

С.В. Серегин

ОРИГЕН И СТОИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ  
«ВЕЧНОГО ВОЗВРАЩЕНИЯ»

(по De princ. 2.3.4 и С. Cels. 4. 67–68; 5.20–21)

**П**олемика Оригена со стоической теорией космического циклизма представляет интерес не только как один из аспектов столкновения христианской и античной мысли. Она имеет конкретное значение для разрешения спорных моментов в учении самого Оригена, так как косвенно может пролить свет на его собственные космологические построения. Дело в том, что позднейшая христианская традиция, зачастую настроенная крайне враждебно к Оригену, прочно связывает его имя с оригинальной и вполне «еретической» космологической концепцией, согласно которой нынешний мир есть лишь одно звено в цепочке сменяющих друг друга миров или «эонов». В частности, об этом прямо заявляют такие важные антиоригенистские источники, как письма Иеронима Стридонского (в том числе известное письмо Авиту) и послание императора Юстиниана патриарху Мине<sup>1</sup>. Такого рода утверждения возникли не на пустом месте. В своих сочинениях Ориген действительно неоднократно обращается к проблеме множественности миров<sup>2</sup>. Нельзя сказать, что его рассуждения на данную тему носили характер категорически утверждаемого учения, как это представляли антиоригенисты. Но все же сам факт частого обсуждения подобной доктрины, пускай даже в гипотетическом плане, свидетельствует о неслучайности и важности этого вопроса для мысли Оригена. Традиционная точка зрения, высказываемая на этот счет в научной литературе<sup>3</sup>, как правило сводится к тому, что Ориген так или иначе допускает идею множественности миров как составную часть собственной космологии. Эта позиция, однако, подвергается серьезной критике в трудах крупнейшего оригеноведа современности Анри Крузеля. Крузель особенно настаивает на сугубо гипотетическом характере оригеновских высказываний, предполагающих космологический циклизм<sup>4</sup>, а в некоторых случаях считает возможным интерпретировать их таким образом, что вместо хронологически следующих друг за другом и численно неопределенных миров, структурно однотипных с нынешним миром, предлагается мыслить интеллигибельный мир идей в Божественном Логосе, мир духовных существ, предшествующий творению материального космоса, сам материальный космос и будущий мир блаженства<sup>5</sup>, т.е. существенно различные понятия, которые лишь терминологически могут быть объединены общим наименованием (κόσμος, αἰών).

Так что в целом вопрос о том, в какой степени правомерно приписывать Оригену концепцию космических циклов, на сегодняшний день остается дискуссионным. Несомненно, однако, что для того чтобы продвинуться к его решению, важно не только

<sup>1</sup> Hier. Ep. 59.2; ср. Ep. 124.3; 10; Just. ad Menam // ACO. T. 3. P. 190.

<sup>2</sup> Например. De princ. 1.6.3; 2.3.5; 3.5.3; De orat. 27.

<sup>3</sup> См., к примеру: De Faye E. Origène: sa vie, son oeuvre, sa pensée. V. 3. P., 1928. P. 104–105; Bardy G. Origène // Dictionnaire de théologie catholique. T. 11(2). P., 1932. Col. 1530–1531; Daniélou J. Origène. P., 1948. P. 279–281. Из русских авторов вполне типично изложение вопроса у Л.П. Карсавина (Святые отцы и учителя церкви. М., 1994. С. 67, 69), не говоря уже о В.В. Болотове (Лекции по истории древней церкви. Т. 2. М., 1994. С. 346–347).

<sup>4</sup> Crouzel H. L'Apocatastase chez Origène // Origeniana Quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses. Innsbruck – Wien. 1987. P. 286.

<sup>5</sup> См. Crouzel H. L'Apocatastase...; а также Crouzel H. Origène. P., 1985. P. 268; ср. Origène. Traité des principes / Ed. H. Crouzel, M. Simonetti. T. VI. P., 1978–84. P. 106, n. 13, где делается попытка интерпретировать в указанном смысле De princ. 3.5.3.

проанализировать все нюансы космологии самого Оригена, но и учесть его отношение к широко распространенным в античной философской традиции представлениям о периодичности космического процесса. Такой подход особенно целесообразен в тех случаях, когда эти представления подразумевают не просто циклический повтор аналогичных фаз космического развития в рамках *одного* универсума, но периодическую полную смену одного космоса другим. Именно в этом варианте античные концепции космологического цикла обладают наибольшим типологическим сходством с той гипотезой множественности миров, которая так или иначе нашла свое отражение в оригеновских текстах. Естественно, одной из первых напрашивается аналогия со стоицизмом. К ней, в частности, не преминул прибегнуть такой видный участник оригенистских споров, как Феофил Александрийский. Разбирая некоторые частные следствия приписываемой Оригену доктрины о множестве мировых циклов, он прямо указывает, что ее источником было «нечестивейшее учение стоиков»<sup>6</sup>. Для Феофила речь идет, собственно, уже не об абстрактно допустимой аналогии, а о прямом влиянии.

Сам по себе этот выпад несправедлив и его нужно отнести на счет тенденциозной настроенности его автора. В этом легко убедиться, обратившись к оригинальным текстам самого Оригена. Хотя он и не принадлежал к столь ярким противникам античной философии, как, к примеру, Тертуллиан, его позиция была далека и от другой крайности<sup>7</sup> – от характерного для христиан-интеллектуалов той эпохи (таких как Юстин Мученик или Климент Александрийский) стремления максимально ассимилировать наследие античной философской мысли, рассматривая ее как своего рода предшественницу христианства, а языческих философов – как «христиан до Христа»<sup>8</sup>. Ориген, будучи признанным и в кругах языческой интеллигенции знатоком философской традиции<sup>9</sup>, изучал последнюю, по его собственному свидетельству<sup>10</sup>, преимущественно в апологетических и полемических целях. Конечно, его сознательно сдержанный взгляд на языческую философию несколько не противоречит тому факту, что она все же оказала на него существенное влияние как на мыслителя и просто образованного человека, принадлежащего своему времени и неизбежно мыслящего в рамках определенной культурной парадигмы, заданной эпохой. Но и с этой точки зрения нельзя говорить о каком бы то ни было глубоком воздействии *именно* стоицизма на Оригена, подобном тому, которого, как известно, не избежал, несмотря на все антифилософские тенденции, тот же Тертуллиан. Известно, впрочем, что Ориген часто использует терминологию, восходящую к стоической «психологии», т.е. учению о душе, но ставшую к его времени уже общепринятой<sup>11</sup>. Кроме того, среди источников его учения об аллегорическом методе толкования Св. Писания может быть названа и стоическая аллегореза<sup>12</sup>. Но в целом Ориген не относится к числу христианских писателей, либо существенно зависящих от стоических доктрин, либо выражающих сильную симпатию к стоицизму. Общий характер его мысли определяется влиянием платонической традиции, особенно в такой ее форме, как средний платонизм. По отношению же к стоицизму Ориген скорее становится в оппозицию, гораздо более заметную у него, чем у его предшественников, в том числе у Климента<sup>13</sup>. В частности, он постоянно

<sup>6</sup> В пасхальном послании египетским епископам, датированном 401 г., которое сохранилось в латинском переводе Иеронима Стридонского – *Hier. Ep. 96.9*: *Nec quisquam hominum crebrius moritur, quod Origenes ausus est scribere, Stoicorum impiissimum dogma divinarum cupiens scripturarum auctoritate firmare* («И из людей никто не умирает более [одного раза], что дерзнул написать Ориген, стремясь обосновать нечестивейшее учение стоиков авторитетом божественных писаний»); ср. *SVF II. 631*.

<sup>7</sup> См. *Daniélou. Op. cit. P. 85–86*.

<sup>8</sup> Ср., например, *Just Mart. 1 Apol. 46.3*.

<sup>9</sup> Согласно сообщению Евсевия Кесарийского в *Hist. Eccl. 6.18. 2–3*.

<sup>10</sup> В письме, цитируемом опять же у Евсевия (*Hist. Eccl. 6.19.12*).

<sup>11</sup> *Daniélou. Op. cit. P. 88, 94; De Faye. Op. cit. V. 3. P. 173*; ср. *Cadiou R. Introduction au système d'Origène.*

*P. 1932. P. 5.*

<sup>12</sup> *Daniélou. Op. cit. P. 94.*

<sup>13</sup> Ср. *Rist J.M. Eros and Psyche. Studies in Plato, Plotinus and Origen. Toronto, 1964. P. 197.*

полемизирует со стоическим материализмом, лежащим в основе стоической космологии и распространяющимся на учение о Боге (например, С. Cels. 1. 21; 3.75; 4.14; 6.54). Общее неприятие материалистической космологии стоиков легко можно конкретизировать в применении к нашей основной теме. Обратившись к тем местам из сочинений Оригена, в которых он касается стоической теории космического циклизма, мы увидим, что и в данном случае он настроен резко полемически и подвергает эту теорию весьма суровой критике.

Места, которые здесь прежде всего необходимо иметь в виду, – это De princ. 2.3.4, а также С. Cels. 4. 67–68 и 5. 20–21 (ср. SVF II. 626; 629). Несмотря на то что они принадлежат к двум разным произведениям Оригена, написанным в разное время<sup>14</sup>, целесообразно рассматривать их параллельно. Сопоставление между упомянутыми текстами оправдано уже потому, что они обнаруживают как структурное, так и содержательное сходство. В изложении чужих теорий циклизма Ориген обращается к одним и тем же деталям, а в полемике с ними к одним и тем же аргументам. Тем интереснее, при наличии общего сходства, сосредоточить внимание на конкретных различиях. Кроме того, нужно учитывать то известное обстоятельство, что большая часть трактата «О началах», к которой относится и первый упомянутый параграф, сохранилась лишь в латинском переводе Руфина Аквилейского, что сообщает всему этому тексту гораздо меньшую степень достоверности, чем греческим оригиналам других сочинений Оригена. Поэтому, если существует возможность сопоставить латинский текст из трактата «О началах» с некоторыми местами из греческого текста трактата «Против Цельса», ее непременно нужно использовать.

Два замечания можно сделать уже предварительно. Во-первых, непосредственным объектом оригеновской критики во всех упомянутых местах является не столько сама идея множественности следующих друг за другом миров, сколько идея идентичности этих миров друг другу, т.е. та концепция, которую в современной культуре, особенно после Ницше, принято обозначать словосочетанием «вечное возвращение»<sup>15</sup>. В самом деле, констатация циклизма в широком смысле, даже если при этом имеется в виду не повторение одинаковых фаз развития одного мира, но смена многих миров, может сводиться к утверждению *общего, родового* сходства периодически повторяющихся явлений, сравнимого, к примеру, со сменой времен года. Лишь когда речь идет о *буквальной одинаковости* повторяющихся циклов, распространяющейся на мельчайшие детали, стоит говорить о «вечном возвращении» в строгом смысле. Именно с этой идеей и полемизирует Ориген в указанных местах. Во-вторых, стоическая принадлежность этой идеи эксплицитно заявлена только в С. Cels. (4.68 и 5.20), причем в обоих случаях стоический вариант «вечного возвращения» соотнесен с другими вариантами той же концепции, первый из которых приписывается Цельсу (4.67), а второй – платоникам и пифагорейцам (5.21). Соотношение этих различных вариантов само по себе ставит ряд вопросов, в частности – определенные детали стоического варианта, можно сказать, оттеняются, формулируются отчетливее в противопоставлении с другими разновидностями идеи «вечного возвращения».

