

УЧЕНИЕ ОРИГЕНА О ТЕЛЕ ВОСКРЕСЕНИЯ И ЕГО ВЛИЯНИЕ НА БОГОСЛОВИЕ ГРИГОРИЯ НИССКОГО И ИОАННА ЭРИУГЕНА

Начало учению о теле воскресения было положено апостолом Павлом в Посланиях к Коринфянам (1 Кор. 15 и 2 Кор. 4–5). В отеческий период эти главы оставались наиболее глубоким выражением этой доктрины, вызывавшим многочисленные споры и интерпретации. Наиболее яркое развитие и толкование слов апостола дал Ориген (185–253/4)¹. Характерно, что приступив к разработке учения о теле воскресения, он обратился к понятийному аппарату современной ему языческой философии. Ниже мы рассмотрим, каким образом развитые в этой связи Оригеном теории видоизменялись в работах последующих мыслителей — св. Мефодия Олимпийского (конец III — нач. IV вв.), свт. Григория Нисского (ок. 335 — после 394) и Иоанна Скотта (3-я четв. IX в.).

Ориген

Телесный эйдос

Проблеме воскресения был посвящен его ранний, написанный еще в Александрии трактат, который

¹ Всесторонний анализ учения Оригена о теле воскресения содержится у А. Крузеля. Я использую его работы: *Crouzel H. Les critiques adressees par Methode et ses contemporains a la doctrine origenienne du corps ressuscite//Gregorianum* 53 (Rome, 1972), 679–716; и *La doctrine origenienne du corps ressuscite//Bulletin de Litterature Ecclesiastique* 81 (Toulouse, 1980), 175–200; 241–266 (перепечатаны в кн. *Crouzel H. Les fins dernieres selon Origenes [Variorum, 1990]*).

так и назывался — «О воскресении»¹. Это сочинение сохранилось в пространных цитатах и пересказе в одноименном трактате Мефодия Олимпийского².

Ориген размышлял о том, каким образом вечно текучее и непрерывно меняющееся материальное тело человека остается на протяжении всей земной жизни тем же самым, узнаваемым и имеющим индивидуальные особенности. Вторая проблема, неотделимая от первой: что обеспечивает тождество нынешнего земного тела и тела прославленного, которое мы получим после воскресения? Пытаясь ответить на эти вопросы, Ориген вводит понятие индивидуального телесного эйдоса, который обеспечивает тождественность земного тела самому себе и телу прославленному³. Он говорит:

Всякое тело... никогда не имеет одного и того же материального субстрата [τὸ ὑλικὸν ὑλοκεῖμενον], поэтому тело не дурно названо рекою... Однако, Павел и Петр всегда пребывают одинаковыми не по душе только... хотя природа тела и текуча, но у них оста-

¹ *Евсевий Кесарийский*. Церковная история VI, 24, 2.

² Диалог Мефодия «Аглаофон, или О воскресении» дошел до нас полностью в славянской версии. Греческий текст части диалога (I, 20 — II, 8) цитируется Епифанием Кипрским в *Panagion* (ересь 64). Подборка выдержек из греческого текста содержится у Фотия (Библиотека, кодекс 234). Некоторые отрывки сохранились также у других авторов. Третья книга целиком сохранилась только в славянском переводе. Епифаний не дает из нее ни строчки, но Фотий приводит ряд фрагментов.

³ Обсуждение учения Оригена о телесном эйдосе см.: Chadwick H. *Origen, Celsus, and the Resurrection of the Body*//*Harvard Theological Review* 41 (1948). P. 83–102. О том, что Мефодий неправильно истолковал учение Оригена об эйдосе, см. *Crousel H. Origen: The Life and Thought of the First Great Theologian* Transl. A. S. Worrall (London: Harper and Row, 1989), P. 155–157; а также *Henessey L. R., A Philosophical Issue in Origen's Eshatology: The Three Senses of Incorporality*//*Origeniana Quinta. Papers of the 5th International Origen Congress*, ed. R. J. Daly. Leuven, Uitgeverij Peeters, 1992, P. 273–280, где говорится, что у Оригена нельзя отождествлять эйдос и внешний облик.

ется тот же самый эйдос, характеризующий тело, так что одними и теми же пребывают и оттиски [τοὺς τύπους], представляющие телесную качественность [τὴν ποιότητα τὴν σωματικὴν] Петра и Павла. Вследствие этих качеств с детства остаются на телах рубцы и другие знаки, например, веснушки и тому подобное. Этот эйдос, согласно которому видообразуется Петр и Павел, телесен [τὸ σωματικόν] и во время воскресения он опять будет облекать [περιτίθεται] душу, переменившись в лучший и образовавшись совершенно уже не по первоначальному [πρώτην] субстрату. И как эйдос остается [тем же] от младенчества до старости, хотя черты [οἱ χαρακτήρες], по-видимому, получают большое изменение, так и относительно теперешнего эйдоса должно думать, что он тождественен будущему, хотя и будет весьма большое изменение к лучшему¹.

Материальный субстрат тела может и обязан меняться, ведь тело должно быть приспособлено к среде обитания — в воде нужны жабры, для небесных обитателей нужно тело духовное, эфирное:

Душе, пребывающей в телесных местах, необходимо иметь тело, соответствующее местопребыванию... И как, если бы нам нужно было сделаться водяными животными и жить в море, то нам нужно было бы иметь жабры и другое устройство рыбе, так и тем, которые имеют наследовать Царство Небесное и будут в различных местах, необходимо иметь тела духовные [πνευματικοίς], впрочем не такие, чтобы прежний эйдос [τοῦ αἰδίου τοῦ προτέρου] уничтожился, но что-

¹ «О воскресении» Оригена в изложении Мефодия — у Епифания в «Панарионе» 64, 12–16 (GCS II. P. 423, 9–424, 3). Рус. пер. С. 194. Авторы цитируемых в статье переводов (где они известны) указаны в разделе «Цитируемые источники». В ряде случаев в переводы внесены изменения, чтобы высветить в текстах и привести к единообразию философскую терминологию. В прочих случаях перевод принадлежит автору статьи.

бы последовало его изменение в более славное, подобно тому, как эйдос Иисуса, Моисея и Илии не сделался во время преобразования инаковым против того, каким он был¹.

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

Поэтому не смущайся, если кто скажет, будто первоначальный субстрат [тела] в то время не будет таким же, так как... и теперь, даже в продолжении двух дней не может оставаться одинаковым первоначальный субстрат. Следует поразмыслить над тем, что одно сеется, а другое восстает: *сеется тело душевное, восстает тело духовное* (1 Кор. 15, 44). К этому апостол добавляет учение, что мы должны будем отбросить все земные качества, тогда как эйдос у нас сохранится при воскресении... Может быть, вокруг святого [тела] останется уже не плоть, а то, что некогда видообразовывало плоть; что некогда отличалось во плоти, то будет отличаться в теле духовном².

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

когда явится Христос... смертный по природе телесный эйдос [το σωματικὸν εἶδος... τῇ φύσει θνητὸν ὄν]... переменится из «смертного тела», оживотворившись силою Духа Животворящего, став из плотского духовным... Но первоначальный субстрат тела не восстанет³.

Итак, по Оригену, прежние плоть и кровь, которых он именует и первоначальным субстратом, не восстанут. Поскольку местом обитания воскресшего тела будет уже не земля, то для других мест и тело потребно иное, приспособленное к иной среде. Что

¹ Там же (II, 424, 4–11). Рус. пер. С. 194–195.

² Там же (II, 426, 12–23). Рус. пер. С. 197.

³ Там же (II, 426, 13–18). Рус. пер. С. 197.

же это будет за тело? В других сочинениях Ориген говорил о теле воскресения как об эфирном теле, но мы сейчас на это не будем отвлекаться. Главное для нас — выяснить, что же позволяло Оригену, несмотря на отрицание «воскресения по плоти и крови», утверждать, что восстает то же самое тело, какое некогда умерло. Ответить на этот вопрос можно, если понять чем является для Оригена тот смертный, телесный эйдос, который остается тем же самым и во всех изменениях земной жизни и при переходе в жизнь вечную.

Прежде всего, легко заметить, что у Оригена *эйдос* является комбинацией платоновской «идеи» и аристотелевской «формы», сохраняя дистанцию в отношении обоих понятий. Платоновская идея — это тот наиндивидуальный, неподвластный изменениям нематериальный прообраз, отражением которого является земной, «текущий» объект. У одной идеи «телеги» может быть как угодно много конкретных материальных воплощений, это зависит только от разнообразия и сочетания вторичных признаков. Напротив, аристотелевская форма связана с конкретной вещью, она есть то, что, оформляя бескачественную материю, создает данный объект. Такая форма не существует отдельно от вещи, ее можно лишь помыслить, отвлекаясь от вторичных признаков. Характерно, что, большей частью, рассуждая об идее (эйдосе) и форме предмета, Платон и Аристотель рассматривают образование неодушевленного предмета.

