

Ориген

## Комментарий на Евангелие от Матфея Книги 10–11

### 1. Датировка и степень сохранности

«Комментарий на Евангелие от Матфея» (далее – СМ) относится к позднему периоду творчества Оригена (185–253). Согласно Евсевию Кесарийскому, он был создан в царствование Филиппа Араба (244–249) наряду с трактатом «Против Цельса», «Комментарием на 12 пророков» и многочисленными гомилиями или проповедями, которые Ориген только с этого времени позволил записывать стенографистам (Hist. Eccl. 6, 34. 36). Более точная датировка, предлагаемая Жиро, издателем 10–11 книг комментария в серии *Sources chrétiennes*, относит СМ к 246 г.<sup>1</sup>

В указанном месте Евсевий упоминает также, что оригеновский комментарий состоял из 25 книг. От первых 9 книг сохранились лишь незначительные фрагменты. Книги 10–17, дошедшие до нас в греческом оригинале, содержат толкование на Мф. 13, 36 – 22, 33 (причем 11 книга доходит до Мф. 15, 38 включительно). Сохранился также датируемый 5 или 6 в. анонимный латинский перевод (*Vetus interpretatio*) большей части комментария, начиная с 9 главы 12 книги и почти до конца. Он включает толкование на Мф. 16, 13 – 27, 65<sup>2</sup>. Таким образом, от оригинального греческого сочинения до нас дошло меньше половины. Тем не менее, наряду с сохранившейся частью «Комментария на Евангелие от Иоанна», восемь книг СМ представляют собой наиболее объемный нефрагментарный текст, по которому мы можем непосредственно судить о работе Оригена в жанре библейского комментария.

### 2. СМ, 10–11 и оригеновская экзегеза

Несмотря на то, что нередко имя Оригена ассоциируют прежде всего с рядом неортодоксальных гипотез метафизического и космологического содержания, выдвинутых им в трактате «О началах» (далее – РА), можно с полным правом утверждать, что центральное

---

<sup>1</sup> Подробнее см.: *Origène. Commentaire sur l'évangile selon Matthieu. Vol. 1 (SC 162) / Ed. R. Giroud. Paris, 1970. P. 8* (далее – G). Жиро следует в этом Клостерманну, издавшему СМ в GCS.

<sup>2</sup> Та часть этого перевода, для которой нет параллельного греческого текста, обычно обозначается как *Series veteris interpretationis*. В ней не сохраняется деление на книги. Подробнее см.: *Giroud R. La traduction latine anonyme du Commentaire sur Matthieu // Origeniana prima: Premier colloque international des études origéniennes. Bari, 1975. P. 125–138.*

место в его деятельности занимала не философия, а библейская экзегеза. Наряду с Ипполитом Римским Ориген был одним из первых христианских авторов, начавших писать специальные сочинения, посвященные систематической интерпретации отдельных книг Библии. Помимо подробных комментариев, в их число входили уже упоминавшиеся гомилии, стенографические записи его проповедей, а также краткие пояснительные схолии. Большинство созданных Оригеном произведений носили именно экзегетический характер<sup>3</sup>.

Как экзегет, Ориген сформулировал известную теорию о существовании трех смыслов Писания – «телесного», «душевного» и «духовного» (РА 4, 2, 3–5). Впрочем, в контексте конкретной интерпретации того или иного библейского текста он совершенно не склонен систематически применять это различие, всякий раз указывая все три возможных смысла разбираемого им места или хотя бы квалифицируя усматриваемый им смысл как, скажем, «душевный» в отличие от «духовного»<sup>4</sup>. Если использовать в качестве примера СМ 10–11, то можно сказать, что для Оригена гораздо более характерны дуалистические противопоставления «очевидного» и «скрытого» смысла Писания, «истории» и «иносказания», «более простого» и «более глубокого» истолкований (ср., например, СМ 10: 1, 34–38; 5, 5–13; 14, 34–45; 18, 9–13; 23, 22–23). Некоторые из этих противоположений предполагают гармоничное соотношение этих двух уровней библейского текста, как в СМ 10, 14, 44–45, где говорится о восхождении к духовному смыслу с учетом буквы Писания, тогда как в других случаях Ориген допускает, что сказанное в Писании, будучи истинным в качестве иносказания, в историческом смысле может противоречить истине (10, 18, 9–13; ср. РА 4, 2, 9, 13–19). Чаще всего «скрытый» или «иносказательный» смысл текста в СМ соответствует именно «духовному» смыслу из РА, т. е. речь идет о том, «образу и тени каких небесных вещей служили иудеи по плоти и тень каких будущих благ имеет закон» (РА 4, 2, 6, 12–14)<sup>5</sup>. В таком случае Ориген демонстрирует, как различные события евангельской истории или евангельские притчи указывают на то, что Слово Божие было отвергнуто иудеями и стало достоянием язычников (например, 10, 16–18. 22–23; 11, 11. 13–14). При этом сами иудеи и язычники, как и вообще различные народы, местности, города, существующие в земной действительности, могут рассматриваться как символы соответствующих элементов духовного мира, а именно – различных категорий духовных существ. Хорошим примером такого рода экзегезы, ближайшую аналогию которой Даниэлу находил в гностицизме<sup>6</sup>, может служить СМ 11, 17. Вместе с тем букве Писания может противопоставляться и то, что обычно называют моральным смыслом, хотя в СМ 10–11 Ориген не фиксирует это противопоставление на терминологическом уровне. Все же оно вполне очевидно, например, в СМ 11, 5–6, где евангельский эпизод из Мф. 14, 22–32, в котором ученики попадают в бурю, а Иисус приходит к ним по воде, представлен как аллегорическое изображение испытаний и искушений, подстерегающих верующего в его земном существовании. Можно также заметить, что одним из объектов оригеновской экзегезы порой становится сама теория этой экзегезы, хотя бы потому, что скрытый смысл Писания, на взгляд дидаскала, зачастую заключается как раз в указании на тот факт, что у Писания есть скрытый смысл. Например, в СМ 10, 14, 47–62 более глубокий, в отличие от более простого, смысл Мф. 13, 52, где говорится о «книжнике», который научается «Царству Небесному», усматривается Оригеном как раз в намеке на переход от буквального понимания Библии к скрытому в ней духовному учению.

<sup>3</sup> См. их перечисление у Барденхевера (*Bardenhewer O. Geschichte der altkirchlichen Literatur. Freiburg im Breisgau, 1903. Bd. 2. S. 89–116*).

<sup>4</sup> Ср. *Crouzel H. Origène. Paris, 1985. P. 113–114*. Крузель полагает, что трихотомическая классификация смыслов не особенно проясняет реальную экзегетическую практику Оригена.

<sup>5</sup> Русский перевод цитируется по изданию: *Ориген. О началах. СПб.: Амфора, 2000. С. 328*.

<sup>6</sup> *Daniélou J. Origen. London–New-York, 1955. P. 191–199*. Речь идет скорее о методологической, а не содержательной аналогии.

Иносказательный смысл, по убеждению Оригена, присутствует в Библии повсюду. В принципе любое место Писания может стать отправной точкой для его постижения (10, 14, 53–57), следующий этап которого заключается в том, чтобы собрать все места библейского текста, имеющие отношение к рассматриваемой проблеме (10, 1, 29–33; 10, 15, 7–21; 11, 3, 52–56; 11, 4, 4–10; 11, 17, 1–12). В сущности, Ориген исповедует идею исчерпывающего контекстуального анализа библейской лексики: чтобы понять, что хочет сказать Писание в каком-нибудь одном месте, надо учесть все другие места, где используются аналогичные выражения (на практике он, правда, склонен ограничиваться подбором нескольких наиболее показательных цитат – ср. 11, 4, 11–13). Конечно, такой контекстуальный анализ не носит собственно историко-филологического характера. Речь идет именно о реконструкции единого и непротиворечивого иносказательного смысла, наличие которого предполагается во всех библейских книгах вне зависимости от исторического контекста их возникновения. Например, в Мф. 6, 20 говорится о «сокровищах на небе, где ни моль, ни ржа не истребляют». Ориген привлекает текст Притч. 25, 20: «Как моль одежде и червь дереву, так печаль вредит сердцу человека», – исходя из которого заявляет, что в Мф. 6, 20 «моль» обозначает страсти вообще или печаль в частности (10, 14, 82–94). Такое толкование сегодня может показаться результатом произвольной ассоциации, но на самом деле оно представляет собой достаточно естественное следствие применения к библейскому тексту вполне определенных и по-своему строгих принципов интерпретации.