А. De princ. 2.3.4 как возможный источник по стоической космологии. Что же касается De princ. 2.3.4, то это место традиционно рассматривается как изложение именно стоической позиции<sup>16</sup>. Между тем, в нем нет конкретных упоминаний какой-то

<sup>14</sup> Трактаты «О началах» и «Против Цельса» относятся к разным периодам жизни Оригена: первый был написан скорее всего уже к 229 году и во всяком случае до отъезда из Александрии, т.е. 231–232 гг., а второй – около 249 года (см. Nautin P. Origène: sa vie et son oeuvre. P., 1977. P. 372, 409). Но даже если предполагать возможную эволюцию взглядов автора за этот промежуток времени, она не внесла существенных различий в данную полемику. Кроме того, речь идет не только о собственных взглядах Оригена, но прежде всего о том, как именно он излагает теорию «вечного возвращения» в ее уже вполне традиционных к тому времени вариантах.

<sup>15</sup> Конечно, нужно учитывать серьезную разницу, существующую между ницшеанским ewige Wiederkunft и стоическим циклизмом. См., например, Bréhier E. Chryssippe. P., 1910. P. 158.

<sup>16</sup> SVF II. 629; Ср. De Faye. Op. cit. V. 3. P. 104, а также Origène. Traité des principes. T. II. P. 147, n. 19.

определенной философской школы<sup>17</sup>. Обращение же к указанным местам из С. Cels. показывает, что, критикуя «вечное возвращение», Ориген далеко не обязательно мог иметь в виду один стоицизм. Поэтому говорить об однозначно стоическом характере излагаемой в De princ. 2.3.4 доктрины, можно было бы лишь в том случае, если бы Ориген упоминал здесь особенно характерные черты стоической концепции циклизма, которые никак не могут быть приписаны другим философским школам или, во всяком случае, в восприятии самого Оригена прочно связаны именно со стоицизмом. В С. Cels., где Ориген вообще гораздо подробнее рассуждает на эту тему, он приводит следующие детали стоической концепции: а) идея *экиросиса* или «мирового пожара», в результате которого осуществляется смена космических циклов (С. Cels. 4.68; 5.20); б) подверженность богов *экиросису*, которая специально отмечается как признак именно стоической доктрины в С. Cels. 4.68, отличающий ее от выдержанной в платоническом духе доктрины Цельса (см. ниже с. 63–64); в) возможность незначительных различий между космическими периодами (С. Cels. 5.20). Ни одна из этих деталей не упомянута в De princ. 2.3.4. Здесь Ориген формулирует свое возражение на концепцию «вечного возвращения» самым общим образом: Non enim cursu aliquo in eosdem se circulos post multa saecula revolvente aguntur animae, ut hoc aut illud vel agant vel cupiant, sed quocumque proprii ingenii libertas intenderit, illo gestororum suorum dirigunt cursum. («Ведь души не управляются в своих действиях и побуждениях неким движением, после многих веков возвращающимся на круги своя, но куда бы их ни устремила свобода собственного разума, туда они и направляют ход своих поступков»). «Некое движение, после многих веков возвращающееся на круги своя» или – буквально – «на те же самые круги», – довольно расплывчатое выражение, непосредственно указывающее лишь на цикличность мирового развития в целом. Возможно, здесь все же имеется в виду нечто более конкретное, а именно астрологический детерминизм земных событий<sup>18</sup>: то, что «души руководятся» или «управляются» (animae aguntur) неким круговым движением, означает тогда не просто, что они так или иначе включены в цикличность космического процесса, но что их действия или стремления (vel agant vel cupiant) причинно детерминированы циклическим движением небесных светил. Понимать упомянутое выражение (cursu aliquo in eosdem se circulos post multa saecula revolvente) именно в таком смысле побуждает, между прочим, финал приведенной фразы. Тот факт, что выдвинутая в нем идея свободной воли (proprii ingenii libertas) полемически противопоставлена (Non enim... sed) первой части предложения, содержащей в себе оспариваемый Оригеном тезис, можно объяснить только в том случае, если этот тезис несет в себе детерминистский смысл. Но детерминизм вообще и астрологический детерминизм в частности никоим образом не может рассматриваться как достояние одной лишь стоической школы<sup>19</sup>. В этом отношении особенно важно учитывать, что в С. Cels. 5.21 Ориген связывает астрологический детерминизм лишь с платонической и пифагорейской традицией, причем как раз в контексте сопоставления, даже в известной степени противопоставления платоников и пифагорейцев с одной стороны и стоиков (5.20) с другой. Он во всяком случае не упоминает тут концепцию астрологического детерминизма среди характерных признаков стоического варианта идеи «вечного возвращения», наряду с тем же *экиросисом*, хотя и имел для этого удобный случай. Кроме того, в С. Cels. 4.67 Ориген воспроизводит тот же аргумент против

<sup>17</sup> В первой фразе данного параграфа находим следующую расплывчатую атрибуцию идеи «вечного возвращения»: *Iam vero qui indissimiles sibi mundos ac per omnia pares aliquando evenire confirmant...* («Те же, кто утверждает, что время от времени возникают неотличимые друг от друга и во всем одинаковые миры...»). И далее в тексте параграфа сторонники этой идеи единственный раз обозначаются просто как *isti*: *Tale autem est quod ab istis dicitur...* («То, что говорится ими, таково...»). Никакого прямого упоминания стоической школы здесь нет. (Здесь и далее переводы автора.)

<sup>18</sup> Ср. *Origène. Traité des principes*. Т. II. Р. 147, п. 19. Другими словами, под *cursus* здесь может подразумеваться *cursus stellarum* (ср. De princ., Praef. 5; Hom. Jos. 5.6; 7.4, где это выражение используется полностью и как раз в контексте, касающемся астрологического детерминизма).

<sup>19</sup> См. ниже, с. 65–67.

«вечного возвращения», что и в приведенной цитате из De princ. 2.3.4: несовместимость циклического детерминизма и свободы воли. Сам по себе этот аргумент, конечно, вполне применим и к стоическому варианту циклизма, но в С. Cels. 4.67 он возникает все же в контексте полемики с тем вариантом, который Ориген приписывает Цельсу, а не стоикам (4.68). Поэтому, если уж стремиться к определенной атрибуции идей, изложенных в De princ. 2.3.4, какой-нибудь одной философской школе, то данные, которые можно почерпнуть для этого из упомянутых мест в С. Cels., никак не свидетельствуют в пользу именно стоиков. Это, конечно, не означает, что в De princ. 2.3.4 Ориген имеет в виду только платоников и пифагорейцев, но ни в коем случае не стоиков. Просто он описывает здесь теорию «вечного возвращения» в столь общих выражениях, что она в принципе не противоречит ни стоическому варианту, ни какому-либо еще из упоминаемых им в С. Cels. Следовательно, это место, конечно, должно учитываться при рассмотрении оригеновской полемики со стоицизмом, но не потому, что имеет в виду именно стоические идеи в строгом смысле, а потому, что описывает некий тип космологической концепции, под которую подходит в том числе и стоицизм.

Этот общий вывод подтверждается и анализом тех примеров, которые Ориген всякий раз находит необходимым привести, чтобы проиллюстрировать концепцию «вечного возвращения». В De princ. 2.3.4 мы читаем: *Si enim per omnia similis mundo mundus dicitur, erit ut iterum Adam vel Eva eadem faciant, quae fecerunt, idem iterum diluvium atque idem Moyses rursus populum sexcenta milia numero educet ex Aegypto; Iudas quoque bis dominum tradet, Paulus secundo lapidantium vestimenta servabit, et omnia, quae in hac vita sunt, iterum gerenda dicentur.* («Если говорят, что [один] мир во всем подобен [другому] миру, значит Адам и Ева снова совершат то, что уже совершили, снова [будет] тот же потоп и тот же Моисей опять выведет из Египта народ числом шестьсот тысяч; Иуда также во второй раз предаст Господа, Павел во второй раз сохранит одежды побивающих камнями [Стефана], и обо всем, что есть в этой жизни, нужно будет сказать, что это произойдет вновь»). Мы имеем здесь дело с примерами из иудео-христианской традиции, которые, очевидно, не заимствованы Оригеном у его языческих оппонентов, но придуманы им самим и не проливают никакого света на то, с какой же именно философской школой полемизирует здесь Ориген. В С. Cels. Ориген приводит примеры из иудео-христианской традиции лишь один раз (4.67), в полемике с Цельсом, причем уже не как иллюстрацию позиции своего оппонента, а как прямое возражение против нее: *Ἀελέξεται δὲ πρὸς τοιαύτην ὑπόθεσιν τῷ Κέλσῳ ὅτι, εἴπερ ὁμοία ἐστὶν ἀπ' ἀρχῆς εἰς τέλος ἡ τῶν θητῶν αἰὲν περίοδος..., ἀνάγκη αἰὲν κατὰ τὰς τεταγμένας περιόδους Μωυσῆα μὲν μετὰ τοῦ λαοῦ τῶν Ἰουδαίων ἐξελεῖν ἐκ τῆς Αἰγύπτου, Ἰησοῦν δὲ πάλιν ἐπιδημῆσαι τῷ βίῳ τὰ αὐτὰ ποιήσοντα, ἅπερ οὐχ ἅπαξ ἀλλ' ἀπειράκις κατὰ περιόδους πεποίηκεν.* («В ответ на такое положение Цельсу будет сказано, что, если период [бытия] смертных существ всегда одинаков от начала и до конца... из этого с необходимостью следует, что Моисей всегда через установленные периоды [времен] вместе с народом выходит из Египта и Иисус снова вернется к этой жизни, чтобы сделать то же самое, что он уже делал не однажды, а периодически и бесконечное число раз»). Здесь воспроизводится один из примеров, приводившихся и в De princ., а именно – исход иудейского народа во главе с Моисеем из египетского плена; что же касается Христа, то, если в De princ. он упоминался лишь косвенно в связи с Иудой (*Iudas quoque bis dominum tradet*), в С. Cels. этот пример приобретает самостоятельное значение<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> Как раз в этом пункте особенно явной становилась несовместимость античного циклизма и христианской философии истории, и даже если Ориген отдавал известную дань циклическим концепциям, он чувствовал необходимость отстоять уникальность такого события, как явление Христа. Ср. De princ. 2.3.5, т.е. параграф непосредственно следующий за анализируемым De princ. 2.3.4: *Docet autem sanctus apostolus, quod Christus in eo saeculo, quod ante hoc fuit, non est passus, sed ne in illo quidem, quod ante ipsum fuit, et nescio si enumerare sufficiam, quanta fuerint saecula, in quibus passus non est.* («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,