Эйдос у Оригена отличен уже тем, что встроен в живой организм, структурируя его. Эйдос индивидуален, более того, телесен и смертен. Духом Святым он переменится в лучший после воскресения, но субстанциально останется тем же самым. Он не существует вне субстрата, но воздействует на каче-

ства субстрата, изменяя тем самым субстрат. Кроме того, Ориген неоднократно наделяет эйдос чертами стоического сперматического логоса, о чем будет сказано ниже. Телесный эйдос по Оригену есть принцип единства, развития, существования и индивидуации тела: он внешне проявляется в характерных телесных чертах человека, но отличен от изменчивого внешнего облика. Эйдос есть сущностная форма данного тела. Эйдос воздействует на материальные качества элементов субстрата, создавая из них структуру, изменяя их в нечто особенное, присущее только данному человеку. Поэтому именно эйдос составляет субстанцию тела и именно он воскресает, что обеспечивает сущностную тождественность между земным и прославленным телом.

Критика

оригеновского учения о телесном эйдосе св. Мефодием Олимпийским

Учение Оригена об эйдосе как о сущностной форме не было понято. Оппонент Оригена – св. Мефодий Олимпийский – понял эйдос не как сущностную, но как качественную форму, и даже как просто внешний облик тела (гл. III, 3):

Ориген полагает, что та же плоть не восстанет у души... но что качественная форма [τὴν ποιὰν μορφὴν] каждого, согласно эйдосу, ныне характеризующему плоть, воскреснет, отпечатавшись на другом духовном теле [ἐν ἑτέρῳ πνευματικῷ σώματι], чтобы каждый опять казался таким же по форме [τὴν μορφὴν]: в этом и состоит обещанное воскресение. Так как, – говорит [Ориген], – материальное тело текуче и никогда не пребывает самим собою, но убывает и прибывает относительно эйдоса, характеризующего форму, [эйдоса], которым и составляется облик [τὸ σχῆμα], то необхо-

димо следует, что воскресение будет состоять в [воскресении] одного только эйдоса¹.

Так Мефодий резюмирует мысль Оригена. Здесь и далее слова εἶδος, μορφή, σχῆμα у Мефодия практически являются синонимами. Равным образом, «форма» [μορφή] именуется «качественной» [ποιόν], тогда как в тексте Оригена качества [ποιότητες] связывались с материальным субстратом, а не с эйдосом. Примечательно, что Мефодий критикует Оригена, используя терминологию философов:

Ориген утверждает, будто самый эйдос, отделяемый от тела после смерти, дается душе, что совершенно невозможно, так как эйдос плоти при изменениях разрушается первым, как внешний облик [τὸ σχῆμα] расплавляемой статуи разрушается прежде распада целого, потому что качество не может быть отделено от материи по существованию [κατ' ὑπόστασιν]. Форма, которая была в меди, исчезает, отделяясь от расплавляемой статуи, более не существуя по сущности [κατ' οὐσίαν]².

Далее Мефодий говорит о трех видах отделения. Бывает отделение «по действию и существованию» [ἐνεργείᾳ καὶ ὑπόστασει]: например, когда отделяют смешанные между собой пшеницу и ячмень, то отделение посредством движения называется действием, а поскольку отделенные существуют сами по себе, то они называются отделенными по существованию. Бывает отделение «мысленное» [ἐπινοίᾳ]: например, когда мы отделяем материю от качеств и качества от материи. Наконец, бывает отделение «по действию без существования» [ἐνεργείᾳ οὐ μὴν καὶ ὑπόστασει], когда отделенное одно от другого более не существует, не имея бытия само по себе [μηκέτι

¹ «О воскресении» Мефодия у Фотия (в «Библиотеке». Codex 234, 299a, 37–299b, 6. P. 101. Рус. пер. С. 264).

² Там же. 300a, 17–26. P. 103. Рус. пер. С. 265–266.

ὕλαρχοι, ὑπόστασιν οὐσίας οὐκ ἔχον]. Последнее иллюстрируется примером расплавляемой статуи: ее природная форма [τὴν ἔμφυτον μορφήν] переменяется, переходя в другой внешний облик [ὄψιν], от которого прирожденный вид [τὸ ξυγγενόμενον εἶδος] исчезает. А если сплавить статуи, изображенные в виде [τὰ σχηματιζόμενα εἰς εἶδος] человека и коня, то вид изображения [τὸ μὲν τοῦ σχήματος εἶδος] исчезает, сама же материя остается¹.

Таким образом, понятно, что для Мефодия первичной является материя, которую он понимает как телесную сущность. Именно она остается сама собой при всех изменениях, принимая различные виды (облики, очертания и т. д.). А вид, приравненный к качественной форме, не имеет независимого существования. Поэтому слова Оригена о том, что при воскресении материальный субстрат изменится, означают для Мефодия констатацию инаковости воскресенного тела по отношению к телу земному:

...таким образом... собственно сам первоначальный эйдос не воскресает, так как он изменяется, уничтожаясь вместе с плотью. Ибо если он преобразится в духовное тело, то это будет собственно не сам первоначальный субстрат, но некое подобие [ὁμοιότης] его, преобразившееся в тонкое тело. А если это так, то не воскресает ни эйдос тот же самый, ни то же тело, но нечто другое вместо прежнего. Ибо подобие есть другое в отношении того, чему уподобляется².

Для Оригена есть два начала: с одной стороны — эйдос (форма, которая определяет сущность), с другой — субстрат (материя). Мефодий заменяет эту пару на другую — «внешний облик» и «плоть», и его доводы были бы обоснованны в том случае, если бы

¹ Там же. 300а, 28–300b, 2. Рус. пер. С. 266.

² Там же. 300b, 6–14. Р. 104. Рус. пер. С. 266–267.

эйдос был для Оригена внешним обликом, как μορφή или σχῆμα. Поскольку Мефодий воспринял эйдос как внешний облик, утрачивается тождество земного и прославленного тела: это два разных тела, похожих только внешне, по наружности, а потому речь идет не о подлинном воскресении. Не уловив тонкостей концепции телесного эйдоса у Оригена, Мефодий обвинил его в том, что земное тело при воскресении заменяется на иное.

Но вот что недвусмысленно сказано Оригеном о тождестве тела земного и тела воскресения в «О началах»:

По мнению неопытных и неверных, наше тело после смерти погибает, и от сущности его, по их верованию, совершенно ничего не остается. Мы же, верующие в воскресение тела, понимаем, что смерть производит только изменение тела, сущность же его, конечно, продолжает существовать и, по воле Творца, снова будет восстановлена для жизни и снова подвергнется изменению, так что бывшее первоначально земной плотью из земли, потом вследствие смерти разложившееся и обратившееся снова в прах и землю... опять восстанет из земли и уже после этого достигнет славы тела духовного, сообразно с достоинством души, какая будет обитать в нем...

Тело, каким мы будем пользоваться в нетлении, в силе и славе будет не иное, чем то, каким мы пользуемся теперь, в уничижении, в тлении и в немощи; но то же самое тело, освободившись от немощей, в каких оно существует теперь, изменится в славу, сделавшись духовным... В таком состоянии [statu], нужно веровать, тело останется уже всегда неизменно, по воле Творца... Воскресшим из мертвых не даются какие-нибудь новые тела, но они получают те самые тела, какие они имели при жизни, преобразованные [transformata] из худших в лучшие... Теперь тело служит душе [anima] и по-

тому называется душевным [animalis]. Но когда душа, соединившись с Богом, делается одним духом с Ним, тогда это же самое тело будет служить духу, и благодаря некоторому усовершенствованию, достигнет духовного состояния и качества [statum qualitatemque], тем более, что телесная природа [natura corporea], как мы часто доказывали, сотворена Создателем такой, что легко принимает то качество [qualitatem], какого пожелает Бог или потребуют обстоятельства¹.

Плоть для Оригена — это материальный субстрат, уже сформированный эйдосом. Качества привязаны к материальному субстрату и эйдос воздействует на них, чтобы изменить их в свои собственные характеры. При переходе от земного тела к телу духовному меняются не «характерные черты» эйдоса, но качества субстрата:

Бог сотворил две общих [generales] природы: природу видимую, то есть телесную, и природу невидимую, которая бестелесна. Эти две природы принимают различные изменения. Невидимая разумная природа изменяется душою и расположением [animo propositoque]... Телесная же природа принимает сущностное изменение. Поэтому делатель всего Бог пользуется услугами этой материи во всем, что хочет Он предпринять, устроить или возобновить, причем Он изменяет и преобразует телесную природу в какие Ему угодно формы или виды [formas vel species], сообразно с достоинствами вещей².

Доводы Оригена против «простецов» сохраняют всю свою силу. К сожалению, для всех последующих

¹ Ориген. О началах III, 6, 5–6 (в латинском переводе Руфина).

² Там же. III, 6, 7. Ср. IV, 4, 6 (33): «телесная сущность изменяема и из любого качества переходит во всякое другое»; IV, 4, 7 (34): «сущность никогда не существует без качества, и лишь мысленно усматривают, что материя — это то, что лежит в основе тел и принимает качество [carax est qualitatis]...»