Тотальность присутствия иносказательного смысла в тексте Библии предполагается и оригеновским представлением о «точности Писания» (ἀκριβεία τῆς γραφῆς)<sup>7</sup>. По его мнению, все мельчайшие детали библейского текста, например, та, а не иная грамматическая форма слова, наличие или отсутствие артикля и т. п., присутствуют в нем не просто так и не случайно (ср. 11, 18, 45 – μὴ ἀποκληρωτικῶς; 10, 14, 13; 11, 8, 8; 11, 17, 60 – ἀναγκαιῶς), а потому что имеют некий важный концептуальный смысл. Одним из типичных проявлений этой методологической установки является подчеркивание неслучайности использования в анализируемом тексте того или иного выражения в сравнении с реальной альтернативой, заимствованной из какого-нибудь другого текста (например, параллельного места у другого евангелиста) (ср. 11, 5, 49–59; 11, 7, 3–5). В других случаях Ориген подчеркивает неслучайность библейского выражения в сопоставлении с тем, что «не сказано» в тексте, т. е. с чисто гипотетической альтернативой (ср. 10, 16, 34–40; 10, 19, 6–11. 25–34; 11, 5, 77–82; 11, 6, 67–69). Однако, несмотря на эту презумпцию точности, Ориген вовсе не претендует на то, чтобы раскрыть духовный смысл Писания однозначно и окончательно. Если его богословие, по известной формулировке Крузеля, является *théologie en recherche*, «богословием в поиске»<sup>8</sup>, то примерно то же можно сказать и о его экзегезе. В ней также проявляется характерный для оригеновской мысли гипотетический подход, что само по себе можно рассматривать как наиболее существенный аргумент против тех исследователей, которые применительно к богословской области усматривали в оригеновском гипотетизме всего лишь тактическую уловку эзотерика, опасющегося открытого столкновения с ортодоксией<sup>9</sup>. На практике в оригеновской интерпретации библейского текста можно обнаружить многочисленные черты, аналогичные тем, что характерны для его подхода к философским и богословским проблемам в РА: допущение нескольких возможных пониманий одного текста (особенно яркий пример – 10, 2, 3–6);

<sup>7</sup> Ср., например: СМ 14, 13, 98; HL 32, P.181, 14; Sel. Ex. // PG 12, 285C. Сокращение названий см. ниже в разд. 5.

<sup>8</sup> См.: *Crouzel H. Origène. P. 216–223.*

<sup>9</sup> Эта позиция выражена в работе: *Kettler F. Der ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes. Berlin, 1966.* Что оригеновский гипотетизм в экзегетической области никак не связан с подобной мотивацией, хорошо показано в статье: *Vogt H. J. Wie Origenes in seinem Matthäus-Kommentar Fragen offen lässt // Origeniana secunda: Seconde colloque international des études origeniennes. Quaderni di «Vetera Christianorum». 1980. 15. P. 191–198.*

сознание неокончателности собственной интерпретации и готовность предпочесть ей чужую, если она окажется лучше (11, 2, 17–22); наконец – прямое обращение к читателю с призывом самому обдумать поставленный экзегетом вопрос (11, 7, 33–37). Сочетание принципа «точности Писания» с гипотетической установкой довольно часто приводит к несколько разочаровывающим для читателя ситуациям, когда Ориген настойчиво привлекает его внимание к конкретным деталям какого-нибудь евангельского текста, указывает на то, что все они имеют некий иносказательный смысл, но в чем именно он заключается, так и не говорит или говорит лишь в форме намека (например, 11, 5, 49–59; 11, 7, 8–37; 11, 18, 74–86).

Наконец, стоит отдельно отметить, что в СМ 10, 7–8 встречается любопытный прецедент оригеновского обращения к внебиблейским данным для интерпретации Писания. В упоминании «хороших жемчужин» в Мф. 13, 45–46 Ориген видит достаточный повод для того, чтобы, во-первых, привести ряд сведений о разновидностях жемчуга из современных ему естественнонаучных сочинений, а, во-вторых, применить их к интерпретации данного места из Евангелия и, более того, отчасти подвергнуть аллегорическому истолкованию сами эти сведения (так как «плохие жемчужины», интерпретируемые Оригеном как ереси, упоминаются не в евангельском тексте, а в указанных сочинениях).

### 3. Основная тематика СМ, 10–11

Ориген последовательно комментирует текст Мф. 13, 36 – 15, 38, практически не делая пропусков. Как правило, он цитирует один или два стиха, затем дает им определенное толкование, зачастую – как буквальное, так и иносказательное, привлекая при этом также и следующие стихи из текста. Иногда истолкование определенного места заканчивается моральным выводом, применяющим сказанное к ситуации, в которой находится или может оказаться читатель (например, 10, 18, 84–93; 10, 22, 48–52 и в целом 11, 6); но в СМ и вообще при интерпретации Нового Завета Ориген не делает таких выводов систематически, как в случае с экзегезой Ветхого Завета<sup>10</sup>. Жанр комментария не предполагает тематического единства, поэтому круг проблем, охватываемых Оригеном в ходе истолкования евангельского текста, оказывается весьма разнообразен. В качестве доминирующей темы СМ 10–11 можно выделить антииудаистскую полемику. Она связана прежде всего с уже упоминавшейся историософской концепцией «перехода» Слова Божиего от иудеев к язычникам, а, кроме того, с критикой иудейского буквализма в интерпретации Писания и при соблюдении различных предписаний закона (например, различения чистой и нечистой пищи) (см. в целом: 11, 8–14). Сюда же относится и интересный в историческом плане рассказ об иудейской практике «корбана» (11, 9–10). Вместе с тем, Ориген подчеркивает согласие Ветхого и Нового Заветов вопреки тем, кто их «разделяет», т. е., вероятно, Маркиону и некоторым гностикам (10, 15, 21–25; 11, 14, 1–14; ср. в целом 10, 10). Кроме того, более развернутая антигностическая полемика, как это чаще всего и бывает у Оригена, направлена против гностического представления о том, что одни люди от природы предопределены к гибели, а другие – к спасению. Ориген, разумеется, настаивает на свободе воли разумных существ (10, 11), хотя в то же время подчеркивает необходимость Божественного содействия для достижения веры и добродетелей (10, 19). Вместе с тем здесь же довольно ясно видны элитаристские черты оригеновской сотериологии. Ориген неоднократно подчеркивает различие между «учениками» Иисуса и «народом» (10, 1, 4; 11, 4), а в одном месте даже заявляет, что «первостепенная задача Слова – спасти более разумных, ибо они в большей степени родственны Ему, чем менее способные» (11, 17, 65–67). Наконец, отдельные места в тексте этих двух книг могут быть интересны для понимания оригеновской эсхатологии (эсхатологическая дифференциация спасенных в 10, 3

<sup>10</sup> См.: *Torjesen K.* The Logos Incarnate and the Origen's Exegesis of the Gospel // *Origeniana tertia: the Third International Colloquium for Origen Studies.* Roma, 1985. P. 29–42 (о СМ – P. 34–36).

и отрицание всеобщего спасения в конце этого мира в 10, 13), психологии (отрицание переселения душ, в том числе в тела животных – 10, 20; 11, 17), ангелологии (превосходство Ангелов над людьми – 10, 13), христологии (кенотические аспекты земной деятельности Христа в 10, 14 и 11, 17 и страдание бесстрастного Логоса в 10, 23) и учения о Евхаристии (11, 14).

Ниже представлена краткая сводка содержания СМ 10–11:

### Книга 10

1. *На Мф. 13, 36*. Отличие учеников, входящих в дом с Иисусом, от простого народа, остающегося снаружи.

2. *На Мф. 13, 37–43*. «Сыны Царствия» как врожденные идеи, «сыны лукавого» как превратные мнения и учения. Эсхатологическое очищение души от последних при «кончине века».

3. *На Мф. 13, 43*. Эсхатологическая дифференциация спасенных душ.

4. *На Мф. 13, 44*. Различение между притчами, обращенными к народу, и уподоблениями, обращенными к ученикам.

5. «Поле», на котором скрыто «сокровище», – это либо Писание и его духовный смысл, либо Христос и то, что сокрыто в Нем согласно Кол. 2, 3.

6. Соответственно, человек, который покупает это поле, – тот, кто обнаруживает скрытое «сокровище» в Писании или во Христе. В историческом плане переход поля от его прежних владельцев к новому – это переход «Слова Божиего» от иудеев к христианам.

7. *На Мф. 13, 45–46*. Естественнаучный экскурс о хороших и плохих разновидностях жемчуга, «стадах» раковин и их «вожаке».

8. Применение данных этого экскурса к Мф. 13, 45–46: хорошие жемчужины – пророки, вождь стада (или самая ценная жемчужина) – Христос, плохие жемчужины – ереси.

9. Продажа всех хороших жемчужин ради самой ценной – переход от познания, открытого законом и пророками, к более совершенному познанию, открытому Христом.

10. Закон и пророки необходимы как введение для понимания Евангелия.

11. *На Мф. 13, 47–50*. Антигностическая полемика: упоминание рыб «всякого рода» не подразумевает различных природ, обреченных на гибель или спасение. Такая концепция несовместима а) с нравственным порицанием или похвалой; б) с фактической нравственной изменчивостью разумных существ. Причина зла в них – свободная воля.

12. «Невод» – это Писание, улавливающее людей с разнообразными свободными волеизъявлениями или язычников из разных народов.

13. Это место также свидетельствует, что а) Ангелы в целом выше людей; б) в конце этого мира все члены Церкви спасены не будут.