Однако гораздо чаще, чем примеры из иудео-христианской традиции, в *C. Cels.* для иллюстрации «вечного возвращения» используется собственно античный материал. Так, в той же главе, где упоминаются Моисей и Иисус (4.67), речь идет также о Сократе, Аните и Мелете, Фалариде и Александре Ферейском, а в следующей (4.68), полемизируя уже не с Цельсом, но со стоиками, Ориген не ленится опять упомянуть Сократа, Анита и Мелета и еще добавляет к ним Ксантиппу. В *C. Cels.* 5.20 снова вспоминаются Сократ, Анит и Мелет, а также родители Сократа, Софрониск и Фенарета; вновь вспоминается и Фаларид. Наконец, Сократ, Анит и Мелет фигурируют и в описании платоническо-пифагорейского варианта циклизма (5.21). Стандартность и однообразие приводимых примеров объясняется тем, что на сей раз Ориген, судя по всему, пользовался готовыми стереотипами, заимствованными из обихода философских школ. В содержательном отношении все приведенные примеры можно поделить на два типа – в первом речь идет о Сократе, во втором о тиранах. Сам выбор именно таких персонажей, вероятно, не случаен. Можно предположить, что и здесь «шедший рука об руку интерес к жизни философов и к жизни тиранов»<sup>21</sup>, вообще типичный для эллинистического сознания, нашел свое очередное отражение. Помимо Оригена, еще два христианских автора, Татиан (*Or. adv. Graec.* 3) и Немесий Эмесский (*De nat. hom.* 38), приводят схожие примеры (ср. *SVF* I. 109), иллюстрирующие учение о «вечном возвращении». В частности – Татиан тоже упоминает Анита, Мелета и Сократа, а в качестве своего рода параллели к фигурирующим у Оригена Фалариду и Александру Ферейскому у него встречается Бусирис. Немесий со своей стороны довольствуется упоминанием Сократа и Платона<sup>22</sup>. Все это лишний раз свидетельствует о стандартности используемого Оригеном античного материала. Но если Татиан прямо приписывает приведенные им примеры Зенону, а Немесий приводит их в контексте изложения именно стоического учения, то для Оригена, как можно видеть, конкретная атрибуция не имеет особенного значения. Одни и те же персонажи приходят ему на ум, независимо от того, полемизирует ли он со стоиками, Цельсом или платонико-пифагорейской позицией.

Собственно, основная часть оригеновского текста, в которой излагается учение о «вечном возвращении», и состоит из детального описания перечисленных примеров. И здесь можно заметить одно не сразу бросающееся в глаза различие между таким описанием в *De princ.*, приведенным выше, и соответствующими местами в *C. Cels.* Стоическая теория циклизма, как известно, предполагает не только то, что космические циклы идентичны, но и то, что их смена осуществляется бесконечно, а число циклов, таким образом, беспредельно. При этом бесконечность циклического процесса в стоической космологии распространяется и на прошлое, и на будущее. Все это подтверждается большим количеством источников (например, *Nem. De nat. hom.* 38; *Eus. Praep. evang.* 15.15; 21. 18–19; *Philon. De aet. Mundi.* 3.8–10). Но текст *De princ.* 2.3.4 к ним явно не принадлежит. Если вчитаться в него с буквалистской строгостью, то и будущее время некоторых глаголов (*tradet, servabit*), и наречия *iterum*, либо даже *bis* и *secundo* ясно указывают, что в данном случае обсуждается проблема тождества не всех вообще космических циклов, но только двух – этого мира и будущего. Различие становится очевидно, если сопоставить это место с *C. Cels.* 4.68, где стоическая концепция циклизма сформулирована в этом отношении отчетливо: *Μετὰ γὰρ τὴν τοῦ ταύτου ἐκπύρωσιν ἀπειράκις γειομένην καὶ ἀπειράκις ἔσομένην ἢ αὐτῇ τάξις ἀπ' ἀρχῆς μέχρι τέλους πάντων γέγονέ τε καὶ ἔσται.* («После возгорания мира, которое происходило и будет происходить бесконечно, порядок всех [вещей] от начала

сколько было веков, в которых он не страдал.) Тот же мотив встречается в критике «вечного возвращения» у Августина (*De civ. Dei.* XII. 13.2: *Semel enim Christus mortuus est pro peccatis nostris* – «...Христос единожды умер за грехи наши») и у Феофила в антиоригенистской полемике (*Hier. Ep.* 96. 9: *Qui enim semel pro nobis mortuus est...* – «Тот, кто единожды умер за нас...»).

<sup>21</sup> Аверинцев С.С. Плутарх и античная биография. М., 1973. С. 166.

<sup>22</sup> В контексте обсуждения идеи «вечного возвращения» пример с Платоном приводит и Августин (*De civ. Dei.* XII. 13), но он не делает прямых ссылок на стоиков.

и до конца и был, и будет один и тот же»). Здесь как раз совершенно ясно передана и беспредельность циклического развития, и его обращенность как в прошлое, так и в будущее<sup>23</sup>. Разумеется, в том, что Ориген обсуждает в одном случае только идентичность двух «смежных» миров, а в другом – идентичность беспредельно (ἀπειράκις) повторяющихся циклов, нет необходимости усматривать какое-то существенное различие или противоречие. Если смотреть с точки зрения стоической космологии, тождество настоящего и будущего миров есть не взаимоисключающая альтернатива, а вариант тождества многих мировых циклов, так что речь идет просто о некотором сужении вопроса, сведении его к одному частному примеру. Вероятно, можно попытаться объяснить такое сужение общей эсхатологической проблематикой всей той главы De princ., к которой относится данный параграф. Например, в предшествующем параграфе (2.3.3) речь шла о том, должна ли материя в конце мира исчезнуть совершенно или нет, в следующем параграфе речь пойдет об эсхатологической концепции restitutio omnium (2. 3. 5), а в последнем параграфе той же главы, как итог всего содержащегося в ней рассуждения, приводятся три варианта того, каков будет конец мира (2. 3. 7). Довольно естественно, что в контексте обсуждения проблем христианской эсхатологии Ориген, привлекая для рассмотрения учение о «вечном возвращении», сосредоточивается лишь на той его стороне, которая кажется непосредственно имеющей отношение к эсхатологической проблеме конца именно этого мира и начала следующего, но не упоминает бесконечной смены циклов, имевшей место и в прошлом. И, может быть, именно поэтому он говорит здесь, что повтор определенных событий будет осуществляться bis или secundo<sup>24</sup>, а не ἀπειράκις или ἀεί, как в С. Cels. 4. 67–68. Это, стало быть, нисколько не противоречит возможному стоическому характеру обсуждаемой им концепции, но во всяком случае и не делает его более отчетливым.

Б. С. Cels. 5. 20: *стоическая идея «вечного возвращения» и христианская концепция воскресения*. Любопытный схожий пример влияния христианской проблематики оригеновского дискурса на изложение им античных космологических концепций и, в частности, как раз на использование им стереотипных школьных примеров, уже упоминавшихся выше, можно найти в С. Cels. 5. 20. В этом параграфе, имея в виду именно стоические воззрения (φασὶ δὴ οἱ ἀπὸ τῆς Στοῆς...), Ориген также делает акцент на рассмотрении идентичности двух непосредственно следующих друг за другом миров (альтернатива ἢ προτέρα διακόσμησης ἢ ἡ ἐξῆς περίοδος). Это особенно понятно, если учесть, что тут же упоминается еще один возможный нюанс стоической доктрины. Некоторые стоики, по выражению Оригена, "устыдившись" своего учения ("Ὅσοι δ' αὐτῶν ᾤδέσθησαν τὸ δοῦμα), все же допускают, что следующий мир может иметь крайне незначительные и несущественные различия по сравнению с предыдущим: ὀλίγην εἰρήκασι παραλλαγὴν καὶ σφόδρα βραχεῖαν γίνεσθαι κατὰ περίοδον τοῖς ἐπὶ τῆς προῦτης περιόδου («...говорили, что есть небольшое, совершенно незначительное различие по сравнению с тем, что было в предыдущем периоде»)<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> Столь же отчетливо выражена эта идея и в предыдущем параграфе С. Cels. (4.67), но там она вложена в уста Цельса. Ему принадлежит цитируемый там Оригеном тезис: ...κατὰ τὰς τεταγμένας ἀνακλήσεις ἀνάγκη τὰ αὐτὰ ἀεὶ καὶ γεγοῦναι καὶ εἶναι καὶ ἔσσεσθαι («согласно установленным циклам одно и то же с необходимостью всегда было, есть и будет»). Это ἀεὶ применяется затем ко всем приводимым в данном параграфе примерам, в том числе к Моисею (ср. уже цитированный выше отрывок на с. 56).

<sup>24</sup> Разумеется, остается под вопросом, насколько точен руфиновский перевод в этом случае, были ли в оригинальном греческом тексте точные соответствия руфиновским bis и secundo. Но мы обсуждаем тут, в какой степени уже сам сохранившийся латинский текст может служить источником именно по стоической теории циклизма.

