую картину эсхатологического разделения праведников и грешников и потому порой рассматривается как противовес гипотезе всеобщего спасения (например, *Lies. Origenes' "Peri Archon"*... S. 152–153).

<sup>76</sup> См 10. 2. 22: «в конце [всех] вещей, который называется концом века» (ἐπὶ τέλει τῶν πραγμάτων ὃ καλεῖται συντέλεια τοῦ αἰῶνος). Ср. также Sel. Ps. 12. 1524C, где συντέλεια – это момент, когда «наступит конец чувственного мира» (τέλος ἔξει ὁ αἰσθητὸς κόσμος). На мой взгляд, нет нужды усматривать какое-то противоречие в том, что Ориген может соотносить τέλος τῶν πραγμάτων как с гипотезой апокатастасиса, так и с концом нынешнего века и, тем самым, с традиционными эсхатологическими концепциями. Это может свидетельствовать лишь о том, что это не так уж часто встречающееся в его текстах выражение (СМ 10. 2. 22; 14. 19. 104; CJ 2. 8. 62. 6; Phil. 23. 8. 5; СС 8. 72. 22), как и само слово τέλος, не является устойчивым термином, употребляемым исключительно в связи с идеей всеобщего спасения.

тором τέλος ясным образом обозначает конец будущего века (PE 27. 15. 17: μέχρι τέλους).

Подводя итог, можно сказать, что, если термин συντέλεια, употребляемый самостоятельно или с различными зависимыми от него словами, в греческих текстах Оригена соотносится исключительно с концом нынешнего мира и традиционными эсхатологическими представлениями, то, обращаясь к формулировке гипотезы всеобщего спасения, Ориген использует такие термины, как ἀλοκατάστασις, τέλος и τέλος τῶν πραγμάτων, но при этом в последнем случае его словоупотребление гораздо менее однозначно, благодаря чему те же самые выражения τέλος или τέλος τῶν πραγμάτων могут обозначать в его текстах в том числе и конец нынешнего мира.

#### ЭСХАТОЛОГИЧЕСКАЯ ТЕРМИНОЛОГИЯ РУФИНОВСКОГО ПЕРЕВОДА РА (CONSUMMATIO, RESTITUTIO, FINIS)

Наблюдения, произведенные над использованием эсхатологических терминов в греческих сочинениях Оригена, позволяют сделать некоторые критические замечания по поводу их латинских эквивалентов, используемых в тексте РА. В руфиновском переводе можно встретить такие термины, как consummatio, restitutio и finis, и, если отталкиваться только от лексического значения самих этих слов, то их, конечно, нужно было бы рассматривать как очевидную передачу греческих терминов συντέλεια, ἀλοκατάστασις и τέλος. Однако контекстуальный анализ показывает, что использование термина consummatio в РА очень часто не соответствует тому значению συντέλεια, которое было установлено выше на основе греческих источников. С одной стороны, как и συντέλεια τοῦ αἰῶνος или συντέλεια τοῦ κόσμου в греческих текстах, consummatio saeculi или consummatio mundi в руфиновском переводе преимущественно обозначает конец нынешнего материального космоса, а consummatio saeculorum – нынешний «век» как момент пришествия Христа<sup>77</sup>. С другой стороны, встречается один контекст, в котором термин consummatio saeculi, как кажется, употребляется в соотношении с гипотезой апокатастасиса<sup>78</sup>. В РА 3. 5. 6. 171–183 Ориген, если верить Руфину, пишет следующее: «Поскольку, как мы сказали, [Христос] явился для того, чтобы восстановить не только порядок (disciplinam) управления или царствования, но и послушания, сперва в Себе самом осуществив то, исполнения чего желал от других, постольку Он не только сделался послушным Отцу вплоть до крестной смерти, но о Нем также говорится, что в конце века (in consummatione saeculi) объемля в Себе всех, кого Он подчиняет Отцу и кто с Его помощью приходит к спасению (omnes, quos subicit patri et qui per eum veniunt ad salutem), Он вместе с ними и в них подчиняется Отцу, ибо все существует в Нем, и Он есть глава всего, и в Нем - полнота достигших спасения (salutem consequentium plenitudo). Это и говорит о Нем апостол: “Когда же все покорит Ему, тогда и Сам Сын покорится Покорившему все Ему, да будет Бог все во всем” (1 Кор. 15. 28)». Тот факт, что в этом отрывке воспроизводятся мотивы и даже приводится цитата из 1 Кор. 15. 24–28, равно как и просматривающееся здесь понимание «покорения» врагов как их спасения, разумеется, свидетельствуют в пользу того, что речь идет о гипотезе всеобщего восстановления. Таким образом, этот контекст входит в противоречие как с многочисленными греческими источниками, в которых συντέλεια τοῦ αἰῶνος обычно связывается только с традиционными эсхатологическими концепциями, так и с теми местами в самом РА, где всеобщий апокатастасис отнесен к концу последовательности