14. *На Мф. 13, 51–52*. Человеческая природа Христа и неограниченность Его знания. Проблема: почему в Мф. 13, 52 ученики Иисуса названы «книжниками», а в Деян. 4, 13 – «людьми некнижными и простыми»? Рассуждение о духовном и буквальном смысле Писания.

15. Согласие Ветхого и Нового Заветов. «Хозяин дома» – Иисус.

16. *На Мф. 13, 53–58*. Проблемы, связанные с различением между притчами и уподоблениями, введенным в 10, 4. «Отечество» из Мф. 13, 53 – вся Иудея. Иисус гоним у иудеев, но почитается язычниками.

17. Родственники Иисуса. Апокрифические сведения о сыновьях Иосифа от первого брака. Приснодевство Марии. Иосиф Флавий об убийстве Иакова как причине разрушения Иерусалима. Исключительность Иисуса, непонятная Его слушателям.

18. *На Мф. 13, 57*. «Отечество» – вся Иудея или сам иудейский народ, который не почитает своих пророков и Иисуса, в отличие от язычников. Исторические примеры с ссылками на апокрифы. «Отечество» – это также мир, в котором бесчестится верующий.

19. *На Мф. 13, 58.* Необходимость веры для совершения чуда. Взаимная необходимость человеческой активности и божественного содействия для достижения веры и добродетелей.

20. *На Мф. 14, 1–11.* Ирод называет Иисуса «Иоанном Крестителем» не потому, что разделяет ложное учение о переселении душ, а полагая, что дух и сила, бывшие в Иоанне, перешли в Иисуса.

21. Незаконное убийство Иоанна Крестителя лишает иудейских царей законной власти, в том числе – права убивать. Ирод увел жену у живого брата, а не женился на его вдове.

22. Аллегорический смысл убийства Иоанна – прекращение пророчества у иудеев. Иродиада как «порочное учение», правящее иудеями. Ссылка на Филона: праведники не справляют день рождения. Моральный вывод: не следует соблюдать клятвы, ведущие ко злу. Критика иудаизма.

23. *На Мф. 14, 12–14.* Иисус учит избегать гонений, если это возможно. Уход Христа в пустыню – это уход Слова Божиего от иудеев к язычникам. Бесстрастный Бог испытывает страдание из любви к людям.

24. Болезни, исцеляемые Иисусом, – это грехи. Отступление: различие между болезнью, слабостью и сном в 1 Кор. 11, 30 указывает на различные формы греховности.

25. *На Мф. 14, 15.* Чтобы вкушать хлебы благословения, необходимо предварительное нравственное исцеление.

## Книга 11

1. «Хлеб» – это духовная пища, в которой народ нуждается после того, как время закона и пророков закончилось. Он может получить ее как раз у Иисуса вопреки мнению учеников.

2. *На Мф. 14, 16–21.* «Пять хлебов» – это чувственная сторона Писаний, а «две рыбы» – либо их внутренний и внешний смысл, либо учение об Отце и Сыне.

3. «Мужи», «женщины» и «дети» символизируют различные степени духовной зрелости, повеление «возлечь на траву» – обуздание плоти. Числовая символика.

4. *На Мф. 14, 22.* Различие между «народом» и «учениками» указывает на различные категории верующих. Некоторые места из Евангелий, которые предполагают это различие.

5. *На Мф. 14, 22–32.* Уход «на другую сторону» – это уход от временного и телесного к вечному и духовному. Понуждение сесть для этого в лодку означает необходимость испытаний, которые символизируются бурей и противным ветром. Приход Иисуса к ученикам по воде указывает на необходимость Его содействия для преодоления испытаний.

6. Моральный вывод: применение этой интерпретации к ситуации, в которой может оказаться читатель.

7. *На Мф. 14, 34–36.* Сопоставление исцелений, упомянутых в этом месте, с исцелением страдавшей кровотечением женщины в Мф. 9, 20–22. Предположение некоего таинственного смысла в подробностях, которыми различаются эти два рассказа.

8. *На Мф. 15, 1–2.* Антииудаистская полемика. Ученики Иисуса соблюдали закон, но из снисходительности к обычаям того места, где жили. Вообще же буквально соблюдать закон не следует, важен его духовный смысл. Предание старейшин о мытье рук, нарушенное учениками, имело в виду физическую чистоту, а для верующих важна чистота духовная.

9. *На Мф. 15, 3–9.* Нарушение иудеями заповедей о почитании родителей (Исх. 20, 12; Лев. 20, 9) в связи с практикой «корбана». Ссылка на устный иудейский источник. Обвинение фарисеев в извлечении материальной выгоды из «корбана». Моральный вывод, направленный против христианских пресвитеров, расхищающих приношения верующих, подобно Иуде.

10. Разъяснение того, каким образом практикующий «корбан» «злословит» отца и мать, нарушая тем самым заповедь из Исх. 21, 15–17.

11. Формальный характер богочитания у иудеев. Поскольку они отвергли Христа, от них скрыт истинный смысл Писания.

12. *На Мф. 15, 10–20*. Не следует буквально соблюдать предписания закона о чистой и нечистой пище, но надо отнести их к пище духовной.

13. Фарисеи не являются «растением Отца Небесного» из-за неправильного подхода к толкованию Писания.

14. Выпад против Маркиона: отсюда не следует, что «Отец Небесный» отличен от Бога Ветхого Завета. Закон имеет духовный смысл, которого фарисеи и не постигли. Рассуждение о Евхаристии: само вещество хлеба не освящает верующего, важно его нравственное состояние.

15. Начало зла – злые помыслы. Одни и те же действия могут быть нравственно правильны и неправильны в зависимости от сопровождающих их помыслов. Примеры мнимых добродетелей в христианской среде.

16. *На Мф. 15, 21–28*. Иисус удаляется от гонений в ожидании времени, когда Ему подобает пострадать. «Страны Тирские и Сидонские», куда Он удаляется, символизируют язычников.

17. Сопоставление истории о Хананеянке, умоляющей исцелить свою дочь, с похожими евангельскими эпизодами. Вся эта история символически указывает на события, происходящие в духовном мире, в частности – на различные категории духовных существ, спасаемых Иисусом. Прежде всего Он спасает наиболее разумные души («Израиль»). Хананеянка к ним не принадлежит и потому называется «собакой», но достойна снисхождения за проявленную веру. Ограниченность целительной силы Иисуса объясняется кенозисом. Названия неразумных животных в Писании указывают на различные духовные состояния и не свидетельствуют в пользу переселения души в тела животных.

18. *На Мф. 15, 29–31*. «Гора», на которую взошел Иисус, – это Церковь. Больные, которых Он там исцеляет, – это оглашенные.

19. *На Мф. 15, 32–38*. Сопоставление исцелений и умножения хлебов в данном месте и в Мф. 14, 14–21. Люди из народа, упоминаемые здесь, духовно выше, чем упоминаемые там.

#### 4. О переводе

Он выполнен по уже упоминавшемуся изданию Жиро в серии SC (греческий текст в этом издании за некоторыми исключениями<sup>11</sup> воспроизводит текст, принятый в издании Клостерманна в серии GCS<sup>12</sup>). При этом учитывался как французский перевод Жиро, так и латинский перевод Гюэ в PG 13 (естественно, с поправкой на различия в издании оригинального текста). Кроме того, основной текст двух книг СМ в примечаниях дополнен соответствующими фрагментами из катен в тех случаях, когда их текст не совпадает с текстом оригеновского комментария дословно<sup>13</sup>. Я благодарен А. Г. Александяну за возможность пользоваться его неизданным переводом СМ 10–11 и за экземпляр издания Жиро, а также А. Г. Дунаеву – за предоставленную дополнительную научную литературу.

В целом, насколько это совместимо с грамматическими и стилистическими возможностями русского языка, я, естественно, стремился к максимально точному переводу греческого оригинала, пытаясь избегать описательной передачи смысла текста. Там, где

<sup>11</sup> G. P. 126.

<sup>12</sup> Origenes Werke. Origenes Matthäuserklärung. Bd. 10.1 / Hrsg. von E. Klostermann, E. Benz (GCS 40. 1). Leipzig, 1935.

<sup>13</sup> Фрагменты приводятся в примечаниях. Перевод сделан по изданию: Origenes Werke. Origenes Matthäuserklärung. Bd. 11 / Hrsg. von E. Klostermann, E. Benz (GCS 41). Leipzig, 1941. S. 136–147. Из фрагментов, которые Клостерманн рассматривает как не восходящие к Оригену, я опустил фр. 323, который взят из Хризостома, но все же привел фр. 334, где есть смысловые параллели с текстом СМ.

в силу концептуальных или стилистических соображений это не вполне удалось, соответствующее греческое выражение приводится в скобках (в некоторых случаях это делается просто для демонстрации характерной для Оригена терминологии или указания оборота, перевод которого проблематичен). Кроме того, я никогда не разбивал зачастую длинные и запутанные оригеновские периоды на отдельные фразы, хотя, возможно, это и позволило бы сделать их смысл более ясным. Однако, на мой взгляд, перевод призван адекватно отражать оригинал, а не упрощать его понимание.