<sup>25</sup> Издатель трактата в серии Sources Chrétiennes Марсель Боррэ (Borret) полагает, что под учением, которого «устыдились» некоторые стоики, имеется в виду концепция экипириса (упомянутая в предыдущей фразе), и приводит ссылки на многочисленные примеры из стоической традиции, свидетельствующие о такого рода настроениях (Origène. Contre Celse. Т. 3. Р. 64, п. 1). Известно, в частности, что экипирис

Значит уже и собственно стоический контекст позволял Оригену сосредоточиться на идентичности двух «смежных» миров, ничего не говоря обо всей их бесконечной цепочке. Но все же нельзя не учитывать, что в данном случае конкретным поводом для обсуждения идеи «вечного возвращения» была для Оригена возможная параллель с христианским учением о воскресении. Еще в С. Cels. 5. 14 приводился обширный отрывок из Цельса, в котором содержалась критика этого учения с позиций позднеантичного спиритуализма и отношения к телесности. Поэтому в С. Cels. 5. 20 Ориген с самого начала стремится показать, что если будущее телесное воскресение кажется его языческим критикам нелепостью, то и у самих языческих мудрецов встречались идеи, как раз в этом отношении ничуть не менее нелепые (σφόδρα ἀπεμφαίνοντα). Чтобы подтвердить этот свой тезис, он и использует стоическую идею «вечного возвращения». Прямое сопоставление этой идеи с христианской концепцией воскресения (ἀνάστασις) вторгается на сей раз в уже упоминавшийся стандартный школьный пример с «вечно возвращающимся» в очередном космическом цикле Сократом: φασὶ τῇ ἐξῆς περιόδῳ ταῦτα ἔσσειν καὶ Σωκράτην μὲν πάλιν Σωφρονίσκου υἱὸν καὶ Αθηναίου ἔσσειν, καὶ τὴν Φαιναρέτην γημαμένην Σωφρονίσκῳ πάλιν αὐτὸν γενήσειν. Κάν μὴ ονομάζωσιν οὖν τὸ τῆς ἀναστάσεως ὄνομα, τὸ πρᾶγμα γέ δηλοῦσιν, ὅτι Σωκράτης ἀπὸ σπερμάτων ἀρξάμενος ἀναστήσεται τῶν Σωφρονίσκου καὶ ἐν τῇ ὑστέρᾳ Φαιναρέτης διαπλασθήσεται («[стоики] говорят, что в следующем периоде будет то же самое: Сократ снова будет сыном Софрониска и афинянином и вновь его родит Фенарета, выйдя замуж за Софрониска. Пусть они и не используют само слово "воскресение", на деле же ясно утверждают, что Сократ воскреснет, получив начало от семени Софрониска, и сформируется во чреве Фенареты») и т.п. Резонно предположить, что детальность, с которой Ориген описывает будущее рождение Сократа в этом примере (ἀπὸ σπερμάτων, ἐν τῇ ὑστέρᾳ), мотивирована не только тем, что он в очередной раз стремится проиллюстрировать в несколько ироническом аспекте<sup>26</sup> стоическое положение о полной и распространяющейся на все возможные мелочи тождественности космических циклов. Физиологический характер упоминаемых подробностей скорее всего полемически направлен против Цельса, который в христианском учении о телесном воскресении усматривал недостойную с его однозначно спиритуалистической точки зрения привязанность к низменной плоти (5. 14). Видимо, именно поэтому Ориген разрабатывает традиционный школьный пример на концепцию «вечного возвращения», имея в виду, что упреки Цельса по отношению к христианам оказываются вполне применимы и к стоикам<sup>27</sup>. Более того, в С. Cels. 5. 23, подводя итоги всей этой дискуссии с Цельсом, Ориген прямо формулирует тезис, из которого следует, что в собственном смысле выпады Цельса только к стоикам и применимы, но никак не к христианам, ведь христиане не учат о воскресении в том же самом, уже однажды сгнившем теле, Христианская доктрина предполагает воскресение в преображенном теле<sup>28</sup>, тогда как стоический пафос идентичности космических циклов как раз и приводит к выводу, что в будущем

отвергали Панетий и Боэт Сидонский (Diog. Laert. 7. 142; Philon. De act. Mundi. 76). Но Ориген явно имеет в виду не тех стоиков, которые не разделяли учение об экпирисисе, а тех, которые, принимая в целом циклическую космологию, утверждали, что идентичность космических циклов, также упоминаемая в предыдущей фразе у Оригена, не абсолютна. См. об этом SVF II. 624, ср. SVF II. 627.

<sup>26</sup> Так он поступает чуть ниже, когда, приводя другой пример подобной детальности, говорит: Τὸ δὲ τοῦτων γελοϊότερον τὰ ἀπαράλλακτα ἰατία... Σωκράτης ἐνδύσεται («А еще смешнее этого, что Сократ будет носить точно такую же одежду»). Как видим, само изложение учения о «вечном возвращении» превращается у Оригена в *возражение* против него. Для сторонника этого учения подобная конкретная детализация «вечного возвращения» была бы вполне естественным выводом, не заключающим в себе никакой проблемы, но Оригену она кажется сама по себе настолько очевидно нелепой, что воспринимается им как один из аргументов против самого этого учения.

<sup>27</sup> Если вспомнить, что в С. Cels. 4. 67 идея «вечного возвращения» вложена в уста самого Цельса, то тогда эти упреки в принципе можно отнести и к нему самому.

<sup>28</sup> Об особенностях оригеновского понимания воскресения см., например, Dorival G. Origène et la résurrection de la chair // Origeniana Quarta. P., 1998. P. 291–319.



мире вновь возникнет такое же тленное тело, как и распавшееся в этом мире: Οἱ μέντοι ἀπὸ τῆς Στοῆς τὸ πάντῃ διαφθαρέν σῶμα φασὶν ἐπανέρχεται εἰς τὴν ἐξ ἀρχῆς φύσιν... καὶ αὐτὴν ἐκείνην, ἐξ ἧς ἐλύθη, τὴν πρώτην σύστασιν πάλιν φασὶ συστήσασθαι. («Стоики говорят, что совершенно разложившееся тело снова вернется к своей изначальной природе... и вновь образуется тот же самый, первоначальный состав, из которого оно распалось»). Ориген переносит здесь на стоиков все те аргументы, которые были выдвинуты Цельсом против христиан, причем для большей наглядности делает это, используя выражения самого же Цельса<sup>29</sup>.

Таким образом, изложение стоической теории «вечного возвращения» в данном отрывке можно отчетливее понять, если учитывать, что оно вставлено в широкий полемический контекст, связанный с таким аспектом христианской эсхатологии, как учение о телесном воскресении. Причем Ориген был не единственным, кто находил возможным – пускай и в полемическом тоне – проводить параллели между христианским воскресением и стоическим «восстановлением» в будущем мире. Что вообще эти две идеи могли соотноситься и смешиваться в синкретической атмосфере позднелленистической культуры, – об этом свидетельствует и Немесий в своем рассказе о взглядах стоиков (*De nat. hom.* 38): Καὶ διὰ ταύτην τὴν ἀποκατάστασιν, φασὶ τινες, τοὺς Χριστιανοὺς τὴν ἀνάστασιν φαντάζεσθαι... («На основании этого восстановления, говорят некоторые, христиане представляют себе воскресение»). В отличие от Оригена, который делает акцент на том, что, согласно христианскому учению, воскресает преображенное, а вовсе не такое же или то же самое тело, что было в предыдущем мире, Немесий говорит о невозможности проводить знак равенства между периодическими восстановлениями в стоицизме и однократностью воскресения в христианстве (εἰς ἅπαξ γὰρ τὰ τῆς ἀναστάσεως, καὶ οὐ κατὰ περίοδον ἔσσεσθαι – «ведь воскресение будет однократным, а не периодическим»), т.е. лишней раз демонстрирует несовместимость принципа уникальности и неповторимости, лежащего в основе христианской космологии и историософии, с античным принципом циклизма, в данном случае – в его стоическом варианте. Таким образом, Ориген и в этом пункте прямо критикует прежде всего стоическую идею идентичности циклов, а Немесий как раз саму идею их множественности<sup>30</sup>.

*В. Стоический вариант циклизма в сопоставлении с вариантом Цельса, а также платоников и пифагорейцев (по С. Cels. 4. 67–68; 5. 20–21).*

Выше предлагалось при интерпретации текста из *De princ.* 2. 3. 4 учитывать, что, говоря о «вечном возвращении», Ориген мог иметь в виду не только стоическое учение, но и платонико-пифагорейскую традицию, как это явствует из привлекаемых для рассмотрения мест трактата «Против Цельса». Поэтому категорически утверждать, что в этом отрывке из *De princ.* имелась в виду именно стоическая концепция, можно было бы лишь в том случае, если бы в нем упоминались те ее специфические особенности, которые никак не могут иметь платонико-пифагорейское происхождение. Но в чем же, согласно Оригену, заключаются эти особенности? В чем конкретно он видит различие между стоическим и платонико-пифагорейским вариантами космического циклизма?

Обратимся для начала к тем двум главам четвертой книги *С. Cels.*, где стоический циклизм (4. 68) разбирается в сопоставлении с космологической концепцией Цельса (4. 67). Последняя очень близка с платонико-пифагорейским учением, как оно сформулировано в *С. Cels.* 5. 21<sup>31</sup>. Общее и у Цельса и у стоиков, согласно изложению Ори-

<sup>29</sup> Так, в цитированном Оригеном отрывке (*С. Cels.* 5. 14) Цельс говорит: «Какая, однако, человеческая душа стоскуется по разложившемуся телу?.. В самом деле, какое тело, будучи совершенно разложившимся, способно вернуться в первоначальное состояние, притом к тому первому составу, из которого оно распалось?» (Ποῖον γὰρ σῶμα πάντῃ διαφθαρέν οἶόν τε ἐπανελθεῖν εἰς τὴν ἐξ ἀρχῆς φύσιν καὶ αὐτὴν ἐκείνην, ἐξ ἧς ἐλύθη, τὴν πρώτην σύστασιν) (пер. А.Б. Рановича).

<sup>30</sup> Ср. также *Tat. Or. adv. Graec.* 6 и менее полемичное сопоставление воскресения и «восстановления» у Лактанция в *Div. inst.* 7. 23.

<sup>31</sup> См. ниже, с. 63–65.

гена, можно свести к двум пунктам, без которых «вечное возвращение» как таковое вообще немислимо. Во-первых, это его «вечность», т.е. бесконечность циклического процесса. Во-вторых, тавтологичность или содержательная идентичность всех космических циклов. Так, и когда Цельс в приводимой Оригеном цитате утверждает, что «согласно установленным циклам одно и то же с необходимостью всегда было, есть и будет» (κατὰ τὰς τεταγμένας ἀνακυκλήσεις ἀνάγκη τὰ αὐτὰ αἰεὶ καὶ γεγοῦναι καὶ εἶναι καὶ ἔσσεσθαι), и когда далее говорится, что, по стоической доктрине, «после возгорания мира, которое происходило и будет происходить бесконечно, порядок всех [вещей] от начала и до конца и был, и будет один и тот же» (μετὰ γὰρ τὴν τοῦ παντὸς ἐκπύρωσιν ἀπειράκις γενομένην καὶ ἀπειράκις ἔσομένην ἢ αὐτὴ τάξις ἀπ' ἀρχῆς μέχρι τέλους πάντων γέγονέ τε καὶ ἔσται), мы и в том, и в другом случае встречаем выражение обеих упомянутых идей (бесконечность циклизма – αἰεὶ καὶ γεγοῦναι καὶ εἶναι καὶ ἔσσεσθαι и ἀπειράκις γενομένην καὶ ἀπειράκις ἔσομένην; идентичность циклов – τὰ αὐτὰ ἢ αὐτὴ τάξις). Здесь можно усмотреть лишь один очень существенный момент стоической доктрины, относительно которого Цельс вроде бы ничего не говорит, а именно – учение об экпиросисе или мировом пожаре как конкретном механизме смены космических циклов. Однако, цитата, приводимая Оригеном в С. Cels. 4. 79, свидетельствует, что в определенном смысле сама идея экпиросиса не была абсолютно чужда Цельсу<sup>32</sup>. Другое дело, что, если судить по этой цитате, функция экпиросиса представлялась ему весьма ограниченной, имеющей отношение не ко всему космическому целому, а только к тому, что происходит на земле (ἐπὶ γῆς). Насколько это отличается от стоического понимания экпиросиса и чем именно мотивировано такое отличие, будет можно понять, только если мы обратимся к тому положению, в котором для Оригена заключено основное различие между стоической космологией и точкой зрения Цельса: Ὁ μὲν οὖν Κέλσος μόνην τὴν θνητῶν περιόδον κατὰ τὰς τεταγμένας ἀνακυκλήσεις ἐξ ἀνάγκης φησὶν αἰεὶ καὶ γεγοῦναι καὶ εἶναι καὶ ἔσσεσθαι· τῶν δὲ Στωϊκῶν οἱ πλείους οὐ μόνον τὴν τῶν θνητῶν περιόδον τοιαύτην εἶναι φασι ἀλλὰ καὶ τὴν τῶν ἀθανάτων καὶ τῶν κατ' αὐτοὺς θεῶν. («Цельс говорит, что только период [бытия] смертных существ всегда с необходимостью был, есть и будет [одним и тем же] согласно установленным циклам, большинство же стойков утверждают, что таков и период [бытия] бессмертных существ и тех, кого они считают богами, а не только смертных».)