поколений учение Оригена о телесном эйдосе было доступно только в интерпретации Мефодия, искажившем подлинный смысл этой теории.

Логос тела

Для объяснения тождества тела земного и тела воскресения Ориген не только выдвинул понятие телесного эйдоса, но обратился и к стоическому учению о сперматическом логосе. Последнее выглядит тем логичнее, что в 1 Кор. 15, 35–44 сам апостол Павел говорит о таинстве тождества и различия земного тела и тела прославленного, сравнивая первое с зерном, а второе с ростком. Налицо тождество, потому что росток есть та же сущность, что зерно, но перешедшая на следующую стадию развития. Имеется и различие, поскольку зерно и колос весьма отличаются по своему устройству, размерам, внешнему облику. Это уподобление апостола Ориген толкует, обращаясь к стоической традиции: в зерне есть «сперматический λόγος» или «семенной принцип». Этот логос ответственен за единство тела, способность его развития, способность эволюционировать, которая изменяет младенца во взрослого, взрослого в старика. Два понятия — εἶδος σωματικόν и λόγος σπέρματικός — обозначают, таким образом, два аспекта одной реальности, постулируя присущий всякому телу принцип существования, который на протяжении всех этапов жизни налагает индивидуальный отпечаток на субстрат, на вечно изменчивую материю, удерживая их структуру. Таким же образом объясняется и сохранение тождественности тел при воскресении. В земном теле находится λόγος, или ratio, который, когда земное тело умирает, развивается, чтобы дать тело прославленное. Логос поэтому есть — уже сейчас, в нашем земном теле — предвосхищающее, виртуальное, или лучше динамичес-

кое присутствие тела прославленного. Ориген пишет в «О началах»:

Ибо так, нужно думать, и наши тела, как зерно, падают в землю. Этим телам присущ логос (*insita ratio*), который содержит телесную сущность. Даже если тела умерли, разложились и рассеялись, этот самый логос, который всегда сохраняется в телесной сущности, по велению Божию воздвигнет их из земли, обновит и восстановит, подобно тому, как сила (*virtus*), присущая пшеничному зерну, после разложения и смерти его, обновляет и восстанавливает зерно в теле стебля и колоса. И так же тем, кто заслужит стяжать наследие Царствия Небесного, этот логос восстановления тела, о котором мы говорили выше, из земного и душевного тела, по велению Божию, восстановит тело духовное, способное обитать на небесах¹.

А вот восстановление прежнего материального состава элементов Ориген считает взглядом языческим. В «Против Цельса» он замечает, что это стоики думают, будто тело должно восстановиться в прежнем составе элементов после определенного цикла:

Мы не говорим, что истлевшее тело возвращается в свою первоначальную природу, как истлевшее зерно пшеницы не возвращается в зерно пшеницы. Но мы говорим, что как над зерном пшеницы восстает стебель, так в тело вложен некий логос [*λόγος τις ἔγκεται*], который нетленен и из которого тело восста-

¹ Там же. II, 10, 3, 102–114. В «Против Цельса» VII, 32 Ориген различает тонкое тело души, которое он называет «храминой», и внешнее, плотское тело – «земное жилище» храмины (ср.: 2 Кор. 5, 1–3). После смерти по плоти, то есть после разрушения земного жилища храмины, душа продолжает существовать в храмине, то есть в световидном теле, до тех пока не облачится в «жилище нерукотворное, вечное на небесах». Семенной логос сохраняется не в земном теле, но в «храмине», то есть в световидном теле.

ет в нетлении. Напротив, стоики в соответствии с мнениями, которых они придерживаются относительно циклической неизменности [мира], утверждают, что полностью распавшееся тело возвращается в первоначальную природу и опять восстанавливает тот самый прежний состав [τὴν πρῶτην οὐσίαν], из которого разложилось, утверждая это, как им представляется, неопровержимыми выкладками¹.

О воскресении посредством логоса Ориген говорил не только в «О началах» и «Против Цельса», но уже и в своей ранней работе «О воскресении»:

Этот логос, который содержит сущность Павла [ea ratio quae continet Pauli substantiam], — Павла, хочу я сказать, поскольку он телесен [Pauli autem nunc dico corporalis] — остается невредим, и когда Бог пожелает, — согласно сказанному, по сигналу труб, *при последней трубе* (1 Кор. 15, 52), — чтобы мертвые воскресли, этим самым сущностным логосом [per illam ipsam substantialem rationem], который остается невредим, вызываются из мертвых, из праха земного, из всех мест те, у кого сей логос телесной сущности [ratio illa substantiae corporalis] пребывал в самих их телах, что, упав в землю, восстают по воле Божьей².

В этом отрывке логос [ratio] тождествен телесной сущности. Это сущность не аристотеликов или платоников. У Павла душа — это сущность, и тело — это тоже сущность. Об этих двух сущностях — нематериальной сущности платоников и аристотеликов, и материальной сущности стоиков — Ориген говорит в трактате «О молитве»¹.

¹ Против Цельса. V, 23. Ср. «Против Цельса» V, 18, где Ориген пишет, что ни он сам, ни Священное Писание не утверждают что умершие восстанут из земли к новой жизни в той же плоти, без изменения ее в нечто лучшее.

² PG. 11, 93 или 17, 594. Этот фрагмент из «О воскресении» Оригена сохранился в «Апологии» Памфилия (в переводе Руфина).

Ориген говорит, что сперматический логос овладевает материальными элементами, окружающими упавшее в землю зерно, проникает их своим эйдосом, налагает на них свои силы [δυνάμεις], поглощает их, заменяя их собственные качества на свои. Так же происходит воскресение логоса человеческого тела:

Ибо если мы хорошо поняли тот пример [с семенем], то надобно сказать, что сперматический логос [ὁ σπέρματικὸς λόγος] в зерне пшеницы, овладев окружающей материей, проникнув ее всецело, захватив ее своим эйдосом, накладывает силы [δυνάμεων], какие имеет, на то, что прежде было землею, водою, воздухом и огнем, и, преодолев их качества, изменяет их в то самое, которого он сам [сперматический логос] бывает производителем, и таким образом исполняется колос, который весьма отличен от исходного зерна величиною, обликом [σχῆματι] и разнообразием¹.

В аналогичном ключе толкуется Оригеном притча о смоковнице (Мф. 24, 32–35). Зимой смоковни-

¹ Ориген. «О молитве». 27, 8, 10–24: «сущность вещей телесных... это первоначальная материя сущих..., либо это материя тел..., либо [материя] отдельных вещей..., либо бескачественная первооснова, либо то, что существует прежде сущностей, либо то, что принимает любые превращения и изменения, но по собственному логосу — неизменно, либо то, что выдерживает любые изменения и превращения. Согласно этим [философам], сущность эта бескачественна и бесформенна [ἀσχημάτιστος] по своему логосу, она даже не имеет определенной величины, но подлжит всякому качеству, как некое предуготовленное место. «Качеством» же в этой связи называют вообще [всякое] воздействие и соделывание [ἐνεργείας καὶ ποιήσεις], в которых акцидентально имеются движения и состояния [σχέσεις]. Они говорят, что сущность по своему логосу не обладает никаким из этих [качеств], однако всегда неотделима от какого-либо из них, сохраняя страдательность и принимая все воздействия соделывающего, каково бы ни было воздействие и изменение». Ср. Ориген. О началах. II, 1, 4.

² Это фрагмент оригеновского «Комментария на Псалом» I, 5, сохраненный Мефодием и Епифанием (см. PG. 12, 1097C); Мефодий у Епифания, «Panarion» 64, 16, 7 (GCS II. P. 426, 19). Рус. пер. С. 197.

ца сохраняет свою жизненную силу (*vitalem virtutem*, здесь *virtus* соответствует *δύναμις*) потаенной, но с приходом весны эта сила проявляется вовне в ветвях и листьях. Так же, перед приходом Христа, «жизненная сила» избранных, пребывавшая потаенной, выйдет наружу в новом мире¹.

*Тождественность тела земного
и тела воскресения*

Говоря об *οὐσία*, *σῶμα*, *φύσις*, *ὑλη*, получившей *ποιότητα*, которые меняются так, как их хочет изменить Бог, Ориген говорит об одной и той же реальности – материальном субстрате. Воскресшие получают прежнее тело, но оно переменяло облик [*μετασχηματιζόμενα*]. Лишь однажды Ориген выразился менее удачно, сказав, что «душа, оставаясь живой, не получит обратно нынешнего тела, но облечется во что-то эфирное и лучшее»².

Антропоморфно ли тело воскресения?