<sup>77</sup> Consummatio saeculi – РА 1. 7. 3. 75, где речь идет о том, что светила, понимаемые Оригеном как одушевленные существа, освободятся от материальных тел post consummationem saeculi; consummatio saeculi – 3. 5. 1. 5; consummatio mundi – 3. 5. 1. 20; consummatio saeculorum – 2. 3. 4. 184. 187. 189.

<sup>78</sup> Ср. Müller G. Origenes und Apokatastasis // Theologische Zeitschrift. 1958. 14. S. 183; Kretzenbacher L. Versöhnung im Jenseits. Zur Widerspiegelung des Apokatastasis-Denkens in Glaube, Hochdichtung und Legende. München, 1971. S. 21. Anm. 20.

веков<sup>79</sup>, а конец этого мира мыслится как время, когда будет царить «различие» (*diversitas*) и состоится Страшный Суд<sup>80</sup>.

На мой взгляд, точность руфиновского перевода в этом случае следует поставить под сомнение. Дело в том, что уже и без зависящего от него генетива *saeculi* термин *consummatio* постоянно встречается в латинском тексте РА в соотношении с гипотезой апокатастасиса, а это не может получить никакого подтверждения в свете данных греческих текстов и склоняет к выводу, что руфиновская передача эсхатологической терминологии Оригена в принципе весьма неадекватна. Наиболее показательный случай – это РА 3. 6. 266, где встречается формулировка *in consummatione ac restitutione omnium*. Если следовать букве руфиновского перевода, приходится допустить, что в греческом оригинале РА термины *συντέλεια* и *ἄλοκατάστασις* использовались как синонимы. Мы видели, однако, что в сохранившихся греческих текстах эти термины не только ни разу не встречаются в пределах одного контекста, да еще в качестве однородных членов предложения, соединенных союзом «и», но и вообще связаны с существенно разными эсхатологическими концепциями. С другой стороны, хорошо известна склонность Руфина передавать одно греческое слово двумя латинскими<sup>81</sup>. На мой взгляд, и в последнем случае не только можно, но и нужно предположить такого рода редупликацию. Если это предположение верно, то отсюда следует, что Руфин при переводе не проводил четкого различия между терминами *restitutio*<sup>82</sup> и *consummatio*, а потому мог использовать последний для обозначения апокатастасиса. Это и происходит практически всякий раз, когда в тексте РА используется еще одна дублированная формулировка: *finis et consummatio*<sup>83</sup>. Конечно, и в греческих текстах термины *συντέλεια* и *τέλος* изредка встречаются в пределах одного контекста, но в этих случаях нет необходимости думать, что *τέλος* подразумевает именно всеобщее восстановление. В руфиновском же тексте *finis et consummatio* есть своего рода стандартное обозначение именно того этапа эсхатологического процесса, на котором осуществится полное уничтожение зла и «Бог будет все во всем». В свете всего сказанного трудно допустить, что в греческом оригинале в этих случаях и в самом деле использовался термин *συντέλεια*. Вероятно, у самого Оригена этим формулировкам соответствовал один лишь термин *τέλος*. С другой стороны, перевод греч. *ἕως συντελείας* в РА 4. 1. 5. 126 как *usque ad finem* позволяет утверждать, что и в тех случаях, когда в латинском тексте РА слово *finis* используется вне связи с гипотезой апокатастасиса, но тем не менее является эсхатологическим термином<sup>84</sup>, есть возможность допустить, что в греческом тексте мог стоять не только термин *τέλος*, но и *συντέλεια*. Таким образом, руфиновскую передачу эсхатологической терминологии Оригена в тексте РА следует признать весьма вольной и во многих отношениях прямо противоречащей тому представлению о различии между концом нынешнего века и всеобщим апокатастасисом в конце многочислен-

<sup>79</sup> РА 1. 6. 2. 90–95; 1. 6. 3. 122–143; 1. 6. 4. 150–158; 2. 3. 5. 196–210; 3. 6. 6. 164–173.