Особую проблему представлял собой перевод библейских цитат. Поскольку Синодальный перевод далеко не всегда точен, а Ориген цитирует Библию буквально в каждой фразе, да еще в специфической редакции<sup>14</sup>, просто брать соответствующие цитаты из Синодального перевода не представлялось возможным. Тем не менее, я старался по возможности не отступать от него, а там, где это казалось мне необходимым, учитывать также вариант из Славянской Библии прежде, чем предлагать свой собственный. Буквальные библейские цитаты, соответствующие тексту Ветхого Завета в издании Ральфса и Нового Завета в издании Аланда, приводятся курсивом в кавычках. При этом отмечаются наиболее существенные отличия оригеновской редакции библейского текста от редакции, принятой в указанных изданиях. В частности, когда у Оригена встречается другое чтение по сравнению с Ральфсом или Аландом, соответствующие слова в заковыченной цитате не выделяются курсивом, а разночтение далее указывается в примечаниях (О обозначает чтение у Оригена, А – у Аланда, R – у Ральфса). Если такие слова не сопровождаются примечанием, значит у Ральфса или Аланда им вообще ничего не соответствует, т. е. по отношению к этим редакциям текста их можно воспринимать как вставку. Если же, напротив, в заковыченной цитате отсутствует некоторая часть текста или отдельное слово, присутствующие у Ральфса или Аланда, это обозначается многоточием в угловых скобках. При этом в большинстве случаев я игнорирую разночтения, касающиеся частиц и порядка слов в предложении. Наконец, просто курсив без кавычек используется там, где Ориген не буквально цитирует библейский текст, а использует отдельные слова и выражения из него, меняя их грамматические формы и встраивая их в контекст собственной фразы.

## 5. Принятые сокращения\*

### I. Издания текстов, журналы и справочная литература

- |   |   |
|---|---|
| A – The Greek New Testament, ed. by K. Aland etc. (4 Revised Edition).  | L – Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon.                               |
| BW – The Biblical Word.   | LS – Liddell H. G., Scott R. Greek-English Lexicon.                         |
| CR – The Classical Review.  | NT – Novum Testamentum.   |
| DOP – Dumbarton Oaks Papers.  | R – Septuaginta, ed. A. Rahlfs.   |
| G – Girod R. (введение, перевод и примечания в изд.: Origène. Commentaire sur l'évangile selon Matthieu. Vol. 1 (SC 162). Paris, 1970). | SP – Studia Patristica.   |
| HR – History of Religions.  | SVF – Stoicorum veterum fragmenta.  |
| JBL – Journal of Biblical Literature.   | TU – Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. |
|   | VC – Vigiliae Christianae.  |

<sup>14</sup> Об особенностях текста Евангелия от Матфея, использовавшегося Оригеном, см.: Kim K. W. The Matthean Text of Origen in His Commentary on Matthew // JBL. 1949. № 2. P. 125–139. Что касается Ветхого Завета, то, как известно, Синодальный перевод сделан с масоретской редакции еврейского текста, Ориген же использует текст Септуагинты, хотя иногда учитывает еврейский текст (аллюзия к Втор. 32, 8 в СМ 11, 16, 39–40, ср. G. P. 357, n. 5).

\* Общие сокращения см. с. 589–590. – Ped.

II. Сочинения Оригена<sup>15</sup>

- CC – Contra Celsum.  
 CJ – Commentarii in evangelium Joannis.  
 CM – Commentarium in evangelium Matthaei.  
 CMs – Commentariorum series in evangelium Matthaei.  
 EM – Exhortatio ad martyrium.  
 Ep. Afr. – Epistola ad Africanum.  
 Exc. Ps. – Excerpta in Psalmos.  
 Exp. Prov. – Expositio in Proverbia.  
 Fr. CCor. – Fragmenta ex commentariis in epistulam i ad Corinthios (in catenis).  
 Fr. J – Fragmenta in evangelium Joannis (in catenis).  
 Fr. Jr – Fragmenta in Jeremiam (in catenis).  
 Fr. L – Fragmenta in Lucam (in catenis).  
 Fr. Lam. – Fragmenta in Lamentationes (in catenis).  
 Fr. Ps – Fragmenta in Psalmos 1–150.  
 HC – Homiliae in Canticum Canticorum.  
 HGen. – Homiliae in Genesim.  
 HJr – Homiliae in Jeremiam.  
 HJob – Homiliae in Job (fragmenta in catenis).  
 HL – Homiliae in Lucam.  
 HN – Homiliae in Numeros.  
 HEx – Homiliae in Exodum.  
 HEz – Homiliae in Ezechielem.  
 HJes – Homiliae in Jesu Nave.  
 PA – Περὶ ἀρχῶν; De principiis.  
 PE – Περὶ εὐχῆς; De oratione.  
 Phil. – Philocalia sive Ecloga de operibus Origenis a Basilio et Gregorio Nazianzeno facta.  
 Sch. Ap. – Scholia in Apocalypsem.  
 Sch. M. – Scholia in Matthaemum.  
 Sel. Ex. – Selecta in Exodum.  
 Sel. Ez. – Selecta in Ezechielem.  
 Sel. Ps. – Selecta in Psalmos.

## III. Сочинения других авторов

- Aug. Enarr. Ps.* – *Augustinus*. Enarrationes in Psalmos.  
*Bas. Caes. Hom. Ps.* – *Basilii Caesariensis*. Homiliae super Psalmos.  
*Clem. Alex. Exc. Theod.* – *Clemens Alexandrinus*. Excerpta ex Theodoto.  
*Hier. Apol. contra Ruf.* – *Hieronymus*. Apologia contra Rufinum.  
*Hier. Ep. 124.* – *Hieronymus*. Epistola 124. Ad Avitum.  
*Iren. Adv. Haer.* – *Irenaeus*. Adversus haereses.  
*Phil. De congr.* – *Philo*. De congressu eruditionis gratia.  
*Phil. De decal.* – *Philo*. De decalogo.  
*Phil. De ebr.* – *Philo*. De ebrietate.  
*Phil. De mut. nom.* – *Philo*. De mutatione nominum.  
*Phil. De spec. leg.* – *Philo*. De specialibus legibus.  
*Phot. Bibl.* – *Photius*. Bibliotheca.  
*Plat. Resp.* – *Plato*. Respublica.  
*Plat. Tim.* – *Plato*. Timaeus.  
*Theophr. De lapid.* – *Theophrastus*. De lapidibus.

## Сокращенные названия произведений

- Hist. – Historiae (*Геродот*).  
 Hist. Eccl. – Historia ecclesiastica (*Евсевий Кесарийский*).  
 Ant. Jud. – Antiquitates Judaicae (*Иосиф Флавий*).  
 Bell. Jud. – De bello Judaico (*Иосиф Флавий*).  
 Apol. I – Apologia prima (*Иустин Мученик*).  
 Суг. – Сурогаедиа (*Ксенофонт*).  
 De nat. hom. – De natura hominis (*Немесий Эмесский*).  
 Hist. nat. – Historia naturalis (*Плиний Старший*).  
 Ad Aut. – Ad Autolyicum (*Феофил Антиохийский*).  
 De nat. animal. – De natura animalium (*Элиан*).

## Сокращение имени автора

*Just.* – Justinianus Imperator.

## 6. Условные обозначения

- [ ] – добавления по смыслу в переводе,  
 ◇ – предположительное чтение в оригинале,  
 \*\*\* – лакуны,  
 «курсив в кавычках» – буквальная цитата из Библии,  
 «обычный шрифт в кавычках» – отличное от цитируемого текста чтение у Оригена,  
 <...> – пропуск в цитируемом тексте,  
 курсив – аллюзии.

<sup>15</sup> Если рядом с названием сочинения стоит (I.), это значит, что речь идет о латинском переводе. При таких аббревиатурах я указываю не только книгу, главу или номер фрагмента и т. п., но и страницу в доступном мне издании (SC или PG). Указание мест в греческих сочинениях Оригена дается по изданиям, используемым в TLG.

# Комментарий на Евангелие от Матфея

## Книга 10

1. «Тогда [Иисус], отпустив народ, вошел в дом Свой. И, приступив <к Нему>, ученики Его сказали: объясни<sup>16</sup> нам притчу о плевелах на поле» (Мф. 13, 36).

Когда Иисус с народом, Его нет в доме, ведь народ – вне дома. И дело Его человеколюбия [состоит в том, чтобы] покинуть дом и уйти к тем, кто не может прийти к Нему. Итак, достаточно поговорив с народом притчами, Он отпускает его и входит в Свой дом, куда приходят к Нему Его ученики, не оставшиеся с теми, кого Он отпустил. И все, кто слушает Иисуса более добросовестно (γνησιώτερον), сперва следуют за Ним, затем, спросив о Его обители, допускаются увидеть ее и, придя, видят и *остаются у Него*, все – на *день тот* (ср. Ин. 1, 39), а некоторые из них, возможно, и дольше. И, думаю, как раз на нечто подобное указано в Евангелии от Иоанна в следующих [словах]: «На другой день опять стоял Иоанн и двое из учеников его [и т. д.]» (ср. Ин. 1, 35–40). Кроме того, чтобы показать, что [наиболее] выдающийся (ὁ διαφέρων) из тех, кто допущен пойти с Иисусом и увидеть Его дом, даже становится апостолом, к этим [словам] добавлено: «Один из двух, слышавших от Иоанна [об Иисусе] и следовавших за Ним, был Андрей, брат Симона Петра» (Ин. 1, 40).