Поскольку, согласно Оригену, *σχήμα* тела меняется после воскресения, встает вопрос, а каков же будет облик тела прославленного? Мефодий прямо обвиняет Оригена в отказе от антропоморфности:

Каков же будет облик [*σχήμα*] воскресшего, если все это антропоморфное [*τὸ ἀνθρωποειδὲς τοῦτο*], по его мнению, исчезает, как ненужное, – а ведь это приятнейший из всех обликов, какие свойственны живым существам..., в который облекались и умные тела [*τὰ νοεῖα σώματα*] ангелов, – неужели кругообразный, или многоугольный, или кубический, или пирамидальный? Весьма много различных обликов,

¹ Ориген. «Commentariorum series in evangelium Matthaei» 53 (GCS XI. P. 118, 15–120, 20).

² Ориген. Commentarium in evangelium Matthaei XVII, 29, 113–115 (GCS 11. P. 667, 10): οὐκ ἐκεῖνο μὲν ἀπολαμβανούσης τὸ σῶμα ἐνδυσόμενης δὲ αἰθέριον τι καὶ κρείττον.

но это невозможно. Что за прихоть, чтобы богоподобный облик, как нечто неблагообразное (ибо и он сам признает, что душа подобна [ὁμοειδῆ] телу), отвергалось, а безногое и безрукое воскресало?¹

Это отсылка к наиболее тонкому моменту в учении Оригена: ставшие ненужными члены тела более не существуют у прославленных тел. Мефодий не колеблясь спрашивает, какова же будет форма новых тел, и указывает, среди прочих, на сферическую. Тем же манером император Юстиниан приписал Оригену идею сферичности прославленного тела². Как бы то ни было, в «О началах» прямо говорится, что духовное тело не имеет облика [habitus] и очертания [descriptio]³. Учение Оригена о теле воскресения следует рассматривать в контексте его представлений о соотношении телесного и бестелесного, учения о природе и участи индивидуальной души.

¹ «О воскресении» Мефодия у Фотия: «Библиотека». Codex 234, 299a, 116–129. Рус. пер. С. 263.

² Юстиниан. Tractatus sive Edictum adversus Origenem, et errores ejus, ad Mennam patriarcham Constantinopolitanam anno 541, missus. Ed. M. Amelotti, L. M. Zingale (Scritti teologici ed ecclesiastici di Giustiniano) (Milan: Giuffrè, 1977). P. 98, 10–11: λέγει γὰρ ὅτι ἐν τῇ ἀναστάσει σφαιροειδῆ ἐγείρονται τὰ σώματα τῶν ἀνθρώπων; (p. 98, 22–25): εἰ δὲ καθὼς Ὀριγένης μαίνεται, σφαιροειδὲς ἦν τὸ σῶμα τοῦ κυρίου, πῶς εἶχε δεῖξαι τὰς τῶν χειρῶν καὶ ποδῶν διατρήσεις ἢ τὴν πληγὴν τῆς πλευρᾶς; (P. 116, 25): ὁ ἀναθεματισμὸς εἶ Εἰ τις λέγει ἢ ἔχει ἐν τῇ ἀναστάσει σφαιροειδῆ τὰ τῶν ἀνθρώπων ἐγείρεσθαι σώματα καὶ οὐχ ὁμολογεῖ ὀρθίους ἡμᾶς ἐγείρεσθαι, ἀνάθεμα ἔστω. В «О молитве» 31, 3 (GCS II. P. 397, 5. Рус. пер. С. 154) Ориген говорит о «небесных существах», подразумевая под ними скорее всего небесные светила, а не воскресенные человеческие тела: «нельзя допустить, что тела небесных существ так образованы, что они и телесные колена имеют; основательно о сем рассуждавшие доказали, что тела их шарообразны». Юстиниан мог иметь в виду либо этот параграф, либо теории оригенистов IV–VI вв. См. Festugire A. J. De la doctrine «origéniste» du corps glorieux sphéroïde//Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques 43 (1959), 81–86.

³ Ориген. О началах II, 10, 2.

Душа и ее тела

Ориген учил, что сущности, бестелесные сами по себе, в случае надобности могут пользоваться телами¹. Душа, которая по своей природе бестелесна и невидима, находится во всяком телесном месте, имея тело, подобающее [οικείου] природе этого места. Иногда она снимает тело, которое требовалось ей прежде, но перестало отвечать ее изменившемуся состоянию, и меняет его на следующее, а иногда она принимает еще одно тело, вдобавок к прежнему, подходящее к более чистым, эфирным и небесным местам² (примечательно, что представление о том, что душа способна менять тела высказывалось платониками, например, Порфирием³). В самом деле, в «Против Цельса» Ориген говорит, что когда Иисус воскрес и был вознесен на небо, Его человеческая

¹ Ориген. О началах IV, 3, 15 (27), 490–496: «hae quamvis ipsae non sint corporeae, utuntur corporibus, licet ipsae sint corporea substantia meliores».

² Ориген. Против Цельса VII, 32, 14–20. Ср. «О воскресении» Оригена в изложении Мефодия — у Епифания, «Panarion» 64, 14, 7–8 (GCS II. P. 424, 4): «душе, пребывающей в местах телесных, необходимо иметь тело, соответствующее местам пребывания».

³ Ср. Порфирий. «Тезисы к умопостигаемому» 32: «Принятие душой такого-то тела следует из ее предрасположенности к нему. Ибо в соответствии с предрасположенностью она находит себе тело определенного ранга и соответствующего места. В более чистом состоянии она соприродна телу, которое близко нематериальному, эфирному телу. Спустившись от разума на уровень воображения, она соединяется с солнцеподобным телом. Душа изнеженная и жаждущая форм получает лунообразное тело. Для души падающей в тела, которые, согласно их бесформенному виду составлены из влажных испарений, следует совершенное незнание бытия, помрачение и младенчество»; Аристид Квинтиллиан. «О музыке» II, 17 [86–89]: «Душа, пока она находится в чистой области вселенной и не смешивается с телами, является естественной и незапятнанной... Когда же, из-за склонности к здешнему, она принимает некие видимости вещей из области земного, то мало-помалу забывает о прекрасных тамошних вещах и соскальзывает вниз... Желая тел, душа, как говорят, принимает и тянет за собой из всех областей [которые пересекает] некие телесные примеси».

плоть изменила свои свойства и стала такой, какая надобна телу живущему в эфире и надэфирных областях¹. А в «Комментарии на Матфея» Ориген пишет, что после воскресения из мертвых тела праведников станут, как у ангелов, эфирными и световидными². Обращает на себя внимание слово «световидный» [αὐροειδής], которое является техническим философским термином, прилагавшимся платониками к пневматическому телу души или, более узко, к пневматической колеснице, носителю души.

Духовное тело

Возвращение на небеса, то есть переход от земного тела в бестелесное состояние, происходит не внезапно. От телесной одежды [indumentum согреум] нельзя избавиться разом и телесная природа упраздняется постепенно³. Душа тотчас по отделении принимает облик [τὸ σχῆμα], подобный грубому и земному телу. Поэтому умершие являются в облике,

Проходя через эфирные орбиты, она причащается всему, насколько оно световидно и пригодно к согреву и естественному обволакиванию ее тела... [Постепенно] она утрачивает сферическую форму и обретает человеческие очертания... Она добавляет влажное дыхание от земных вещей и впервые [усваивает] некое природное тело... Также и мудрый Гераклит... о блаженной душе, обитающей в эфире, говорит: «сухая душа мудрейшая», а о той, что замутняется воздушным волнением и испарением: «...душам смерть стать влажными»; *Макробий*. Комм. на Сон Сципиона I, 11, 11–12.

¹ *Ориген*. «Против Цельса» III, 41–42: «что удивительного в том, что тленное качество тела Иисуса промышлением воли Божией изменяется в качество эфирное и божественное?... если материя, лежащая в основе всех качеств, может менять свои качества, отчего для плоти Иисуса также не было возможным изменить качества и сделаться такой, какой ей надлежало быть, чтобы обитать в эфире и местах выше эфира?»

² *Ориген*. *Commentarium in evangelium Matthaei* XVII, 30, 44–59 (GCS X. P. 671, 10).

³ *Ориген*. О началах II, 3, 3, 111–129. О теле воскресения по Оригену см. *Bostock D. G. Quality and Corporeity in Origen// Origeniana secunda. Second colloque international des études origéniennes*; Crouzel H. et Quacquarelli A. (eds.) (Edizioni dell'Ateneo, 1980). P. 323–337.

подобном тому, какой имели во плоти¹. При отделении от земного тела и еще прежде воскресения... душа получает некое тело². После смерти, но до воскресения тел душа обитает в прекрасном световидном теле³ (так и тела ангелов на небе эфирны и суть световидный свет⁴). И тело Иисуса вскоре после воскресения, когда Он являлся ученикам и Фома вложил перст в Его ребра (Ин. 20, 19–28), занимало как бы середину между тем плотным телом, какое Он имел до страдания, и тем состоянием, в каком душа является по отделении от этого тела⁵. Впоследствии плоть Иисуса изменила свои качества и сделалась такой, чтобы пребывать в эфире и надэфирных местах⁶.

Ориген подчеркивает, что воскресают именно наши умершие животные тела, но воскресают духовными⁷. Относительно представлений Оригена о свойствах духовных тел свидетельства источников расходятся (возможно, речь идет о разных стадиях эволюции духовного тела).