Итак, согласно Цельсу, «вечное возвращение» имеет отношение только к тому, что обозначается им как ἡ τῶν θνητῶν περίοδος. Это выражение, конкретный смысл которого не столь уж прозрачен с первого взгляда, встречается сперва в цитате из Цельса, приводимой Оригеном в С. Cels. 4. 65: ἐκ θεοῦ μὲν οὐκ ἔστι κακά, ὕλη δὲ πρόσκειται καὶ τῶν θνητῶν ἐμπολιτεύεται ὁμοία δ' ἀπ' ἀρχῆς εἰς τέλος ἡ τῶν θνητῶν περίοδος... Таким образом, в С. Cels. 4. 67 Ориген формулирует различие между стоиками и Цельсом не своими словами, а отталкиваясь от заимствованной у Цельса терминологии. Генетив τῶν θνητῶν предполагает возможность двойного перевода. Имеются в виду либо τὰ θνητά, либо οἱ θνητοί, т.е. либо «смертное» как общее понятие, либо «смертные» люди или вообще «смертные» существа<sup>33</sup>. Каков бы

<sup>32</sup> С. Cels. 4. 79: ἀγεήτου ὄντος τοῦ κόσμου καὶ ἀφθάρτου, καὶ μόνων ἐπὶ γῆς κατακλισμοὺς καὶ ἐκπύρωσεις πασχόντων, καὶ οὐ πάντων ἀμα τοῦτοις περιπτόντων («Мир безначален и нетленен и только то, что на земле, претерпевает потоны и пожары, да и то не все сразу подвергается их воздействию»).

<sup>33</sup> Эта двойственность дала о себе знать в существующих русских переводах этого места. У Л. Писарева ἡ τῶν θνητῶν περίοδος передается как «круговращение смертных существ» в 4. 65 и «поступательная смена смертных (природ)» в 4. 67 (см. Ориген. Против Цельса / Пер. Л. Писарева. М., 1996. С. 329, 330). Второй вариант не вполне отчетлив, первый же ясно предполагает, что переводчик увидел в τῶν θνητῶν форму мужского рода. А.Б. Ранович, напротив, усматривает в τῶν θνητῶν форму среднего рода и, соответственно, переводит фрагмент Цельса из 4. 65 следующим образом: «Зло не от бога... оно прилагается к материи и внедряется в смертное; цикл (всего) преходящего одинаков от начала до конца» (Ранович А.Б. Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. М., 1990. С. 295).

ни был изначальный смысл формулировки самого Цельса, в оригеновском тексте она скорее всего воспринята во втором варианте. Это видно из того дополнения, которое делает Ориген, чтобы указать на отличительный признак стоического циклизма. К τῶν θιητῶν Цельса Ориген добавляет τῶν ἀθανάτων καὶ τῶν κατ'αὐτοὺς θεῶν. Причем тут важно, что τῶν ἀθανάτων разъясняется через τῶν κατ'αὐτοὺς θεῶν. Ориген явно говорит о «бессмертных» существах, которые, с точки зрения стоиков (κατ'αὐτοὺς), являются «богами», и, тем самым, не может подразумевать под τῶν ἀθανάτων форму среднего рода, т.е. «бессмертное» как общее понятие (τὰ ἀθάνατα). Поэтому и оппозиция τῶν θιητῶν – τῶν ἀθανάτων выглядит более сбалансированно, если «бессмертным» существам из оригеновской формулировки соответствуют смертные существа или смертные люди, а не «смертное» как общая категория. Соответственно ἡ τῶν θιητῶν περίοδος в С. Cels. 4. 67 следует переводить как «цикл» или «период [бытия] смертных существ».

Однако, все эти выражения в оригеновском тексте невозможно понимать в их узком, буквальном смысле. Ориген вовсе не хочет сказать, что, с точки зрения стоиков, циклический процесс имеет отношение *только* к одушевленным существам, будь они смертны или бессмертны. Напротив, «смертные» и – с другой стороны – «бессмертные и боги» репрезентируют здесь соответствующие части космической структуры, т.е. землю и небо. Тут будет уместно вспомнить одно из стандартных стоических определений космоса – σύντημα ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων καὶ τῶν ἐν ἑκα τούτων γέγονότων (Diog. Laert. VII. 138; ср. SVF II. 526–528), «совокупность богов, людей и того, что возникло ради них». Оно всегда приводится в паре с другой не менее популярной дефиницией – σύντημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις φύσεων (Ibid.; ср. SVF II. 526–529), «совокупность неба, земли и [обитающих] в них творей». Параллелизм между двумя определениями космоса очевиден и весьма показателен. Оба они рассматривают мир как структуру, основанную на оппозиции верхнего и нижнего, неба и земли, богов и людей. Разница же в том, что в одном случае эта структура преподносится в собственно космологическом аспекте, тогда как в другом – значению слова «космос» придается, так сказать, «социологический» оттенок<sup>34</sup>.

Если Цельс, по словам Оригена, утверждает, что «вечное возвращение» имеет отношение только к «смертным», а стоики распространяют его и на «богов», то за этим стоит не просто какое-то частное разногласие, действительно касающееся лишь богов и людей, но не затрагивающее космос в целом. Боги и люди и *составляют* космос как таковой, поэтому различие, сформулированное здесь, ведет к принципиальным разногласиям между стоицизмом и позицией Цельса. Согласно стоикам, имеется в виду периодическая смена всей космической структуры (т.е. и земли, и неба, и «смертных», и «богов»), которая затем снова восстанавливается в том же самом

<sup>34</sup> Переход от сугубо космологического значения слова κόσμος к значению «обитаемый мир» и просто «человечество» хорошо засвидетельствован как для античной, так и для христианской традиции. См. Sasse H. *Kόσμος* // Theological Dictionary of the New Testament / Ed. G. Kittel. Transl. G.W. Bromiley. V. 3. Michigan, 1989. P. 880–882, 888–890. Схема такого развития значения, как его изображает Зассе, в целом может быть сведена к следующему ряду: мир (как вся космическая структура) – земля (как существенная часть космической структуры) – населенная часть земного пространства – те, кто ее населяет. Если же учитывать, что слово κόσμος зачастую могло обозначать не только одну землю отдельно от неба, но и, наоборот, небо отдельно от земли (Ibid. P. 869, 871–872), и сопоставить это с приведенными стоическими дефинициями космоса, то устойчивый параллелизм космологического и «социологического» значений слова κόσμος можно распространить не только на землю как нижнюю часть космической структуры, но и на небо. Для нашей темы особенно важно, что Ориген часто использовал стоическое определение космоса как совокупности земли и неба (С. Cels. 6. 59; Comm. in Matth. 13. 20; De princ. 2. 3. 6) наряду с другим – определением его как «земного пространства» (ὁ περὶ γαίης τόπος – С. Cels. 6. 59; Comm. in Matth. 13. 20; ср. De princ. 1. 5. 5.), иногда понимаемого как раз в смысле «обитаемого мира», οἰκουμένη (Comm. in Matth. 13. 20). Специфический пример семантического сдвига от космологического к «социологическому» значению, мотивированного на сей раз экзегетическими задачами, находим в De orat. 26, но уже в применении не к самому слову «космос», а к «земле» и «небу», которые обозначают здесь соответственно грешников и праведников.

виде, что и прежде. Цельс же ограничивается утверждением о цикличности только земных событий в пределах одного и того же, стабильного космоса, т.е. тезис из С. Cels. 4. 68 (Ὁ μὲν οὖν Κέλσος μόνην τὴν θηητῶν περίοδον... φησὶν αἰεὶ καὶ γεγονέαι καὶ εἶναι καὶ ἔσεσθαι) предвосхищает цитату из Цельса, приводимую Оригеном в С. Cels. 4. 79 (μόνων ἐπὶ γῆς κατακλυσοῦς καὶ ἐκπιρώσεις πασχόντων). Θηητῶν в первом случае подразумевает то же самое ограничение, что и ἐπὶ γῆς во втором: если повтор идентичных циклов распространяется только на жизнь смертных, то и катастрофы, отделяющие один цикл от другого, тоже относятся лишь к той части космоса, где эти смертные обитают, т.е. к земле, но не затрагивают космоса в целом.

Дополнительным аргументом в пользу такого вывода является то, что под «богами» в данном тексте могут иметься в виду небесные светила. Уточнение кат' αὐτοῦς, предполагающее перевод «те, кого они (т.е. стоики) считают богами», понадобилось Оригену скорее всего не просто потому, что он, как христианин, дистанцировался от языческого многобожия. Весьма вероятно, что оно намекает на любопытный и вызывавший сильную полемику аспект стоического учения о богах, имеющий непосредственное отношение к космологической проблематике и, кроме того, оказывающийся весьма уместным, когда речь заходит о сопоставлении стоической и платонической космологии. Разделяя широко распространенное в античности представление о божественной природе небесных светил (например, SVF II. 613; 1076–1077), стоики считали этих «богов» тленными (φθαρτοί – мнение Хрисиппа, приводимое Плутархом, De St. ger. 1052a)<sup>35</sup>. Это означало, что небесные светила так же подвержены разрушению и гибели во время финальной космической катастрофы, т.е. экипирисиса, как и все другие части миропорядка. Для платонической космологии такая концепция была неприемлемой. В этом отношении показательна критика стоицизма Филоном в трактате "О вечности мира" (9. 46–47). Для него подверженность экипирисису неба и небесных светил немислима между прочим и потому, что это заставило бы предполагать, будто боги тленны (θεοὺς φθειρομένους ὑπονοεῖν). Поэтому, в изображении Филона (15. 76), отказ некоторых представителей Средней Стои, например, Панетия и Боэта Сидонского, от идеи экипирисиса предстает как боговдохновенная акция (ἀτε θεόληπτοι, τὰς ἐκπιρώσεις καὶ παλλυγενεσίας καταλιπόντες), как обращение к более благочестивому учению, предполагающему стабильность мировой структуры в целом (πρὸς ὀσιώτερον δόγμα τὸ τῆς ἀφθαρσίας τοῦ κόσμου παντός). Таким образом, мы видим, что учение стоиков о богах оказывается несовместимым с центральной для платонической космологии идеей нетленности мира. Так что, если усмотреть в словах τῶν кат' αὐτοῦς θεῶν намек на небесные светила, это позволит лишний раз подтвердить сделанный выше вывод: согласно Оригену, стоики учат о циклической смене всей космической структуры, состоящей из неба и земли, а не только о циклизме земных событий, как Цельс.