Итак, и мы, если хотим слушать Иисуса не как народ, отпустив который Он и входит в дом, то, восприняв нечто особенное в отличие от народа (ἐξαίρετόν τι παρὰ τοὺς ὄχλους ἀναλαμβάνοντες), станем ближе Иисусу, чтобы, как Его ученики, *приступить к [Нему], вошедшему в дом* (ср. Мф. 13, 36), и, приступив, попросить объяснения притчи, будь то [притча] о плевелах на поле или какая-либо еще. А чтобы было точнее понято, что обозначает дом Иисуса, пусть кто-нибудь соберет из Евангелий все, что [там] сказано о доме Иисуса и о том, что было сказано или сделано Им в нем. Ибо собранные воедино эти [места] убедят внимательно занимающегося таким чтением (ср. 1 Тим. 4, 13), что Евангельские Писания не только просты [по смыслу], как думают некоторые, но для простых [верующих] по домостроительству стали как бы простыми, а для желающих и способных слушать с большей проницательностью (ὁξύτερον) [в них] скрыты мудрые и достойные Слова Божиего вещи.

2. После этого «Он сказал им в ответ», начиная со [слов]: «Сеющий доброе семя есть Сын Человеческий» (Мф. 13, 37) \*\*\*.

Если в предшествующем [изложении] мы, в меру своих возможностей, и разобрали эти [слова], тем не менее и теперь будет сказано то, что можно согласовать с ними, даже если основывается это на другом истолковании (καθ' ἑτέραν διήγησιν ἔχει λόγον). А именно, обрати внимание, не можешь ли ты вдобавок к прежним объяснениям понять, что *доброе семя* – это *сыны Царствия* (ср. Мф. 13, 38) еще и по-другому – [в том смысле], что какое бы добро ни возрастало в человеческой душе, оно <сеется> Словом Божиим, [бывшим] *в начале у Бога* (ср. Ин. 1, 1), и является порождением Царства Божия, так что здравые мнения о каждом

<sup>16</sup> φράσον Ο: διασάφησον Α.

[предмете и] есть *сыны Царствия*. Поскольку же спят те, кто ведет себя не по заповеди Иисуса, сказавшего: «*Бодрствуйте и молитесь, чтобы не впасть в искушение*» (Мф. 26, 41), подстерегающий [их] диавол подсеивает так называемые «*плевелы*» (Мф. 13, 38), извращенные учения, к тому, что некоторые называют естественными понятиями (φυσικαῖς ἐννοίας)<sup>17</sup>, к добрым семенам, [посеянным] Словом. В соответствии с этим, *полев*, пожалуй, может быть назван и весь *мир*, а не только Церковь Божия: ведь во всем мире Сын Человеческий посеял доброе семя, а лукавый – плевелы, которые суть извращенные мнения, *сыны лукавого* (ср. Мф. 13, 38) от порочности<sup>18</sup>. В конце же вещей, который называется *кончиной века* (ср. Мф. 13, 39), должна будет произойти *жатва* (ср. Мф. 13, 39), чтобы назначенные для этого Ангелы Божии собрали приросшие к душе дурные учения и передали их на истребление, уничтожая их *огнем*, который, как сказано, *сжигает* (ср. Мф. 13, 40). И таким образом соберут Ангелы и служители Слова *из* всего Царства Христова *все* находящиеся в душах *соблазны и творящие беззаконие* помыслы (ср. Мф. 13, 41), истребляя которые *они ввергнут [их] в пылающую печь* (ср. Мф. 13, 42). Тогда и сознавшие, что они приняли в себя семена лукавого из-за того, что спали, заплачут и словно вознегодуют на самих себя. Это и есть «*скрежет зубов*» (Мф. 13, 42), поэтому и в Псалмах сказано: «*скрежетали на меня зубами своими*» (Пс. 34, 16)<sup>19</sup>. Именно *тогда праведники воссияют* не различно, как в начале, но все, как одно *солнце*, в Царстве Отца их (ср. Мф. 13, 43). Во всяком случае, Спаситель, словно указывая на тайну, – возможно, из-за всего [сказанного] при объяснении притчи, а, возможно, в особенности из-за [слов]: «*Тогда праведники воссияют, как солнце в Царстве Отца их*», – прибавляет: «*Кто имеет уши слышать, да слышит*» (Мф. 13, 43), научая тех, кто думает, что при объяснении притчи она была истолкована предельно ясно, так что может быть постигнута даже в среде неподготовленных слушателей (ἐν τοῖς τυχοῦσι)<sup>20</sup>, что и эти [подробности] в толковании притчи сами нуждаются в прояснении.

3. Но так как выше мы сказали по поводу [слов]: «*Тогда праведники воссияют, как солнце*» (Мф. 13, 43), что праведники воссияют не различно, как прежде, но будут все, как одно *солнце*, мы должны будем изложить представившееся нам [понимание] этого места. Похоже, что Даниил, зная, что *разумные* и многие из праведников, различающихся славой – это «*свет мира*» (Мф. 5, 14), сказал: «*и разумные будут сиять, как светлость тверди, и [некоторые] из праведных многих – как звезды, вовеки, навсегда*» (Дан. 12, 3). Да и апостол в [словах]: «*Иная слава солнца, иная слава луны, иная слава звезд: и звезда от звезды разнится в славе.*

<sup>17</sup> Восходящее к стоицизму представление об общих понятиях, в том числе – моральных, естественным образом образующихся в человеческом разуме (ср. SVF II 83). В этом же смысле Ориген часто использует стоический термин κοινὰ ἔννοια, т. е. собственно «общие понятия» (например, СС 1, 4–5; 3, 40; 8, 52). Подробнее см.: *Banner W. A. Origen and the Tradition of Natural Law Concepts // DOP. 1954. Vol. 8. P. 49–82* (перепечатано в: *The Early Church and Greco-Roman Thought / Ed. by E. Ferguson. N. Y.–L., 1993. P. 181–214*); *Girardi M. Osservazioni sulle nozioni comuni in Origene con particolare riferimento al Contra Celsum // Origeniana secunda. P. 279–292.*

<sup>18</sup> Ср. Sel. Ps. // PG 12, 1281C: «Блажен покинутый диаволом и супругой его – порочностью (τῆς συζύγου αὐτοῦ κακίας), от которой он рождает своих беззаконных сынов. . . посредством порочности диавол рождает злых».

<sup>19</sup> Фр. 304 (на Мф. 13, 42): «Душа, пережевывающая и размягчающая собственную пищу и противоречащие истине мнения, помысленные ею во время испытания, *заскрежещет зубами* или, осудив себя за то, что претерпела нечто подобное, терзается».

<sup>20</sup> Ср. G. P. 149: *même aux premiers venus*. Другой вариант: «в малозначительных деталях».

*Так и воскресение мертвых»* (1 Кор. 15, 41–42), – говорит то же, что и Даниил, взяв эту мысль из его пророчества. И вот кто-нибудь спросит, как это они говорят о различии света в праведниках, а Спаситель [говорит] наоборот: *как одно солнце, воссияют*<sup>21</sup>. Я предполагаю, что в начале блаженства спасаемых [праведников], поскольку еще не очистились те, кто не таков, имеет место [все, касающееся] различия света в спасаемых<sup>22</sup>. Когда же, как мы объяснили, будут собраны из всего Царства Христова все соблазны и ввергнуты в печь огненную творящие беззаконие помыслы (ср. Мф. 13, 41–42), и истребится худшее, и, пока будут происходить эти [события], придут в сознание те, кто усвоил мнения, [которые суть] сыны лукавого (ср. Мф. 13, 38), тогда, став одним солнечным светом, праведники воссияют в Царстве Отца их. Для кого же воссияют, если не для низших [чем они], которые будут пользоваться их светом, подобно тому, как теперь солнце светит тем, кто на земле? Ведь не для себя же самих они воссияют. Возможно, что и [изречение]: «*да светит свет ваш пред людьми*» (Мф. 5, 16), можно написать на скрижали сердца, согласно сказанному Соломоном, *трояким образом* (ср. Притч. 3, 3 и 22, 20), так что и теперь светит свет учеников Иисуса пред остальными людьми, и после смерти до воскресения, и после воскресения, пока не придут все в мужа совершенного (ср. Еф. 4, 13) и не станут все одним солнцем: *тогда воссияют, как солнце, в Царстве Отца их*.

4. «Еще подобно Царство Небесное сокровищу, скрытому на поле, которое, найдя, человек утаил» (Мф. 13, 44).