<sup>80</sup> РА 2. 1. 3. 82–91; ср. РА 2. 9. 8.

<sup>81</sup> Ср. *Studer B. Zur Frage der dogmatischen Terminologie in der lateinischen Übersetzung von Origenes' De Principiis // Epékthesis: Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou. P., 1972. P. 406.*

<sup>82</sup> Помимо приведенного случая, он используется в РА еще дважды и оба раза в связи с гипотезой апокатастасиса: 2. 3. 5. 199 (*in restitutione omnium*) 3. 5. 7. 210 (*perfecta universae creaturae restitutio*). При этом в РА 2. 3. 5 контекст позволяет провести параллель между *restitutio omnium* (199) и *omnium consummatio* (201). Если не интерпретировать это место так, как было предложено выше, то остается отнести и эту параллель на счет Руфина.

<sup>83</sup> Руфиновское название всей главы 1. 6 – *De fine vel consummatione*. См. далее РА 1. 6. 1. 2 (*finis vel consummatio*); 1. 6. 1. 20 (*finis ergo mundi et consummatio*); 3. 6. 1. 2 (*de fine vero et consummatione omnium*); 3. 6. 1. 39 (*in consummatione vel fine*); 3. 6. 8. 245 (*finem omnium consummationemque*); ср. 3. 6. 8. 238 (*in consummatione omnium*) и 3. 6. 1. 20 (*in consummatione*).

<sup>84</sup> Ср. РА 2. 1. 3. 5–6; 2. 1. 3. 82–91; 3. 5. 1. 36; 3. 5. 1. 46; 3. 5. 6. 154, где, на мой взгляд, *finis* используется в связи с концом этого мира, а не гипотезой апокатастасиса, как в РА 1. 6. 2. 42–51; 1. 6. 2. 74; 1. 6. 3. 155; 1. 6. 4. 173–175; 1. 6. 4. 182; 2. 1. 1. 20; 2. 1. 2. 38; 2. 3. 1. 7. 19; 2. 3. 2. 34; 2. 3. 3. 125; 2. 3. 5. 199; 2. 3. 7. 324; 2. 3. 7. 347; 3. 6. 1. 8; 3. 6. 1. 24; 3. 6. 1. 29; 3. 6. 2. 50–62; 3. 6. 3. 78.

ных грядущих веков, которое можно обнаружить не только в греческих сочинениях, но – если оставить в стороне терминологический аспект вопроса – в том числе в самом тексте РА.

Подвести итог всему сказанному можно в следующих тезисах:

1. Наличие в произведениях Оригена как элементов традиционной эсхатологии, так и гипотезы апокатастасиса представляет собой не противоречие и не альтернативу, а две концепции, вполне органично сочетаемые им в контексте гипотезы множественности миров.

2. Космическую историю по Оригену следует представлять себе как последовательность многочисленных эонов или миров, после которых будет иметь место апокатастасис.

3. В конце каждого конкретного эона не происходит никакого всеобщего апокатастасиса, но только индивидуальное перераспределение разумных существ по рангам духовной иерархии, для описания которого (как правило, в приложении к концу нынешнего мира) используются традиционные картины Страшного Суда и наказания грешников.

4. Иногда Ориген гипотетически обсуждает вопрос о возможности нового падения после апокатастасиса и начала новой последовательности эонов, но из простой постановки подобного вопроса еще нельзя сделать вывод, будто падение по Оригену действительно представляет собой неоднократно повторяющийся процесс, а значит, речь идет о циклической космологии.

#### APOCATASTASIS AND TRADITIONAL ESCHATOLOGY IN ORIGEN

*A.V. Seryogin*

The author analyses one of the key problems of Origen's eschatology: how the traditional concepts of the Last Judgement and separation of the righteous from sinners can agree with his own hypothesis of universal salvation and apocatastasis. In the author's opinion, agreement of the former and the latter should not be seen as a contradiction or alternative. Traditional eschatology and the hypothesis of apocatastasis do agree with each other from the point of view of Origen's hypothesis of successive worlds. Traditional eschatology is to be referred to the end of the present world, or *aion*, while apocatastasis is to take place at the end of the whole chain of future successive worlds. The author proves his view by conferring relevant passages from the treatise «On the Origins» (extant in Latin translation) with vast evidence from Origen's works in Greek, as well as by analysing his eschatological terminology.