Понимаемое только в смысле земного циклизма, учение Цельса прекрасно согласуется с тем вариантом доктрины «вечного возвращения», который в С. Cels. 5. 21 обозначается как платонико-пифагорейский. Здесь Ориген прежде всего отмечает, что в отличие от стоиков платоники и пифагорейцы отстаивают тезис о вечном существовании мира в будущем (οἱ ἀπὸ τοῦ Πυθαγόρου καὶ Πλάτωνος... δοκοῦσιν ἀφθαρτοῦ τηρεῖν τὸν κόσμον). Это соответствует одной из частей того высказывания Цельса, которое цитируется Оригеном в С. Cels. 4. 79: ἀγενήτου ὄντος τοῦ κόσμου καὶ ἀφθάρτου («мир безначален и нетленен»). Далее Ориген формулирует еще одно положение платонико-пифагорейской космологии, находящее параллели у Цельса: τῶν γὰρ ἀστέρων κατὰ τινὰς περιόδους τεταγμένας τοὺς αὐτοὺς σχηματισμοὺς καὶ σχέσεις πρὸς ἀλλήλους λαμβανόντων, πάντα ἐπὶ γῆς ὁμοίως ἔχειν φασι τοῖς ὅτε τὸ αὐτὸ σχῆμα τῆς σχέσεως τῶν ἀστέρων περιεῖχεν ὁ κόσμος. («Из-за того, что через некоторые установленные периоды звезды находятся в одинаковом положении

<sup>35</sup> Ср. SVF II. 613, 1064.

и соотношении друг с другом, на земле все происходит подобно тому, как было, когда мир содержал в себе то же самое взаимное расположение звезд»). Во-первых, отсюда явствует, что и в данном случае смена идентичных циклов касается лишь земных событий, но не охватывает космос в целом<sup>36</sup>, т.е. πάντα ἐπὶ γῆς ὁμοίως εἶχειν является еще одной параллелью к μόνην τὴν θνητῶν περίοδον в С. Cels. 4. 68 и μόβων ἐπὶ γῆς κατακλισμοὺς καὶ ἐκπυρώσεις πασχόντων в С. Cels. 4. 79. Во-вторых, здесь вводится новый момент, а именно – учение об астрологическом детерминизме, который и определяет циклический повтор земной жизни: поскольку звезды периодически занимают одинаковые положения друг относительно друга, периодически воспроизводятся и все события, уже имевшие место при аналогичном расположении звезд в прошлом. В разбираемом нами отрывке из С. Cels. 4. 68 ничего не сказано об отношении Цельса к вопросу о влиянии звезд на циклический процесс. Зато это влияние упоминается в цитате из Цельса, приводимой Оригеном в С. Cels. 4. 11: «Они (т.е. христиане. – А.С.) слышали... что в течение продолжительных циклов времени, по мере сближения и расхождения звезд, случаются мировые пожары и потопа (κατὰ χρόνων μακρῶν κύκλους καὶ εἰπανόδους τε καὶ συνόδους ἐκπυρώσεις καὶ ἐπικλύσεις συμβαίνουσι)... Это побудило их на основании ложного понимания утверждать, что Бог сойдет, неся с собою очистительный огонь возмездия»<sup>37</sup>. Здесь Цельс только упоминает эту концепцию, приводя ее не от своего имени, но представляя как общее достояние эллинской и варварской культурной традиции, которое было ложно истолковано христианами. Тем самым общий контекст этого упоминания предполагает скорее позитивное отношение к самой идее периодических пожаров и потопа, мотивированных астрологическим циклизмом, ведь здесь ложному христианскому пониманию мировых катастроф противопоставляется правильное эллинское (или даже варварское, но нехристианское). Важно также, что Цельс упоминает здесь не только мировые пожары, но и потопа (ἐπικλύσεις), как он это делает и в С. Cels. 4. 79 (κατακλισμοὺς καὶ ἐκπυρώσεις πασχόντων). Идея периодического потопа, который был бы столь же масштабен по своим последствиям, как и экпирозис, изначально чужда стоической космологии<sup>38</sup>, что и неудивительно, если речь идет не только о земных катастрофах, но о разрушении всего миропорядка, включая небо и небесные светила. Зато концепция Великого Года, имеющая восточные корни и воспринятая, к примеру, Сенекой из сочинений халдея Бероза (Quaest. nat. III. 28–29)<sup>39</sup>, но в то же время находившая параллели в самой античной традиции (начиная с известного места в «Тимее», 39d), предполагала равноправное чередование потопа и пожара именно потому, что речь шла о земных катастрофах, не распространяющихся на такую часть космоса, как небо, но зато причины детерминированных как раз движением небесных светил.

В целом, существенных противоречий между «вечным возвращением» по Цельсу (4.67) и платонико-пифагорейским вариантом той же идеи (5.21) в изложении Оригена найти нельзя. Но они имеют ряд одинаковых признаков, а в тех случаях, когда соответствия между идеями Цельса и платонико-пифагорейским вариантом не выражены в тексте столь уж явно и отчетливо, эти идеи все же достаточно удачно взаимодополняют друг друга и складываются в непротиворечивую картину. Поэтому вряд ли стоит искать в космологических построениях Цельса какого-то своеобразие. В том что касается идеи «вечного возвращения» он, как и во многих других отношениях, на-

<sup>36</sup> Можно сказать, что циклизм распространяется и на небо, поскольку небесные светила совершают циклическое вращение, но смены космических циклов, подразумевающей разрушение всей космической структуры и ее последующее восстановление, здесь найти нельзя. Речь фактически идет о двух параллельных циклических процессах в одной и той же, несменяемой космической структуре, причем один из этих процессов (астрономический циклизм) детерминирует другой (циклизм земных событий).

<sup>37</sup> Перевод А.Б. Рановича. См., Ранович. Ук. соч. С. 291.

<sup>38</sup> Ср. Pohlenz M. Die Stoa. Bd 2. Göttingen, 1972. S. 47: Eine allgemeine, der Ekpyrosis parallele Sintflut, die ganze Welt vernichtet, hat die alte Stoa nicht gelehrt.

<sup>39</sup> Ср. Pohlenz M. Op. cit.; Duhem P. Le système du monde. T. 1. P., 1914. P. 67, 72–73.

ходится в русле платонической традиции. Общее содержание космологической концепции, вкладываемой Оригеном то в уста Цельса, то в уста платоников и пифагорейцев, можно подытожить следующим образом: 1) мир вечен, т.е. представляет собой стабильную несменяемую структуру; 2) циклическая смена событий распространяется только на земную жизнь; 3) следовательно, и космические катастрофы, всемирные потопа и пожары, имеют отношение только к земному пространству; 4) причина циклического повтора земных событий – астрологическая детерминированность.

Стоики же, если судить по С. Cels. 4.67–68 и С. Cels. 5. 20–21, напротив, учили о том, что 1) мир не вечен, а подвержен гибели; 2) циклическая смена идентичных космических периодов распространяется на весь мир в целом, а не только на земное пространство; 3) то же самое относится к экипирисису. Особо нужно подчеркнуть, что в стоической доктрине, как она представлена в этих местах у Оригена, 4) говорится только о мировом пожаре, но не упоминается о потопах, а кроме того, 5) никак не упоминается и астрологический детерминизм.

Были ли у Оригена действительно серьезные основания, чтобы проводить четкое различие между стоическим и платонико-пифагорейским циклизмом – такие основания, которые коренились бы в общем контексте стоической космологии? Так ли на самом деле несовместимы эти два космологических учения? Против такого предположения есть один существенный аргумент. Свидетельство Немесия (*De nat. hom.* 38 = SVF II. 625) никак не согласуется с предполагаемым нами у Оригена пониманием стоической доктрины. Согласно Немесию, «стоики говорят, что по восстановлении планет (ἀποκαταστάσειν τοὺς πλανήτας...) в тот же знак по долготе и ширине, в котором каждая из них была в начале, как только произошел мир, они в определенные периоды времени произведут сожжение и разрушение всего существующего (ἐν ῥηταῖς χρόνῳ περιόδοις ἐκτίρωσιν καὶ φθορὰν ἀπεργάζεσθαι) и опять сначала восстановят мир в то же самое состояние; и поскольку звезды снова будут двигаться подобным образом, то неизменно произойдет все, что было в предшествующий период»<sup>40</sup>. Здесь стоикам совершенно отчетливо приписывается концепция астрологического детерминизма, причем касающегося не только событий совершающихся в пределах одного космического цикла, но и экипирисиса, отделяющего один цикл от другого: планеты производят (ἀπεργάζεσθαι) экипирисис. Этот тезис никак нельзя согласовать с только что предложенной версией стоической космологии. Если небесные светила с точки зрения стоиков сами подвержены экипирисису, то они не могут его детерминировать. Изображаемая Немесием картина выглядит логично только тогда, когда речь идет об экипирисисе, затрагивающем лишь земное пространство, но не охватывающем небо и небесные светила, а это, как мы видели, есть элемент платонико-пифагорейской, а не стоической концепции циклизма. Замечательно, что несколько ниже по тексту своего описания стоической доктрины Немесий однозначно говорит о неподверженности «богов» гибели в мировом пожаре (τοὺς δὲ θεοὺς τοὺς μὴ ὑποκειμένους τῇ φθορᾷ ταύτῃ), что прямо противоречит уже упоминавшемуся хорошо засвидетельствованному учению Хрисиппа, но зато согласуется с платоническим благочестием в духе Филона.

Думается, что к свидетельству Немесия нужно относиться весьма осторожно. Во-первых, оно вступает в противоречие не только с предложенной нами интерпретацией текста Оригена, но и с тем фактом, что весь механизм экипирисиса, если верить описанию подавляющего большинства стоических источников, объясняется отнюдь не астрологическим детерминизмом, а стоической теорией стихий (SVF I. 98, 102). Общая суть этого механизма сводится к нарушению равновесия между четырьмя основными элементами (SVF II. 505, 598, 616), которое царит в промежутках между космическими катастрофами, и возобладанию одного элемента – стихии огня, поглощающей в себя все мировое целое (например, SVF I. 107; II. 598, 600, 601, 616 и др.). Цицерон (*De nat. deor.* II. 46) хотя и связывает нарушение равновесия элементов с деятельностью звезд,

<sup>40</sup> Перевод Ф.С. Владимирского. См. *Немесий Эмесский. О природе человека.* М., 1996. С. 165.