Предыдущие притчи Он говорил народу; эту же и две следующие за ней, являющиеся не притчами, а уподоблениями (οὐ παραβολὰς ἀλλ' ὁμοιώσεις) Царству Небесному, Он, по-видимому, сказал ученикам, будучи в доме. По поводу нее, как и двух следующих, пусть внимательно занимающийся чтением (ср. 1 Тим. 4, 13) исследует: может, это и не притчи. В самом деле, в случае с теми [предыдущими притчами] Писание не замедлило предварить каждую словом «притча», а в случае с этими не сделало того же. И Оно поступило так не без основания. Ведь если народу [Иисус] говорил притчами и [сказано, что] «*все сие <...> говорил притчами <...> и без притчи не говорил им*» (Мф. 13, 34), войдя же в дом, Он разговаривает не с народом, а с приступившими в нем к Нему учениками (ср. Мф. 13, 36), то ясно, что сказанное в доме – не притчи. Ибо притчами Он говорит с внешними (ср. Мк. 4, 11) и с теми, кому не дано знать тайны Царствия Небесного (ср. Мф. 13, 11). Все же кто-нибудь скажет: если это не притчи, то что? Возможно, тогда, следуя слову Писания, мы скажем, что это – уподобления. А уподобление отличается от притчи. Ибо в [Евангелии] от Марка написано: «Чему<sup>23</sup> уподобим

<sup>21</sup> Собственно, Ориген сам добавляет слово «одно» к тексту Матфея, но, возможно, он лишь хочет подчеркнуть этим, что у Матфея речь идет только о «солнце» в единственном числе, тогда как в процитированных здесь же местах из Даниила и Павла упоминаются многочисленные светила, в том числе – «звезды» во множественном числе (ср. G. P. 100; p. 150, n. 2). См. в целом: Scognamiglio R. A. La citazione di Mt 13, 43 nel Commento a Matteo di Origene // Origeniana tertia. P. 71–77.

<sup>22</sup> Жиро противопоставляет «спасаемых» из этой фразы праведникам в предыдущей фразе (G. P. 150, n. 3). На мой взгляд, общий смысл этой главы может заключаться как раз в том, что праведники («спасаемые») сияют различным светом и имеют различную славу до тех пор, пока не закончатся очистительные страдания грешников («тех, кто не таков»). К тому времени, когда этот период очищения завершится, праведники со своей стороны уравниваются в свете и славе и станут «как одно солнце», а объектом их сияния будут как раз очистившиеся грешники.

<sup>23</sup> τίτι O: πῶς A.

(ὁμοίωσμεν) *Царствие Божие, или какую притчею* (ἐν τίνι παραβολῇ) *изобразим его?*» (Мк. 4, 30). Из этого становится ясно, что есть различие между уподоблением и притчей<sup>24</sup>. В самом деле, похоже, что уподобление – родовой [термин], а притча – видовой. Возможно также, что уподобление, будучи самым общим родом для притчи (γενικωτάτη οὖσα τῆς παραβολῆς), включает в качестве вида (ἔχει ἐν εἶδει) как притчу, так и [видовое] уподобление, называемое одинаково с родовым. Это имело место и с другими [словами] по наблюдению сведущих в установлении многих терминов [людей], которые говорят, что и «влечение» (ὄρμη) есть общий родовой [термин], <охватывающий> много видов, как, например, «отвращение» (ἀφορμῆς) и «влечение» (ὄρμη), имея в виду, что [термин] «влечение», одноименный с родовым, используется при [обозначении] вида в противопоставлении «отвращению»<sup>25</sup>.

5. И здесь нужно исследовать отдельно поле и отдельно скрытое на нем сокровище, и каким образом, *найдя* это скрытое сокровище, *человек от радости уходит и продает все, что имеет*, чтобы *купить поле то* (ср. Мф. 13, 44). Следует исследовать и каково то, что он продает. Мне-то кажется, что, согласно этому [месту], поле есть Писание, засаженное тем, что очевидно в словах [Священной] истории, закона, пророков и в остальных мыслях [Писания], – ибо это великое и разнообразное насаждение и [включает] слова всего Писания, – скрытое же <на> поле сокровище суть сокровенные и лежащие под очевидным [смыслом] мысли *премудрости, сокровенной в тайне* (ср. 1 Кор. 2, 7) и во Христе, «*в Котором сокрыты <...> сокровища премудрости и ведения*» (Кол. 2, 3). Другой же, пожалуй, скажет, что *поле, поистине полное, которое благословил Господь* (ср. Быт. 27, 27), есть «*Христос Божий*» (Лк. 9, 20), скрытое же в нем сокровище – это то, что сокрыто во Христе, по словам Павла, сказавшего о Христе: «*в Котором сокрыты <...> сокровища премудрости и ведения*» (Кол. 2, 3). Итак, о небесных вещах и Царстве Небесном образно написано в Писании, которое [в этом смысле] есть Царство Небесное; или Сам Христос, Царь веков, есть Царство Небесное, уподобленное сокровищу, скрытому на поле.

6. Дойдя до этого места [в рассуждении], ты спросишь, уподобляется ли Царство Небесное только *сокровищу, скрытому на поле*, так чтобы поле означало [нечто] другое, чем Царство, или оно уподобляется всему этому <полю и> сокровищу, скрытому на поле, так чтобы Царством Небесным, согласно уподоблению, были и поле, и скрытое на поле сокровище. Некий же *человек*, придя на поле, будь то Писания или Христос, сочетающий [в Себе] очевидное и сокровенное, находит скрытое сокровище премудрости либо во Христе, либо в Писаниях, – ибо обходя поле и исследуя Писания, и стремясь постичь Христа, он находит в нем сокровище, – и, *найдя, утаивает* (ср. Мф. 13, 44), полагая, что тайные мысли Писаний или *сокровища премудрости и ведения* (ср. Кол. 2, 3) во Христе небезопасно открывать кому попало, и, утаив, уходит, озабоченный тем, как он купит поле, или Писание, чтобы сделать его своим достоянием, взяв из того, что принадлежит Богу (ἄπὸ τῶν τοῦ θεοῦ),<sup>26</sup> *слово Божие*, которое прежде было *вверено* (ср. Рим. 3, 2)

<sup>24</sup> Видимо, Ориген, исходя из представления о «точности Писания» (см. предисловие), усматривает в этой фразе концептуальное противопоставление между ὁμοίωσμεν и ἐν τίνι παραβολῇ.

<sup>25</sup> Ориген приводит пример из стоической терминологии. Ср. SVF III 118–122, 169, 175 и др. Сама эта фраза из Оригена фигурирует в SVF III как фр. 170.

<sup>26</sup> Ср. G. P. 161: du domaine divine, т. е. «из достояния Божиего».

Иудеям. И после того, как ученик Христа купил поле, отнимается у них «Царство Божие» (Мф. 21, 43), которое, согласно другой притче, есть виноградник (ср. Мф. 21, 33–42), и дается «народу, приносящему плоды его» (Мф. 21, 43), купившему поле верой, так как он продал все имущество и ничего из прежнего имущества у него уже нет (а имелась у него порочность). То же самое [объяснение] ты применишь и в том случае, если полем, содержащим скрытое сокровище, окажется Христос. Ибо те, кто *оставили все и последовали за Ним* (ср. Лк. 5, 11), если выразиться иначе (κατ' ἄλλον λόγον), словно бы продали свое имущество, чтобы, продав и отдав его, и при божественной помощи получив взамен его доброе намерение (καλῆν προαίρεσιν), купить то поле, которое содержит в себе скрытое сокровище, за большую и достойную этого поля цену.

7. «Еще подобно Царство Небесное купцу, ищущему хороших жемчужин» (Мф. 13, 45).

Поскольку, хотя есть много купцов, торгующих многими [вещами], «Царство Небесное подобно» не кому-либо из них, но только «ищущему хороших жемчужин» и нашедшему одну драгоценную жемчужину, стоящую многих, которую он приобрел в обмен на всё [свое имущество], я полагаю, что имеет смысл рассмотреть [сведения] о природе жемчуга. Впрочем, обрати внимание, что [Христос] не сказал, будто [купец] продал все [жемчужины], которые имел: ибо *ищущий хороших жемчужин* продал не только хорошие жемчужины, которые приобрел, но и всё, что имел, чтобы купить эту хорошую жемчужину (ср. Мф. 13, 45). Относительно же природы жемчуга мы нашли у тех, кто написал исследования о камнях<sup>27</sup>, что из жемчужин одни бывают наземные, а другие – морские. Наземные рождаются только у индусов и годятся для печаток, оправ и ожерелий. А отборные (διαφέροντες) морские [жемчужины] находят у тех же индусов, и те, что рождаются в Красном море<sup>28</sup>, – наилучшие. На втором месте среди жемчужин стоят те, что собирают в океане у берегов Британии. Третьи же, уступающие не только первым, но и вторым, – это те, которые находят возле Босфора в Скифии<sup>29</sup>.

Еще об индийском жемчуге сказано следующее – что он рождается в раковинах, которые от природы напоминают большие спирали (στρόμβους). Рассказывают, что они пасутся в море стайками под руководством как бы некоего вожака стада, выдающегося цветом и размером и превосходящего своих подчиненных, так что его можно сравнить с так называемым царем пчел<sup>30</sup>. А о ловле отборных, то есть индийских, [жемчужин] рассказывают вот что: местные жители, окружив сетями большой круг на взморье, ныряют, стремясь захватить из всех одну главную [жемчужину], ведь после того, как она поймана, охота на подчиненное ей стадо,

<sup>27</sup> Жемчуг рассматривался как разновидность камней (напр., *Theophr. De lapid.* 36) (G. P. 162, n. 1). Основные параллели тем сведениям, которые Ориген приводит в этой главе, можно найти у *Плиния Старшего* (Hist. nat. 9, 106–115) и *Элиана* (De nat. animal. 15, 8), что, по всей видимости, объясняется общими источниками (G. P. 119–121; 162–168).