Свт. Григорий Нисский

Теперь рассмотрим, как взгляды на тело воскресения, высказывавшиеся Оригеном, отразились в работах свт. Григория Нисского. Оговоримся, что в попытках выработать учение о воскресении Григорий высказывал различные мнения, и здесь мы коснемся только тех теорий, которые восходят к Оригену.

¹ «О воскресении» Оригена в изложении Мефодия — у Фотия, «Bibliotheca». Codex 234, 301a, 11–15. Рус. пер. С. 268.

² Там же. 301a, 21–25. Рус. пер. С. 268.

³ Ориген. Против Цельса II, 60, 14–15.

⁴ Ориген. Commentarium in evangelium Matthaei XVII, 30, 48–59.

⁵ Ориген. Против Цельса II, 62, 7–10.

⁶ Ориген. Против Цельса III, 42, 8–10. См. выше сн. 2 С. 38.

⁷ Ориген. О началах II, 10, 1, 31–42.

В одной из своих наиболее ранних работ «Что не нужно скорбеть о мертвых» свт. Григорий развивает учение Оригена (а тот отправлялся от «Горгия» Платона), когда пишет, что после воскресения своеобразие вида [γυνωριστικὸν εἶδος] у каждого будет зависеть от его нравственных качеств. Ныне отличительные черты индивидов задаются в нас различием материальных элементов, а тогда, напротив, то, что видообразует форму каждого [τὰ εἰδολοιοῦντα τὴν μορφήν], будет не элементами, но особенностями [ιδιώματα] добродетели или порока, комбинация [ἡ μίξις] их качеств и определит облик [τὸ εἶδος]. Если в земной жизни чувства и внутренние склонности человека выражаются на его лице, то после воскресения его внутреннее нравственное состояние станет его внешней формой. Индивиды на первых порах будут отличаться друг от друга вследствие различий своего нравственного состояния, но в конце, когда все зло будет преодолено, даже эти отличия исчезнут¹. О том, что при воскресении следует ожидать не различия тел [σωματικῆς διαφορᾶς], но различий в нравственном состоянии, Григорий говорит и в других работах².

В 379-м, сразу после смерти своего старшего брата, св. Василия Великого (ок. 329 — 1 янв. 379), Григорий пишет «Об устройении человека» и «О душе и воскресении». Трактат «Об устройении» должен был досказать относительно шестого дня творения то, что недосказано Василием в незаконченных «Гом依лиях на Шестоднев»³.

¹ Что не нужно скорбеть об умерших. Р. 64, 22 — 65, 4. Ср. Ориген. О началах II, 10, 8 и III, 6, 4; Платон. Горгий 524d.

² Ср. Григорий. О душе 160, 6—14. Рус. пер. С. 256.

³ Ср. Григорий. Об устройении человека, введение (PG. 44, 125, 38—45). Рус. пер. С. 8: «в Шестодневе недостает рассмотрения о человеке... это могло бы подать повод к насмешкам над его [Василия] великой славой... Мы по силе нашей дерзнули изъяснить недостающее».

Мысль о преходящести и акцидентальности того, что отличает материальные земные тела, Григорий высказывает и позднее, в диалоге «О душе и воскресении». Он пишет, что различия тел, а также изменения в возрасте, физическом состоянии и даже телесные органы — половые, органы пищеварения, кровообращения и пр. — добавлены человеку вследствие его грехопадения. Все это — наносное, привнесенное [τὰ σωματικόν]. Первый человек приобрел это, обратившись к страстям:

В первоначальной жизни, создателем которой был Сам Бог, не было, вероятно, ни старости, ни детства, ни страданий от многообразных недугов..., потому что негоже Богу создавать что-либо подобное. Напротив, пока в человечестве не произошло стремления к злу, природа человеческая была божественным достоянием. Но все это вторглось в нас вместе с входом порока¹.

Соответственно, поскольку воскресение — это возвращение в первоначальное состояние², в будущей жизни человек будет избавлен от наслоений земной жизни:

Природа наша, соделавшись страстной, встретила с необходимыми последствиями страстной жизни, но, возвратившись опять к бесстрастному блаженству, не подвергнется уже последствиям порока... Поскольку всего того, что к человеческой природе примешалось из неразумной жизни, прежде в нас не было, пока человечество не впало в страсть по причине порока, то необходимо, оставив страсть, оставить вместе и все,

¹ Григорий. О душе 148, 2–10. Рус. пер. С. 251.

² Григорий. О душе 148, 1–2. Рус. пер. С. 251: «воскресение есть восстановление нашей природы в первоначальное состояние [τὸ ἀρχαῖον ἀλοκατάστασις]»; 156, 30–33. С. 255: «Воскресение не иное что есть, как восстановление нашей природы в первоначальное состояние». Ср. «Об устройении человека» XVII (PG. 44, 188, 40–42). Рус. пер. С. 57.

что при ней усматривается. Поэтому неосновательно стал бы кто выискивать в будущей жизни привнесенное [τὰ σφραβεῖηκότα] нам от страстей. Как если бы кто, имея на себе изорванный хитон, скинул с себя эту одежду..., так и мы совлечемся мертвенного этого и гнусного хитона, наложенного на нас из кож неразумных [животных] (а слыша о коже, я разумею облик [τὸ σχῆμα] неразумной природы, в который облелись мы, освоившись со страстью). Все, что было на нас из кожи неразумного, мы свергнем с себя при совлечении хитона. А воспринятое нами от кожи неразумных — это [плотское] смешение, зачатие, роды, нечистота, сосцы, пища, извержение семени, постепенное прихождение в совершенный возраст, зрелость, старость, недуг, смерть... Морщинистость и дородность тела, сухошавость и полнота, и все иное, что бывает с текучей природой тел, что общего имеют с той жизнью, которая чужда текучего и скоропреходящего препровождения нынешней жизни?¹

В «Об устройении» человека говорится, что даже разделение на мужской и женский пол есть следствие грехопадения. Только первая часть строки Быт. 1, 27 — а именно, *И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его* — относится к творению по образу. В этом месте книги Бытия

творение по образу приходит к концу. Затем повторяется слово об устройении, и оно говорит: *Мужчину и женщину сотворил их* (Быт. 1, 27). Думаю всякому видно, что это разумеется вне прототипа, ибо во Христе Иисусе, как говорит Апостол, *нет ни мужского пола, ни женского* (Гал. 3, 28)².

Зная наперед о грехопадении, Господь придумал различие мужского и женского, «которое не имеет

¹ Григорий. О душе 148, 24 — 149, 17. Рус. пер. С. 251—252.

² Григорий. Об устройении человека XVI (PG. 44, 181, 9—15). Рус. пер. С. 52.

никакого отношения к первообразу, но, как сказано, свойственно неразумной природе»¹. В работе «О душе» имеется утверждение, которое вызывает вопросы:

Первоначально не колос из семени, но семя из колоса... Первым колосом был первый человек Адам, но поскольку с выходом порока природа разделилась на множество [εἰς πλῆθος], то, как бывает с плодом в колосе, и мы, один по одному, сбрасывая вид [υπονοήντες τοῦ εἶδους] этого колоса и смешавшись с землей, в воскресении снова произрастаем в первоначальной красоте, [но только] вместо одного первого колоса, становимся бесчисленными колосьями на поле².

Сказанное выше можно понять так, что умножение первочеловека есть следствие грехопадения. Но в «Об устройении человека» Григорий посвящает специальную главу (гл. XVII) рассмотрению вопроса о множественности человеческих душ, споря с теми, кто говорит, что «коль скоро в Раю не было ни брака, ни страдания, ни рождения... то не было бы множества душ, если бы благодать бессмертия не преполагалась бы в смертное». На это Григорий возражает: ангелы размножаются, но нетелесным, а неизвестным для нас образом, без брака. Ангелов бес-

¹ Там же. 184, 57 — 185. 9. Рус. пер. С. 55. Скорее всего, св. Григорий следует здесь Филону Александрийскому, см. Филон. «О сотворении мира» 134: «После этого он говорит, что "создал Господь Бог человека, взяв прах земной, и вдунул в лице его дыхание жизни" (Быт. 2, 7). Со всей очевидностью и здесь Моисей указывает, что существует огромная разница между созданным теперь человеком и тем, что возник ранее по образу Божию. Ведь последний, созданный чувственным, уже участвует в качественности, составленной из души и тела, являясь мужчиной или женщиной, смертный по природе. Другой же — некий вид по образу Божию, или род, или печать, умопостигаемый, бестелесный, еще ни мужского, ни женского пола, по природе нетленный» (пер. А. В. Вдовиченко).

² Григорий. О душе 156, 43—157, 20. Рус. пер. С. 255.

численные мириады и, будучи одной сущностью, они исчисляются множеством. Не будь грехопадения, такой же способ действовал бы и у людей: они размножились бы, но без брака и греха¹. Воскресение означает восстановление именно в это первоначальное состояние, когда не будет различий пола, не будет земных телесных органов, хотя останется человеческая множественность. Чтобы восстановиться в первоначальном состоянии, одним людям не требуется ничего, а другим потребно врачевание огнем (об очищении огнем часто говорит Ориген)².