имеет в виду вовсе не периодичность их вращения, а постепенное поглощение ими влажных испарений<sup>41</sup>: когда вся влага поглощена (*umore consumpto*), весь мир возгорается (*omnis mundus ignesceret*). На этом фоне свидетельство Немесия выглядит как странное исключение. Поэтому трудно согласиться с точкой зрения тех исследователей, которые выделяют этот фрагмент как важную характеристику астрологического аспекта стоической теории циклазма<sup>42</sup>. Скорее можно присоединиться к мнению М. Поленца, усматривавшего в нем платоническое влияние<sup>43</sup>. Последнее предположение кажется весьма уместным, если вспомнить, что экскурс в стоическую космологию предпринимается Немесием в контексте обсуждения платонического понимания фатума. Кроме того, нельзя не видеть, как хорошо согласуются многочисленные детали излагаемой Немесием доктрины именно с той концепцией, которую Ориген приписывает платоникам и пифагорейцам. Все эти аргументы свидетельствуют, что Немесий скорее всего воспринимал стоическую идею «вечного возвращения» сквозь призму похожих, но далеко не идентичных идей платонического происхождения.

Вероятно, для этого были некоторые объективные основания в эволюции самой стоической доктрины. Если эмпирисис с аутентично стоической точки зрения и не может быть детерминирован положением светил, так как уничтожает сами эти светила, то это не означает, что всякое применение идеи астрологического детерминизма к стоической космологии должно быть отвергнуто. Стоики, как известно, в целом разделяли мнение, согласно которому небесные светила не только обозначают (*σημαίνειν*) будущие события, но и производят (*ποιεῖν*) их<sup>44</sup>. Впрочем, изначально это противопоставление звезд как причин и звезд как знаков использовалось в астрометеорологическом смысле и лишь позже стало применяться к астрологии как таковой<sup>45</sup>. С другой стороны, тенденция к отрицанию тотального эмпирисиса, проявившаяся, как мы видели, у некоторых представителей Средней Стои, также могла способствовать тому, что элементы других циклических теорий, а именно платонико-пифагорейской и халдейской, проникали в стоическую традицию. Результат этого процесса отчетливо запечатлен у Сенеки, который, принимая астрологический детерминизм (*De cons. ad Marc. 18; De prov. 5. 7*), сочувственно излагает уже упоминавшуюся теорию Бероза, предполагавшую, что и эмпирисис, приобретающий в этом случае частичный характер, детерминирован как раз положением светил (*Quaest. nat. III. 28–29*)<sup>46</sup>.

Та версия стоической космологии, которую предлагает Немесий, не лишена, как видим, всякого основания. Но она представляет как главный и единственный тот вариант стоической доктрины, который на самом деле был вторичен и восходил не к аутентично стоическим истокам, а к влиянию, которому стоицизм подвергался со стороны других доктрин. В аутентичном же стоицизме астрологический детерминизм

<sup>41</sup> Ср. мнение Хрисиппа у Плутарха (*De Stoic. repugn. 1052b – c = SVF II. 1068*).

<sup>42</sup> *Goldschmidt V. Le système stoïcien et l'idée de temps. P., 1953. P. 188.*

<sup>43</sup> *Pohlenz M. Op. cit. Bd 2. S. 44: Das grosse Weltjahr durch Rückkehr derselben Gestirnkongstellatation ist freilich wohl erst durch Erinnerung an Plato, Tim. 39d hereingekommen.*

<sup>44</sup> См. *Pfeiffer E. Studien zum antiken Sternglauben. Lpz, 1916. S. 69–70; Amand D. Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque. Louvain, 1945. P. 160, п. 3. Самое яркое исключение представляет собой Панетий (Ibid.; ср. также *Rist J.M. The Stoic philosophy. Cambr., 1969. P. 177*), однозначно склонявшийся в пользу *σημαίνειν*.*

<sup>45</sup> *Amand. Op. cit.*

<sup>46</sup> Вероятно, такого рода внедрением платонико-пифагорейских и халдейских концепций в стоическую космологию можно объяснить и *SVF II. 608*, где стоикам приписывается учение о чередовании пожаров и потопов. Ср. также фрагмент *SVF II. 1174*, на основании которого Поленц полагал, что уже Хрисипп отличал земные пожары и потопа как частичные катастрофы от тотального эмпирисиса, принимая, тем самым, и то, и другое (*Pohlenz M. Op. cit. Bd 2. S. 47*). Этот фрагмент, впрочем, представляет собой отрывок как раз из Оригена, причем из места, близкого к разбираемому (*C. Cels. 4. 64*). Прямой атрибуции учения о пожарах и потопах именно Хрисиппу, да и стоикам вообще в нем нет. То же следует сказать и о полемическом упоминании Оригеном взаимосвязи пожаров и потопов с астральными периодами в *C. Cels. 4. 12 (SVF II. 628)*. С другой стороны, ср. *SVF II. 598*, где говорится, что одни стоики утверждают тотальный эмпирисис, а другие – частичный.

хотя и допустим в качестве составного элемента учения, но никак не может претендовать на роль основной причины цикличности мирового процесса<sup>47</sup>, как раз потому, что смена циклов осуществляется посредством тотального эклиптики, а последний в свою очередь объясняется через теорию стихий. Ориген, проводя различие между  $\mu\acute{o}\nu\eta\ \eta\ \tau\acute{\omega}\nu\ \tau\acute{\omega}\nu\ \theta\upsilon\eta\tau\acute{\omega}\nu\ \pi\epsilon\rho\acute{\iota}\omicron\delta\omicron\varsigma$  и  $\kappa\alpha\iota\ \eta\ \tau\acute{\omega}\nu\ \acute{\alpha}\theta\alpha\nu\acute{\alpha}\tau\omega\nu\ \kappa\alpha\iota\ \tau\acute{\omega}\nu\ \kappa\alpha\tau'\acute{\alpha}\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma\ \theta\epsilon\acute{\omega}\nu$ , в отличие от Немесия формулирует изначальный вариант стоического циклизма, незамутненный платонико-пифагорейскими вкраплениями.

Предложенное истолкование сути различия между двумя разновидностями концепции «вечного возвращения», которые представлены в тексте трактата С. Cels, косвенно подтверждается замечанием Августина, в двенадцатой книге *De civ. Dei* тоже обращавшегося в критике циклической космологии: *Philosophi mundi huius... circuitus temporum inducerent, quibus eadem semper fuisse renovata atque repetita in rerum natura, atque ita deinceps fore sine cessatione asseverarent volumina venientium praetereuntiumque saeculorum: sive in mundo permanente isti circuitus fierent, sive certis intervallis oriens et occidens mundus cadem semper quasi nova, quae transacta et quae ventura sunt, exhiberet* (XII. 13.1 – «Философы этого мира... вводили круговороты времен, в течение которых, по их утверждению, в природе вещей всегда возобновлялось и повторялось одно и то же, да и в дальнейшем круговращения наступающих и проходящих веков не будут иметь конца: происходят ли эти круговороты в пребывающем мире, либо мир, возникая и уничтожаясь через установленные промежутки, всегда воспроизводит, словно нечто новое, то же, что уже прошло и еще наступит»)<sup>48</sup>. К сожалению, Августин ничего не говорит о том, какой именно философской школе принадлежит каждый из упоминаемых им вариантов циклизма. При этом оба этих варианта явно подразумевают «вечное возвращение» в строгом смысле, т.е. бесконечность циклов (*semper, sine cessatione*) и их идентичность (*eadem*). Но в одном случае это «вечное возвращение» осуществляется *in mundo permanente*, т.е. в стабильном, несменяемом миропорядке, а в другом случае происходит периодическая замена одной космической структуры на другую, весь мир в целом то возникает, то гибнет (*oriens et occidens mundus*). В свете всего вышесказанного первую формулировку Августина естественно соотнести с той концепцией циклизма, которая у Оригена приписывается платоникам, пифагорейцам и Цельсу ( $\mu\acute{o}\nu\eta\ \eta\ \tau\acute{\omega}\nu\ \theta\upsilon\eta\tau\acute{\omega}\nu\ \pi\epsilon\rho\acute{\iota}\omicron\delta\omicron\varsigma$ ), а вторая явно очень удачно соответствует стоическому варианту ( $\eta\ \tau\acute{\omega}\nu\ \theta\upsilon\eta\tau\acute{\omega}\nu\ \pi\epsilon\rho\acute{\iota}\omicron\delta\omicron\varsigma\ +\ \eta\ \tau\acute{\omega}\nu\ \acute{\alpha}\theta\alpha\nu\acute{\alpha}\tau\omega\nu\ \kappa\alpha\iota\ \tau\acute{\omega}\nu\ \kappa\alpha\tau'\acute{\alpha}\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma\ \theta\epsilon\acute{\omega}\nu\ (\pi\epsilon\rho\acute{\iota}\omicron\delta\omicron\varsigma)$ ). Августин совершенно отчетливо и осознанно формулирует то самое различие между циклизмом в пределах одного миропорядка и циклизмом, заменяющим один миропорядок на другой, которое в тексте Оригена нужно еще расшифровывать, опираясь при этом как на контекст самого трактата С. Cels., так и на общий контекст стоической космологии.

*Критика Оригеном идеи «вечного возвращения».*

Выше уже упоминался основной мотив оригеновской критики этой идеи – ее несовместимость со свободой воли. В *De princ.* 2.3.4, проиллюстрировав концепцию «вечного возвращения» примерами из иудео-христианской традиции (см. выше с. 56),

<sup>47</sup> К такому выводу приходит, например, Моро, см. *Moreau M.J. L'Âme du monde de Platon aux Stoïciens*. P., 1939; *La périodicité astronomique... ne saurait, à notre avis, constituer le fondement du fatalisme stoïcien* (цит. по *Goldschmidt V. Op. cit.*). Да и сам Гольдшмидт признает, наряду с астрологическим детерминизмом, во всяком случае не меньшую роль такого фактора как «органическая жизнь» вселенной: *Le grand mouvement périodique... se définit tout autant que par les révolutions astrales, par la vie organique de se Vivant, qu'est l'Univers* (*Goldschmidt V. Op. cit.* P. 187).