<sup>28</sup> Т. е. в Индийском океане или Персидском заливе – идентификация, характерная для многих авторов, напр., *Геродота* (Hist. 1, 180; 1, 203; 2, 8 и др.) и *Ксенофонта* (Суг. 8, 8, 1) (G. P. 162, n. 2).

<sup>29</sup> Босфор Скифский или Киммерийский – Керченский или Керчь-Еникальский пролив, соединяющий Азовское и Черное моря.

<sup>30</sup> Т. е. с пчелиной маткой. Чаще всего древние рассматривали ее именно как «царя», а не «царицу», хотя у некоторых авторов (например, Ксенофонта) встречается и последнее обозначение. См.: *Hudson-Williams T. King Bees and Queen Bees // CR.* 1935. № 1. P. 2–4.

говорят, становится нетрудной, поскольку никто в нем не остается неподвижным, но, словно привязанный ремнем, следует за вожаком стада.

Говорят также, что рождение индийских жемчужин требует времени (χρόνοις συνίστασθαι), так как это животное претерпевает многочисленные превращения и изменения, пока не сформируется окончательно. Еще рассказывают и то, что раковина несущего жемчужину животного раскрывается подобно пасти и, раскрывшись, принимает в себя чистую и незамутненную небесную влагу, наполнившись которой она становится блестящей и производит на свет большой и соразмерный камень. Если же порой она поглощает замутненную, некачественную и штормовую (ἀνωμάλου χειμερίου τε) влагу, то зачинает затуманенную и испорченную пятнами жемчужину. Еще мы обнаружили, что, если в ходе образования зачатого ею камня ее застигает молния, [раковина] закрывается и словно бы\*\*\*<sup>31</sup> от страха рассеивает и разделяет свое порождение на так называемые «пузыри» (φυσήματα)<sup>32</sup>. А бывает, когда [жемчужины], словно недоношенные, рождаются мелкими и темноватыми, но в остальном – соразмерными. Еще индийский жемчуг имеет следующее [отличие] от других: он белого цвета, блеском напоминает серебро и тихо излучает зеленоватое сияние, форму же, как правило, имеет круглую. Поверхность у него более нежная и мягкая, чем у камня. На него настолько приятно смотреть, что, как сказал тот, кто написал [цитируемое сочинение] о камнях (ὁ ἀναγράψας περὶ τῶν λίθων)<sup>33</sup>, он воспевается наряду с самыми прославленными [чудесами] (παρὰ τοῖς ἐμφανεστέροις ἀφῆμνεῖσθαι). Признаком отборного жемчуга является еще и то, что у него ровно закругленная поверхность, ослепительно белый цвет и очень большой размер. Вот что [рассказывают] об индийском [жемчуге].

Тот же, который из Британии, говорят, золотистый по расцветке, но какой-то затуманенный и с более тусклым блеском. А [жемчуг] с пролива на Босфоре темнее британского, бледно-синий и совершенно мутный, мягкий и крупный. И рождается [жемчуг] с пролива на Босфоре не в «пиннах» (πίλαις), которые представляют собой разновидность раковин, приносящих жемчуг, но в так называемых «мидиях» (μυσί). Пастбище у этих [жемчужин], я имею в виду – у тех, которые с Босфора, расположено на болотах. Рассказывают также, что в Акарнании<sup>34</sup> существует и четвертая разновидность жемчужин, [рождающихся] в «пиннах». Они не слишком ценные, но и по форме неправильные, и по цвету совсем мутные и грязные. Кроме них, в той же Акарнании есть и другие [жемчужины], негодные в силу всех [возможных причин] (πάντων ἕνεκεν ἀποβλήτοι).

8. Собрав эти [сведения] из исследований о камнях, я полагаю, что Спаситель сказал: «подобно Царство Небесное купцу, ищущему хороших жемчужин» (Мф. 13, 45), – зная о различии жемчужин, в роде которых [одни] хорошие, а другие плохие: ведь если бы среди жемчужин некоторые не были плохими, то не было бы сказано «ищущему хороших жемчужин». Ищи<sup>35</sup> же жемчужины в различных

<sup>31</sup> Жиро дает следующий вариант заполнения этой лакуны: <под воздействием голода уменьшает свой размер и когда ударяет гром> (G. P. 165, n. 3).

<sup>32</sup> Этот термин упоминает также Плиний Старший (Hist. nat. 9, 108).

<sup>33</sup> Видимо, в данном случае Ориген ссылается лишь на один из своих источников, хотя выше говорит о них во множественном числе (G. P. 166, n. 2).

<sup>34</sup> Область на западе Греции.

<sup>35</sup> Рукописное чтение ζητεῖ («он ищет») в современных изданиях рассматривается как ошибка переписчика и заменяется на императив ζήτει (G. P. 169, n. 5). Если сохранить рукописное чтение, то Ориген просто разъясняет, в каком смысле в Мф. 13, 45 говорится, что купец ищет жемчужины.

словах, которые возвещают истину и несут их [в себе], и пусть пророки, – можно сказать, раковины, беременеющие от небесной влаги и зачинающие с неба *слово истины* (ср. Иак. 1, 18), – будут *хорошими жемчужинами*, которые, согласно данному изречению, ищет купец. А вожак стада жемчужин, найдя которого, находят и остальных, – это драгоценная жемчужина, Христос Божий, Слово, превосходящее ценные писания и мысли закона и пророков, найдя Которое, легко понять и все остальное. Спаситель – там, где Он говорит: «*Не бросайте жемчуга <...> перед свиньями*» (Мф. 7, 6), – разговаривает со всеми учениками, как с купцами, не только ищущими *хорошие жемчужины*, но [уже] нашедшими и приобретенными их. А что это сказано [именно] ученикам, ясно из того, что эти слова предваряются [следующими]: «*Увидев народ, Он взошел на гору; и, когда сел, приступили к Нему ученики Его*» (Мф. 5, 1). Ведь [только] вслед за этими словами сказано: «*Не давайте святыни псам, не бросайте жемчуга <...> перед свиньями*» (Мф. 7, 6). Возможно, тот, у кого нет жемчужин или драгоценной жемчужины, не является и учеником Спасителя и\*\*\* [обладателем]<sup>36</sup> *хороших жемчужин*, а не мутных и темноватых, каковы учения еретиков, рождаемые не на востоке, но на западе или на севере, если следует привлечь также и эти [детали] ввиду различия, которое мы нашли между жемчужинами, рожденными в разных местах<sup>37</sup>. А может быть, замутненные учения и ереси, погрязшие (κατελυμένα) в *делах плоти* (ср. Гал. 5, 19), – это и есть темноватые и рождаемые на болотах некрасивые жемчужины.

9. Ты соотнесешь с [выражением] «*ищущему хороших жемчужин*» [слова] «*ищите и найдете*» (Мф. 7, 7) и «*всякий <...> ищущий находит*» (Мф. 7, 8). Ибо что «*ищите*» или что «*всякий <...> ищущий находит*»? Рискну сказать – жемчужины и ту жемчужину, которую он приобретает, отдав все и понеся ущерб; ради которой, говорит Павел, «*я от всего отказался <...> чтобы приобрести Христа*» (Флп. 3, 8), «*всем*» называя хорошие жемчужины, а «*приобрести Христа*» [говоря об] *одной драгоценной жемчужине* (ср. Мф. 13, 46). Ибо светильник ценен для тех, кто во тьме, и нужда в светильнике есть, пока не взойдет солнце; ценна и *слава на лице Моисея* (ср. 2 Кор. 3, 7), а я думаю, и [на лице] пророков, [ведь это] прекрасное зрелище, и при ее помощи мы допускаемся к возможности увидеть славу Христа, о которой свидетельствует Отец в словах: «*Сей есть Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение*» (Мф. 3, 17). Но «*прославленное в части сей лишено славы ради преимущественной славы*»<sup>38</sup> (2 Кор. 3, 10), и поначалу нам нужна слава, которая может прекратиться ради *преимущественной славы*, как нужно познание *отчасти*, которое *прекратится, когда наступит совершенное* (ср. 1 Кор. 13, 10). Стало быть, всякая душа, достигнув младенчества и направляясь «*к совершенству*» (Евр. 6, 1), нуждается, пока не наступит для нее «*полнота времени*» (Гал. 4, 4), в воспитателе, *домоправителях* и *попечителях* (ср. Гал. 4, 2), чтобы после всего этого

<sup>36</sup> Жиро вслед за Клостерманном заполняет лауну так: «... не является и учеником Спасителя, <Который учит нас искать> *хороших жемчужин*» (Г. Р. 171, п. 3).