Среди прочего, в «Об устройении человека» Григорий хочет объяснить механизм будущего воссоединения души и восставшего из праха тела. Сначала он постулирует наличие внепространственной связи души с элементами ее тела, где бы они ни находились. Он даже употребляет специальный термин — *σχέσις*, используемый платониками, в частности, Порфирием³. Григорий пишет, что скот из общего стада вновь расходится по владельцам и сам, в силу привычки [*συνήθεια*], и хозяин находит животных по нанесенным клеймам [*σημεῖα*]. Вот и душа расположена к сообитающему ей телу природной связью [*σχέσει*], срастворена⁴ с тем, что для нее свое. От

¹ Григорий. Об устройении человека XVII (PG. 44, 188, 14–189, 18). Рус. пер. С. 57–58.

² Григорий. «О душе» 152, 5–8. Рус. пер. С. 253: «одни вскоре после этой жизни окажутся уже чистыми от порока, другие в надлежащие после этого времени испытают врачество огня».

³ Ср. Порфирий. «Тезисы к умопостигаемому» 3: «не присутствуя в телах по месту, бестелесное присутствует в них по отношению [*σχέσει*]»; 4: «бестелесное не смешивается (*συνκρίνεται*) с телами, однако из-за существования склонности [к ним] оно сообщает телам некую близкую [им] силу...»; VII (7): «Душа привязывается к телу через обращение к его страстям и отделяется обратно через бесстрастие в отношении тела».

В отличие от платоников (например, Порфирия), Григорий неоднократно говорит о том, что бестелесная душа «смешивается» с телом, ср. «Об устройении человека» VIII (PG. 44, 145, 8–41).

совместного обитания и на душе, и на элементах ее земного тела остаются отметины. При воскресении, как будто по нанесенным природой клеймам, душа узнает элементы, с которыми была (а точнее, продолжает быть) связана: совокупность материальных частиц, внутри которой затеряны остатки ее распавшегося тела, оказывается для нее неслитной и делимой. А что на душе и после отделения от тела остаются знаки, показывает разговор в аиде между нищим Лазарем и богачом (Лк. 16, 19)¹.

Механизм собирания распавшегося тела Григорий пытается объяснить и в диалоге «О душе», но там он пишет лишь о признаках [σημεία], которые остаются на частицах распавшегося тела², не упоминая в этой связи об эйдосе или отметинах, оставленных на душе. Григорий утверждает, что в душе развивается знание элементов соединенного с ней тела. Душа, поскольку она непространственна, способна оставаться в этих элементах, даже когда они рассеялись после разложения тела. Душа знает и о положении, которое в теле занимали эти атомы: при вос-

Рус. пер. С. 23: «разумное [τὸ λογικόν] возникает в теле, только срастворившись [συνκραθεῖν] с чувственным... Все виды душ срастворены [κατακρυνάται] сему разумному животному, человеку... Тонкое и световидное [φωτοειδές] из чувственной природы усваивает и растворяет умную сущность»; там же гл. XXVII. Рус. пер. С. 86–87: «Душа срастворена с тем, что для нее свое [речь идет о материальных элементах — В. П.]».

¹ Григорий. Об устройении 27, 2 (PG. 44, 225, 15–38). Рус. пер. С. 86.

² Григорий. «О душе» (PG. 46, 77, 46 – 80, 12). Рус. пер. С. 225: «Каждый отдельно взятый человек есть как бы некий сосуд, при стечении элементов [ἐκ τῆς συνδρομῆς τῶν στοιχείων] выделанный из общего вещества [ἄπὸ τῆς κοινῆς ὕλης] и при особенной своей наружности [τῷ σχήματι] непременно имеющий большую разность с однородным; тем не менее по разрушении сосуда обладавшая им душа и по остаткам узнает свою собственность и не оставляет этой собственности... и по разрушении по сохранившимся в остатках признакам [τῶν σημείων] не ошибается в своем».

кресении, по воле Божией, она принудит необходимые атомы вновь собраться вместе¹.

Здесь же Григорий предлагает и другое объяснение для механизма собирания распавшегося тела. Для этого он обращается к оригеновскому учению о телесном эйдосе. Он соединяет учение Оригена о сохраняющем тождественность эйдосе со взглядами Мефодия, согласно которому истинное воскресение подразумевает восстановление именно внешности и материального состава прежнего земного тела. Для Григория эйдос — это стабильная психо-физическая часть нашего существа, которая сохраняется в материальных изменениях². Он повторяет за Оригеном: природа человека подобна потоку³, но есть в нем и нечто устойчивое — индивидуальный эйдос. «Наше» [τὸ ἡμέτερον]⁴ не целиком заключается в течении и превращении. Одно в нас стоит, а другое продвигается через изменения. Тело изменяется, как одежда,

¹ Там же. 76, 46–77, 10. Рус. пер. С. 225: «С какими элементами она соединена первоначально, в тех пребывает и после отделения... по тонкости и большой подвижности умной силы [τῆς νοερῆς δυνάμεως] она не оставляет собственно ей принадлежащего при растворении его с однородным, не подвергается никакой ошибке при раздроблении на мелкие части стихий, но проникает принадлежащее ей, смешанное с однородным, и не ослабевает в силах, проходя с ними, когда они разливаются во Вселенной, она навсегда остается в них, где бы и как бы ни устроила их природа».

² См. *Patterson L. G. Methodius of Olympus. Divine Sovereignty, Human Freedom, and Life in Christ.* Washington D. C.: The Catholic University of America Press, 1997. P. 190–191; Grégoire de Nyse: *La Création de l'homme.* Laplace J. et Daniélou J. (eds.). Paris: Cerf, 1943, P. 209. № 1; *Dennis T. J. Gregory on the Resurrection of the Body The Easter Sermons of Gregory of Nyssa. Translation and Commentary.* Spira A. and Klock C. (eds.) Philadelphia (Philadelphia Patristic Foundation), 1981. P. 58–60.

³ Григорий. «О душе» 141, 6–7. Рус. пер. С. 249: «Человеческая природа подобна какому-то потоку...»; 141, 38–39. Рус. пер. С. 249: «пока тело живо, нет в нем остановки...».

⁴ Неясно, идет здесь речь о теле или о совокупности тела и души.

переодеваемая с каждым возрастом. Стоит же никоим образом не меняющийся эйдос, не утрачивающий раз и навсегда нанесенных на него природой клейм [σημαίων], но при всех переменах тела эйдос узнаваем по своим признакам [γνωρισμάτων]¹. Он может деформироваться лишь от пороков².

Согласно Оригену, эйдос принадлежит телу; Григорий говорит, что эйдос создан в душе. И поскольку эйдос связан с душой, то после отложения тела он остается отпечатанным на душе, как оттиск печати. Но отметины остаются и на атомах распавшегося тела: они получили оттиск эйдоса и по этому оттиску будут узнаны душой при воскресении. Элементы вновь соберутся, чтобы придти в согласие с отпечатком эйдоса. Таким образом из общего вновь выделяется собственное [τὸ ἴδιον]³.

Григорий вносит кардинальные изменения в концепцию Оригена. У того сам эйдос сохраняет свою

¹ Григорий. Об устройении 27, 3 (PG. 44, 225, 42–52). Рус. пер. С. 86–87. Комментарий см.: *Laplace J. and Daniélou J., Grégoire de Nysse: La Création de l'homme*, Paris: Cerf, 1943, 209. № 1.

² Григорий. «Об устройении» 27, 4 (Р. 44, 225, 53–228, 4). Рус. пер. С. 87.

³ Там же. 27, 5 (Р. 44, 228, 5–20). Рус. пер. С. 87: «Боговидному в душе присуще не то, что есть в нашем сложении текущего в изменении и преходящего, а то, что в нем есть постоянного и самодостаточного. А поскольку различия в эйдосе преобразуют [μεταμορφοῦσιν] качества смеси — смесь же — это не что иное, как смешение [τὴν μίξιν] элементов, а элементами называем то, на чем основано устройство вселенной и из его состоит и человеческое тело, то эйдос обязательно становится у души как бы оттиском печати, так что запечатленное печатью уже не может оставаться неузнанным по отпечатку [τὸν τύπον], но во время перестановки элементов оно вновь соберется само в себя, чтобы придти в согласие с отпечатком эйдоса; будет же приходиться в согласие непременно то, на чем был изначально отпечатан эйдос. Следовательно, нет ничего ненормального в том, чтобы из общего [ἐκ τοῦ κοινοῦ] вновь выделилось собственное для каждого». Интерпретацию этого рассуждения Григория см. в «Select writings and letters of Gregory, Bishop of Nyssa», *Moore W. and Wilson H. A. (eds.)*, Vol. 5 (1893). № 5. P. 418.