<sup>48</sup> Cp. XII. 17. 1: *Necesse est, inquit, eadem semper repeti, eademque semper repetenda transcurrere: vel manente mundo mutabiliter, qui licet nunquam non fuerit et sine initio temporis tamen factus est; vel eius quoque ortu et occasu semper lillis circuitibus repetio semperque repetendo.* («Необходимо, говорят они, чтобы одно и то же всегда повторялось и всегда проходило, чтобы повториться вновь: либо посредством изменения в пребывающем мире, который, хотя был всегда и не имел начала во времени, все же был создан, либо посредством также и его [т.е. мира] возникновения и гибели, которые всегда повторялись и всегда будут повторяться через известные периоды»).



Ориген оценивает ее следующим образом: *Quod non puto ratione aliqua posse firmari, si arbitrii libertate aguntur animae et vel profectus suos vel decessus pro voluntations suae sustinent potestate.* («Я не думаю, что это может быть как-либо разумно обосновано, если души управляются свободой произволения и претерпевают как совершенствование, так и падение в соответствии с силой своей воли»). И далее следует уже приводившаяся (с. 55) фраза, прямо противопоставляющая циклический детерминизм принципу свободной воли: *Non enim cursu aliquo in eosdem se circulos post multa saecula revolvunt aguntur animae, ut hoc aut illud vel agant vel cupiant, sed quocumque proprii ingenii libertas intenderit, illo gestorum suorum dirigunt cursum.* В С. Cels 4.67 формулируется схожая позиция. Приведя мнение Цельса, в соответствии с которым «согласно установленным циклам одно и то же с необходимостью всегда было, есть и будет» (κατὰ τὰς τεταγμένας ἀνακυκλήσεις ἀνάγκη τὰ αὐτὰ δεῖ καὶ γεγονέναι καὶ εἶναι καὶ ἔσεσθαι), Ориген заявляет: если бы это было правдой, не было бы свободы воли (ἄπερ ἔάν ἡ ἀληθὲς τὸ ἐφ' ἡμῖν ἀνήρηται). И несколько ниже, после очередных примеров повторяющихся событий, вновь воспроизводит тот же тезис в более развернутом виде: ἄπερ ἔάν δοθῆ, οὐκ οἶδ' ὅπως τὸ ἐφ' ἡμῖν σωθήσεται καὶ ἔταινοι καὶ ψόγοι εὐλόγως ἔσονται. («Если бы это было так, я не знаю, каким образом была бы сохранена свобода и разумные основания для похвал и порицаний»). Наконец, в С. Cels. 5.21, платонико-пифагорейской концепции астрологического детерминизма, согласно которой периодический повтор земных событий обусловлен сновa и снова повторяющимся взаимным расположением небесных светил (τῆς σχέσεως τῶν ἀστέρων), Ориген противопоставляет расположение множества индивидуальных свободных волей (τῆς σχέσεως τῶν ἐφ' ἡμῖν ἐκάστου), учитываемое Богом при управлении универсумом. Как можно видеть, аргументация, сохранившаяся в латинском переводе *De princ.*, в этой своей части прекрасно подтверждается данными греческого текста С. Cels. В одном случае заметна и схожая мотивация, исходя из которой Ориген отстаивает свободу воли.

В самом деле, если приглядеться, то становится очевидным, что никаких содержательных аргументов в пользу свободы воли Ориген не приводит. Он не считает нужным *доказывать* объективную истинность человеческой свободы как таковую. Скорее свобода воли выступает у него в роли заведомо принятой предпосылки, простое несоответствие которой означает в его глазах самоочевидную ложность любой детерминистской концепции. Мотивы, которые заставляют Оригена быть сторонником свободы воли, носят характер не столько объективных философских доводов, сколько ценностного предпочтения. Только свобода воли делает возможной адекватную моральную оценку, как положительную (ἔταινοι), так и отрицательную (ψόγοι), а иначе для нее не было бы никаких разумных (εὐλόγως) оснований<sup>49</sup>. Точно так же и в *De princ.* 2.3.4 смысл утверждения о том, что «души управляются свободой произволения» (*arbitrii libertate aguntur animae*), конкретизируется указанием на зависимость и положительного, и отрицательного развития их судьбы, т.е. и совершенствования (*profectus*), и падения (*decessus*), от силы их собственной воли. Таким образом, свобода воли важна для Оригена не сама по себе, а как необходимое условие, делающее возможной объективную моральную оценку и упорядоченное в соответствии с такой оценкой иерархическое соотношение духовных существ в управляемом Богом мире.

Однако, в *De princ.* 2.3.4 есть еще один момент, который не находит себе прямых аналогий в тексте С. Cels. Здесь не просто отрицается идея множественности идентичных мировых циклов, но и предлагается альтернативная концепция: *Mihi impossibile videtur eodem ordine... quid secundo posse reparari; sed inmutationibus non minimis diversos posse mundos existere, ita ut pro manifestis quibusque causis melior status sit alterius*

<sup>49</sup> Так называемый «моральный аргумент», ко времени Оригена ставший уже вполне стандартным. Практически в тех же выражениях полемирует с детерминистскими теориями Климент Александрийский (*Clem. Strom.* 1.83.5; 4.153. 1–2). Такая аргументация восходит еще к антистоической полемике Карнеада, оказавшей влияние на всю позднейшую традицию (см. *Amand.* Op. cit. P. 41, 62–63; об Оригене – p. 275–325, об использовании им «морального аргумента» особенно p. 318–325).

mundi et pro aliis inferior et pro aliis medius quidam status. («Мне кажется невероятным, чтобы что-нибудь могло возникнуть во второй раз в том же порядке... но могут существовать различные миры со значительными изменениями, так что, по каким-либо [одним] ясным причинам, состояние одного мира бывает лучше, чем другого, по другим [причинам] – хуже, по третьим [причинам] бывает» некое среднее состояние»). Эта фраза может служить особенно наглядным подтверждением уже высказывавшегося выше (с. 54 и 60) тезиса: напрямую Ориген оспаривает только «вечное возвращение» в строгом смысле, т.е. идею идентичности космических циклов, но не саму идею их множественности. Если эта гипотеза была бы так уж чужда ему, он имел неоднократную возможность высказаться против нее, как в данном параграфе De princ., так и в аналогичных по тематике параграфах из С. Cels. Но он этого не делает, а в De princ. 2.3.4 сам допускает возможность существования множественности сменяющих друг друга, но различных миров (diversos posse mundos existere). Причем на этом примере как раз хорошо видно, как трудно втиснуть в конкретный отрывок оригеновского текста вышеизложенное (с. 52) альтернативное понимание множественности миров, предлагаемое Крузелем. Невозможно предположить, что под «различными мирами» в данном случае имеются в виду мир архетипов творения в Логосе, мир предсуществующих духовных существ, мир актуального творения и будущий мир блаженства. Оригеновский текст, хотя и говорит о различиях между мирами, предполагает в то же время, что речь идет не о столь принципиально разных понятиях. Наоборот, он скорее подразумевает явления одного порядка, благодаря чему и оказывается возможным сравнивать status одного мира с другим. Наконец, решающее обстоятельство, делающее альтернативу Крузеля в данном месте немыслимой, скрыто во фразе, непосредственно следующей за процитированной и замыкающей собой рассматриваемый параграф: Qui autem vel numerus vel modus hic sit, ego me nescire fateor. Si qui autem posset ostendere, libentius discerem. («Каково же число или способ [существования миров], мне, признаюсь, неизвестно. Если бы кто-нибудь мог это [мне] открыть, я бы охотно поучился»). Здесь Ориген прямо утверждает численную неопределенность множества допустимых с его точки зрения «различных миров». Если бы он имел в виду тот вариант, который предлагает Крузель, то должен был бы ограничиться четырьмя «мирами». Стало быть, остается задать еще один вопрос: имеем ли мы здесь дело «всего лишь» с гипотезой, а не с категорически выраженным убеждением Оригена? Разумеется, да. В последней приведенной цитате Ориген сам свидетельствует, что в концепции множественности мировых циклов для него остается много неясностей. Уже поэтому она не могла преподноситься им как истина в последней инстанции. Кстати говоря, как раз личностный тон последней фразы De princ. 2.3.4 (libentius discerem), к тому же служащий прекрасной иллюстрацией к тезису Крузеля об оригеновском богословии как «теологии в поиске»<sup>50</sup>, сообщает большую степень достоверности латинскому переводу Руфина в данном месте. Скорее всего Руфин весьма точно передал интеллектуальный азарт Оригена в вопросе о множественности миров. А стало быть, и конкретный повод для этого азарта – численная неопределенность мировых циклов – должен был иметь место в оригинальном греческом тексте.

Таким образом, общий вывод, который можно сделать из оригеновской критики как стоической, так и платонико-пифагорейской доктрины «вечного возвращения», заключается в том, что сам факт этой полемики как таковой несколько не противоречит возможному наличию гипотезы космологического циклизма в текстах Оригена. Напротив, весьма показательно то обстоятельство, что нигде в указанных местах Ориген не высказывается против множественности миров sensu stricto, а отрицает лишь их идентичность. Это доказывает, что идея цикличности сама по себе не вызвала у него непосредственного протеста. С другой стороны, из этого же становится видно, что античные циклические теории несколько не могли повлиять на космологию

<sup>50</sup> Origène. Traité des principes. T. I. Introduction. P. 48.

Оригена. Если он и допускал гипотезу множественности миров, то в любом случае делал это, исходя из совершенно других мотивов. Моральный аргумент, выдвигаемый им против связанного с «вечным возвращением» детерминизма, приобретает здесь, несмотря на свою стандартность, особое значение. Понятие свободы воли не ограничивается для Оригена рамками этики или психологии, но превращается в фундаментальный космологический принцип. Именно свобода разумных духовных существ обуславливает их падение из первоначального, чисто духовного состояния, в результате чего и возникает материальный космос. Именно свобода, по мысли Оригена, обеспечивает возможность апокатастасиса, понимаемого как восстановление падших душ. Наконец, именно неотъемлемость их свободы позволяет задать вопрос: не произойдет ли после этого восстановления нового падения?<sup>51</sup> Следовательно, именно решительное утверждение свободы воли, выдвигаемое Оригеном как основной аргумент против античных концепций космологического циклизма, стало одной из главных логических предпосылок, заставлявших его в рамках собственной космологии неоднократно возвращаться к обсуждению гипотезы множественности миров.

#### ORIGEN AND THE STOIC CONCEPT OF ETERNAL RECURRENCE

(De princ. 2.3.4 u C. Cels. 4. 67–68; 5. 20–21)

A.V. Seryogin

The article is devoted to Origen's polemics with the Stoic concept of eternal recurrence. Analysing the relevant passages from *Contra Celsum* and *De principiis* the author evaluates the importance of this controversy for the understanding of Origen's own hypothesis of successive worlds. He also demonstrates first-rate importance of Origen's texts as sources for the study of Stoic cosmology, whose general context proves, as the author believes, the authenticity of the difference Origen sees between Stoic and Platonic-Pythagorean cyclism concepts.

---

<sup>51</sup> Ср. Daniélou. Op. cit. P. 281.