идентичность при воскресении, хотя и изменяется «в лучший». У субстрата — материального тела — нет никакой преемственности, он радикально изменяется и земная плоть уступает место телу духовному. У Григория, напротив, эйдос является лишь средством собирания распавшихся атомов материального тела. Он использует доводы Оригена, чтобы обосновать и объяснить то, что Ориген отрицал, а именно, восстановление былой материи или плоти, а впоследствии и вовсе откажется от концепции эйдоса¹. Григорий не смог разработать стройное учение, которое включало бы это понятие. В соответствующих местах трактата «Об устройении» его язык темен — явный признак того, что он не до конца проработал эту теорию.

Помимо попытки объяснить процесс собирания тела с помощью слишком механицистского образа печати-эйдоса Григорий прибегает — и в «О душе»², и в «Об устройении человека»³ — к более динамичному образу семени и колоса, частому у Оригена и восходящему к апостолу Павлу.

К Оригену Григорий обращается неоднократно. В «Об устройении человека» и в «О душе» он открыто

¹ *Dennis. Gregory on the Resurrection...* 59–60.

² *Григорий. «О душе».* 153, 25–29. Рус. пер. С. 254: «семя не дало бы ростка, не разложившись в земной тверди... чтобы своим качеством входить в единение с окружающей влагой и таким образом претворяться в корень и отросток и на том не останавливаться, но превращаться в стебель...»; 153, 51–156, 13. Рус. пер. С. 254: «пшеничное зерно по разложению своем в земной тверди, оставив количественную малость и качественную особенность наружного облика... делается колосом..., таким же образом и естество человеческое... как бы в колос какой применяется в нетление, славу, честь, силу, совершенство во всем...».

³ *Григорий. «Об устройении»* 29: «Зерно во возможности [τῆ δυνατόει] заключает в себе эйдос колоса — зелень, стебель, междоузлия, остны [для Григория эйдос, как и для Мефодия, связан скорее с внешним обликом — *В. II.*], но мы не говорим, что они по логосу природы преушествуют природе семени...».

отвергает учение Оригена о предсуществовании душ телу¹. Однако он заимствует у Оригена ряд других понятий и подходов, пытаясь модифицировать их и сделать более приемлимыми.

Иоанн Скотт

Теперь скажем несколько слов о том, какое развитие учение о теле воскресения, представленное в обсуждавшихся выше сочинениях Оригена и Григория Великого, получило у Иоанна Скотта Эриугены — ирландца, христианского платоника, который работал при дворе короля западных франков Карла Лысого.

Вторая половина IX века в каролингских королевствах отмечена модой на греческое. Несмотря на то, что фактическое знание греческого языка в ту эпоху было минимальным, образованные каролингские клирики всегда стремились к греческой мудрости, находя в этом поддержку у своих правителей. Наиболее ярко и сильно греческое влияние проявилось в работах Иоанна Скотта². Эриугены не раз замеча-

¹ Ср. Григорий. «Об устройении человека». Гл. 28: «в книге “О началах” утверждается, будто души существуют наподобие какого-то народа в своем собственном граде [πολιτεία]. Душа, пребывающая в добре, так и останется без связи с телом, но если уклонится от причастия добра — тотчас губит себя и оказывается в теле»; «О душе» (PG. 46, 112, 38—113, 10). Рус. пер. С. 238: «учат [δογματιζόντων], что некие племена душ, прежде жизни в теле составляющие некий особый град [πολιτεία], по легкости и удобоподвижности природы своей вращающиеся вместе с обращением вселенной; но по некоей склонности к пороку души, как бы утратив пернатость, оказываются в телах сперва человеческих, потом через общение с неразумными страстями по оставлении человеческой жизни доходят до такого скотоподобия, что ниспадают даже до этой растительной и бесчувственной жизни, так что по природе легкое и удобовидное, какова душа, делается... тяжелым и несущимся вниз по причине порочности»...

² См. Бриллиантов А. И. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скотта Эриугены. СПб., 1898 (переиздано: Мартис, 1998).

ет, что греческое знание предпочтительнее латинского, а богословские формулировки на греческом языке точнее. В тех случаях, когда латинское богословие входит в противоречие с греческим, Эриугена — безусловно оставаясь по складу ума западным мыслителем — часто склоняется к греческой точке зрения. По поручению своего покровителя — короля Карла, будущего каролингского императора — Иоанн Скотт переводит на латинский язык весь корпус «Ареопагитик», первую «Амбигву» и «Вопросоответы к Фалассию» Максима Исповедника. Считают, что Эриугена также перевел трактат «Об устройении человека» Григория Нисского, который обильно цитирует. Кроме того, в переводах или на языке оригинала Эриугене были доступны «Анкорат» Епифания Кипрского, «Шестоднев» Василия Великого и, видимо, «Источник знания» Иоанна Дамаскина¹.

Интеллектуалы из окружения Эриугены увлекались Оригеном. В раннем средневековье не имеет аналогов по объему собрание переведенных на латинский сочинений Оригена в библиотеке кафедральной школы Лана (наставником там был коллега Эриугены Мартин Ирландский) и в личной библиотеке друга Эриугены Вульфادا, впоследствии архиепископа Буржа². Иоанн открыто цитирует Оригена и заявляет о своем следовании ряду теорий последнего.

¹ Об Иоанне Скотте и его эпохе см.: *Петров В. В.* *Accessus Iohannis Scotti («Подступы к Иоанну Скотту»)/ Иоанн Скотт Эриугена. Гомилия на пролог Евангелия от Иоанна.* М.: Греко-латинский кабинет, 1995. С. 1–145. О вероятном знании Эриугеной «Источника знания» Дамаскина см. *Петров В. В.* Эриугена о Filioque. Альфа и Омега. 1999. № 20. С. 212, сн. 1. С. 215, сн. 1.

² Подробнее о знании каролингскими интеллектуалами сочинений Оригена см. *Петров В. В.* Эсхатология Оригена и знание ее основ на латинском Западе IV–IX вв. // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. Вып. 6. М.: Ин-т всеобщей истории, 2001. С. 301–327.

Одной из таких теорий было аллегорическое толкование кожаных одежд как материальных и смертных человеческих тел, в которые облеклись люди после грехопадения и изгнания из рая. Несмотря на известную ему антиоригеновскую критику, Иоанн Скотт безоговорочно принимает толкование кожаных одежд как земных тел, решительно утверждая, что «почти все авторы, и латинские, и греческие, следуют Оригену в его “*theoria tunicarum pelliciarum*”¹.

Кроме того, под влиянием Оригена и Григория Нисского Иоанн Скотт развивает следующее учение о душе и телах, в которые она облачается. Творец в раю создал души и тела одновременно², но эти тела мы должны понимать как небесные и духовные, такие, какие у нас будут после воскресения (800AD). После падения смертное и тленное тело было надставлено [*superadditum, superadiectum*] человеку, это тело происходит не от природы, но от греха³. Соответственно Иоанн различает два тела человека — духовное и добавленное после греха, тленное.

Наше истинное тело бессмертно, нетленно, духовно, природно, невидимо, сущностно⁴. Это первое, нетленное тело ныне потаенно хранится в недрах человеческой природы, но в урочный час проявится, когда в него изменится [*mutabitur*] это смертное тело⁵. Истинное тело *всегда* примыкает к духу и образует с ним одно *составное* целое. Оно похоже или тождественно тому, каким мы будем обладать после воскресения⁶. После воскресения наши тела будут

¹ Иоанн Скотт. Перифьюсеон (далее — P) IV, 818C–819A. См. Епифаний. «Anchoratus» 62, 1, 1–3, 1 (ed. Hall, GCS 25).

² P V, 884 C.

³ P II, 571CD. Cf. P IV, 817A; P IV, 801C; 817C. О двух телах: P IV, 760AB.

⁴ P V, 884C; P IV, 800B; P V, 872D; P IV, 800D–801A; P II, 571A.

⁵ P II, 584C; P II, 582AB; P IV, 852CD.

⁶ P IV, 800BD.

духовными, они утратят все земные качества: они станут недоступны для смертных чувств, они будут свободны от ограничений по месту и времени, будут лишены очертаний, форм, количеств, и качеств.

В отличие от нетленного тела, земное тело было создано не из ничто, но из праха земли (775D–776A), оно находится вне подлинной человеческой природы [*extra naturam*], оно было добавлено [*ad-ditus*] к человеческой природе в наказание за грех (571AB), оноросло [*adolevit*] на нашей природе как следствие греха (571D).

В ответ на критику современников (Пруденция Труасского и Флора Лионского, которые упрекали Иоанна в учении о *duplīci corpore*), Иоанн подчеркивает, что учит не о двух природных телах человека. Имеется только одно тело, составление которого с душой образует человека. Материальное, добавленное тело — это лишь одеяния для истинного и природного¹.

Механизм воскресения

Когда Иоанн Скотт рассматривает процесс объединения души со своим распавшимся земным телом, он объясняет его посредством теории, которая одновременно восходит и к Оригену, и к «Об устройении человека» Григория. Эриугена пространно цитирует Григория (в «Перифюсеон» IV, 801AC), предлагая свое толкование и, в свою очередь, видоизменяя теорию телесного эйдоса, который у него именуется «формой» (801C–803A). У Оригена εἶδος σωματικόν был сущностной формой индивидуально-человеческого тела, тела Петра или Павла, он был отличен от духовного тела. Напротив, Иоанн Скотт — и здесь чувствуется влияние Григория Нисского — понимает эту «форму» как всеобщую «ду-

¹ P IV, 803A.

ховную форму», у которой отсутствует всякая индивидуальность, присущая всем человеческим телам без исключения, будучи одной и той же у каждого. Эта духовная форма есть само духовное тело, созданное при первом творении человека. В этом сказывается общая установка Иоанна Скотта: то, что мы именуем индивидуальным, его не интересует, для него это лишь конгломерат случайных признаков, заслоняющих благородную простоту умной сущности.

В некоторый момент духовное тело принимает покровы внешнего смертного тела, которое подобно печати [signaculum] отпечатывает на нем внешний облик плоти¹. В то время как материальное распадается на элементы, внутреннее тело пребывает неизменным в своих основаниях, согласно которым оно было создано вместе с душой, в душе и посредством души (802В). При воскресении душа соберет осколки распавшейся печати [signaculi], то есть внешнего тела, сообразно изображению [species], отпечатанному на духовном теле (802D–803А).

Душа не может пренебречь элементами своего бывшего материального тела, поскольку Господь нисходил даже в то, что было «наброшено» на человеческую природу после грехопадения². Впрочем, несмотря на кардинальные изменения, внесенные последовательными перетолкованиями Мефодия, Григория Нисского и самого Иоанна Скотта, рудименты исходного учения Оригена о логосе индивидуаль-

¹ P IV, 801CD. Различия в земных телах возникают не от природы, но от различий в по месту и времени, разницы стран, воды, пищи, рождения и воспитания: P II, 533AB. Ср. *Сервий* In Aeneidos VI, 724, 20–32. Ср. также P II, 171, 538B; P IV, 801D–802A; и *Бозций*. De trinitate 1 (PL 64, 1294D): «sed numero differentiam accidentium uarietas facit: nam tres homines neque genere, neque specie, sed suis accidentibus distant».

² P II, 572A; P IV, 802AB и 802C.

ного тела все еще различимы у Иоанна. Он цитирует «О началах» Оригена:

Каждому человеку врожден потаенный логос его тела, в который при воскресении изменится это земное и смертное тело и в котором мы уподобимся телам ангелов, когда люди станут равны ангелам¹.

Объем настоящей статьи не позволяет нам подробнее остановиться на оригенизме Иоанна Скотта. Заметим лишь, что особенно явно Иоанн следует Оригену в заключительных главах своего раннего трактата «О божественном предопределении». Анализ этих глав мы предполагаем дать в специальной работе². Но и рассмотренных примеров достаточно, чтобы утверждать, что учение Оригена о теле воскресения оказало влияние на формирование греческой и латинской эсхатологии. На Востоке, если ограничиться только двумя именами, оно вызвало живую реакцию таких влиятельных и ярких богословов, как Мефодий Олимпийский и Григорий Нисский. На Западе под сильным воздействием учения Оригена находился Амвросий Медиоланский (333–397) и, самое главное, Августин (354–430), легитимизировавший в своих сочинениях некоторые идеи Оригена, которые стали для католиков «августиновскими». Широко известна антиоригеновская полемика Иеронима, но первоначально Иероним сам был приверженцем оригеновского метода экзегезы и испытал его влияние, так что папа Пелагий II († 590) даже заметил, что Иероним «настолько благожелательно относился к Оригену, что кажется почти его учени-

¹ См. *Иоанн Скотт P V*, 994A: «Inest siquidem unicuique hominum occulta corporis sui ratio, in quam resurrectionis tempore hoc terrenum mortaleque mutabitur, et in qua angelicis corporibus assimilabitur, quando homines aequales angelis erunt».

² Готовится к публикации в сб. «Философия природы в античности и в средние века». Часть 3, под ред. П. П. Гайденко и В. В. Петрова (М.: ИФРАН).

ком»¹. Как бы то ни было, неординарное учение Оригена является еще одним примером того, как идеи, зародившиеся в лоне классической греческой философии, адаптировались и развивались христианским богословием.

Сокращения:

GCS – Die griechischen christlichen Schriftsteller

P – *Periphyseon*

PL – Patrologia latina, ed. J.-P. Migne

PG – Patrologia graeca, ed. J.-P. Migne

SC – Sources chrétiennes

Цитируемые источники:

Ориген

«О началах» – Ориген. «О началах». Казань, 1899 [переиздано: Самара, 1993].

«Против Цельса» – Ориген. «Против Цельса». Книги I–IV, пер. Л. Писарева. Казань, 1912 [переиздано в серии «Учители неразделенной Церкви». Учебно-информац. экуменич. центр ап. Павла – МГУ, 1996]; книга V, 1–61, пер. А. Фокина, «Богословский сборник». М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский Институт. Вып. II–IV (1999), VII (2001).

«О молитве» – Ориген. «О молитве». «Увещание к мученичеству», пер. Н. Корсунского. СПб., 1897 [цитируемый фрагмент см. также в пер. А. А. Стоярова в кн. «Фрагменты ранних стоиков» II, 1. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1999. С. 176].

Мефодий Олимпийский

«Аглаофон», или «О воскресении» Мефодия целиком издан в: Bonwetsch N. (ed.), GCS (Leipzig, 1917), S. 217–

¹ Пелагий II. «Epistolae et decreta» (PL 72, 737A): «An non et Gregorius Nyssae urbis episcopus cum Canticum canticorum exponit, magnis Origenem laudibus praefert? An non et Hieronymus nostrae Ecclesiae presbyter, et singularis Hebraei sermonis interpres, tanto erga Origenem favore intenditur, ut pene discipulus ejus esse videatur?»

424. Часть книги (I, 20 – II, 8) цитируется по-гречески Епифанием Кипрским в «Панарионе» (ересь 64), см.: *Ephraimius*, «Panarion» (= *Adversus haereses*), Holl, K. (ed.), Band II, §§ 12–62 [GCS 31. Leipzig: Hinrichs, 1922]. P. 421–499. Фрагменты по-гречески сохранились также в «Библиотеке» Фотия, см.: *Photius*. «Bibliothèque». T. 5 («codices» 230–241), Henry R. (ed.), Collection des Universités de France V. Paris: Les Belles Lettres, 1967. Codex 234. P. 83–107.

Русский перевод см.: «Творения св. Григория Чудотворца и св. Мефодия, епископа и мученика» (Библиотека отцов и учителей церкви). М.: Паломник, 1996 [репринт издания «Св. Мефодий, епископ и мученик. Полное собрание его творений», пер. под ред. Е. Ловягина. СПб., 1877 (2-е изд. – 1905). С. 192–256 (из Епифания), 256–271 (из Фотия)].

Григорий Нисский

«Об устройении человека» – *Григорий Нисский*. «Об устройении человека», пер. В. М. Лурье. СПб.: Аxiома, 1995.

«Что не нужно скорбеть об умерших» – *De mortuis non esse dolendum*, Heil, G. (ed.), *Gregorii Nysseni opera*. Vol. 9. 1. Leiden: Brill, 1967: 28–68.

«О душе и воскресении» – *Григорий Нисский*. «О душе и воскресении, диалог с сестрой Макриной», в кн. «Восточные отцы и учителя церкви IV века. Антология», II, под ред. иеромонаха Илариона (Алфеева). Долгопрудный: Изд-во МФТИ, 1999. С. 200–256.

Порфирий

Порфирий. «Отправные положения к умопостигаемому: фрагменты», пер. В. В. Петрова // «Историко-философский ежегодник '95». М.: Мартис, 1996. С. 233–247.

Иоанн Скотт (Эриугена)

«Перифюсеон» («О природах») – кн. I–IV: *Iohannis Scotti seu Eriugenaе Peiphyseon*, Jeauneau É. (ed.), *Corpus Christianorum Continuatio Medievalis* 161–164. Turnhout:

Вреpolis, 1996, 1997, 1999, 2000; кн. V: *Joannis Scoti* «ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ ΜΕΡΙΣΜΟΥ id est De divisione naturae», Floss H. J. (ed.). Paris, 1853. PL 122, 859–1022. Рус. пер. фрагментов из «Перифюсеон», кн. I – пер. В. В. Петрова в кн. «Философия природы в античности и в средние века», под ред. П. П. Гайденко и В. В. Петрова. М.: Прогресс-Традиция, 2000. С. 480–529; кн. III – пер. Н. М. Лозовской, в сб. «Средние века» 57 и 58. М., 1994, 1995. С. 279–289; 206–222.

При ссылках на работы Иоанна Скотта цифрами указан номер столбца в издании Г. Й. Флосса (*Patrologia Latina*. T. 122), буквами – положение внутри соответствующего столбца.