<sup>37</sup> Жиро указывает, что запад и север могут символизировать смерть и приводит соответствующие места из Лактанция, Григория Великого и Исидора Севильского (Г. Р. 171, п. 4). Я бы добавил к этому, что в некоторых фрагментах самого Оригена север символически связывается с грехом и дьяволом – см.: Fr. Ps. 47, 3; 88, 13 (28 sq.); Sel. Ez. // PG 13, 796CD; Exp. Prov. PG 17, 237A. Но в данном случае Ориген хочет согласовать эту символику с приводившимися выше сведениями о географических ареалах, где распространены различные виды жемчуга (10, 7).

<sup>38</sup> Синодальный перевод: «То прославленное даже не оказывается славным с сей стороны по причине преимущественной славы *последующего*».

прежде ничем *не отличающийся от раба, хотя и господин всего* (ср. Гал. 4, 1), получил, освободившись от воспитателя<sup>39</sup>, домоправителей и попечителей, отцовское наследство, соответствующее драгоценной жемчужине и *наступившему совершенству, прекращающему то, что отчасти* (ср. 1 Кор. 13, 10), когда любой [из таких людей] окажется способен вместить *«превосходство познания Христа»* (Флп. 3, 8), предварительно подготовленный познаниями, которые, так сказать, превзойдены познанием Христа. Но большинство, не постигнув красоты многочисленных жемчужин закона (σαραριτῶν νομικῶν) и всякого пророческого познания, которое еще *«отчасти»* (1 Кор. 13, 10), думает, что может, не проявив и не поняв этого от начала и до конца (δι' ὅλων), найти одну драгоценную жемчужину и узреть *«превосходство познания Христа Иисуса»* (Флп. 3, 8), в сравнении с коим все, что предшествовало столь великому и значительному познанию, не будучи *сором* (ср. Флп. 3, 8) по своей природе, выглядит сором, который, возможно, и есть *навоз*, подбрасываемый к смоковнице виноградарем (ср. Лк. 13, 8–9) [и] являющийся причиной того, что она плодоносит.

10. Итак, *«всем [вещам свое] время и время всякой вещи под небом»* (Еккл. 3, 1), и есть некое *«время собирать камни»* (Еккл. 3, 5), [т. е.] хорошие жемчужины, и время, собрав их, найти одну драгоценную жемчужину, когда подобает пойти и продать все, что имеешь, чтобы купить ту жемчужину (ср. Мф. 13, 45–46). Ведь как всякий, кто собирается стать мудрым в словах истины, должен сперва получить начальные сведения (στοιχειωθῆναι), [затем] еще более продвигнуться в начальном обучении и высоко его ценить, но все же не останавливаться на нем, так чтобы, отдав ему должное в начале, но перейдя *«к совершенству»* (Евр. 6, 1), быть благодарным введению за то, что оно оказалось полезным в первое время, – так и совершенное постижение закона и пророков есть начальное обучение (στοιχειώσις) для совершенного понимания Евангелия и всего, что значат слова и дела Иисуса Христа.

11. *«Еще подобно Царство Небесное неводу, закинутому в море»* (Мф. 13, 47).

Как у картин и статуй сходство с теми [вещами], по образцу которых они делаются, не является сходством во всех [отношениях], но, к примеру, картина, нарисованная воском на какой-нибудь деревянной поверхности<sup>40</sup>, обладает сходством во внешнем виде и цвете, но не сохраняет углубления и выступы, а только их видимость; тогда как при создании статуй пытаются сохранить подобие в том, что касается углублений и выступов, но, однако, не цвета; если же делается восковое изображение (κίρινον ἐκμαγεῖον), то пытаются сохранить и то, и другое – я имею в виду и [сходство] по цвету, и углубления и выступы – но не изображают и того, что в глубине, – так, заметь, и в евангельских уподоблениях уподобляемое чему-либо Царство Небесное уподобляется не из-за всех [свойств], присущих предмету уподобления, но из-за некоторых, в которых нуждается воспринятое [слушателями] учение (ὁ παραληφθεὶς λόγος). Стало быть, и здесь *«подобно Царство Небесное неводу, закинутому в море»* (Мф. 13, 47) не [в том смысле], как полагают некоторые, кто утверждает, что в этом изречении подразумеваются различные природы попавших в сеть злодеев и праведников, так чтобы на основании [слов] *«захватившему [рыб] из всякого рода»* (ср. Мф. 13, 47) [следовало] думать, будто

<sup>39</sup> Или: «освободившись, получил от воспитателя» и т. д.

<sup>40</sup> Имеется в виду энкаустика.

существуют многочисленные и различные природы праведников и схожим образом – злодеев<sup>41</sup>. Ведь такому истолкованию противоречат все Писания, которые делают явной свободу воли (τὸ αὐτεξούσιον) и обвиняют грешников, а одобряют достойных, потому что порицание, следующее представителям дурных родов, оказавшимся такими по природе, или похвала представителям более благородных (τῶν ἁστειωτέρων) [родов], были бы несправедливы. Ибо причина того, что рыбы дурны или хороши, не в душах рыб, но в том, что ведало Слово, когда сказало: «*Да произведет вода пресмыкающихся, душу живую*» (Быт. 1, 20), – когда и «*сотворил Бог рыб больших и всякую душу животных пресмыкающихся, которых произвела вода, по родам их*» (Быт. 1, 21). Итак, тогда «*всякую душу животных пресмыкающихся*» «*произвела вода по родам их*», и причина была не в ней [т. е. не в душе]. В этом же случае мы виной тому, что есть роды *хорошие* и достойные так называемых *сосудов* или *худые* и достойные быть *выброшенными вон* (ср. Мф. 13, 48). Ибо не природа в нас причина порочности, но добровольное решение, творящее зло (προαίρεσις ἐκούσιος οὐσα κακοποιτικῆ). И точно так же не природа, как неспособная к несправедности, – причина праведности, но приготавливающее праведных Слово, которое мы *приняли* (ср. Мк. 4, 20). И ведь нельзя увидеть, чтобы роды живущих в воде [существ] изменялись из дурных родов, как у рыб, в благородные, или из лучших в худшие, тогда как среди людей всегда можно наблюдать, как праведники или злодеи или от порока приходят к добродетели, или от преуспения в добродетели возвращаются к обилию порока. Поэтому и у Иезекииля об обращающемся от беззакония к соблюдению божественных заповедей написано следующее: «*И беззаконник, если обратится от всех беззаконий своих, какие сделал*» и так далее до [слов] «*чтобы он обратился с дурного пути и был жив*» (ср. Иез. 18, 21, 23), о возвращающемся же от преуспения в добродетели к обилию порока – следующее: «*И если отступит праведник от правды своей и сотворит неправду*» и так далее до [слов] «*и в грехах своих, которыми согрешил, в них умрет*» (ср. Иез. 18, 24). Или пусть нам скажут те, кто на основании притчи<sup>42</sup> о неводе вводят [различные] природы, *беззаконник*, впоследствии *обратившийся от всех беззаконий своих, какие сделал*, соблюдающий *все заповеди* Господа и творящий *правду и милость* (ср. Иез. 18, 21), какой природы он был, будучи беззаконником? Определенно, не той, что достойна похвалы. Но если, стало быть, той, что достойна порицания, то какую природу можно было бы ему обоснованно приписать, когда он обращается «*от всех беззаконий своих, какие сделал*»? Ибо если дурную по причине прежнего, то как он изменился к лучшему? Если же благородную по причине последующего, то как, будучи благородной природы, он был беззаконником? Ты столкнешься с похожим вопросом и относительно *праведника, отступающего от правды своей и творящего неправду, предаваясь всем беззакониям* (κατὰ πάσας τὰς ἀνομίας) (ср. Иез. 18, 24). Ибо прежде чем отворотиться

<sup>41</sup> Ориген имеет в виду гностиков, которым он вслед за Иринеем и Климентом Александрийским (напр., *Iren. Adv. Haer.* 1, 6, 1–2; 1, 7, 5; *Clem. Alex. Exc. Theod.* 3, 56–57) приписывает представление о том, что одни люди от природы предназначены к спасению, а другие – к гибели (об этой ересеологической традиции см.: *Lohr W. A Gnostic determinism reconsidered // VC.* 1992. № 4. P. 381–390). Сам Ориген на протяжении всего своего творчества настаивает на свободе человеческой воли (напр., *PA Praef.* 5; 1, 3, 6; 1, 7, 2; 1, 8, 3; 2, 3, 4; 2, 6, 5; 3, 1; *PE* 29, 13; *CC* 4, 3; 4, 67; 5, 21; *CJ* 20, 13, 106–107; 20, 24, 202–210; 20, 28, 252–255; *Phil.* 23, 7; *Fr. J* 42–43; *Sel. Ps. PG* 12, 1313 D).

<sup>42</sup> А не уподобления, как в 10, 4. Ср. *G. P.* 182, n. 1.

от праведности, пребывая среди праведных дел, он не был дурной природы; ведь в праведности дурная природа не имела бы места, поскольку не может *дерево* дурное – порок – *приносить* хорошие плоды (ср. Мф. 7, 18) – [плоды] добродетели. И с другой стороны, будучи благородной и неизменной природы, он не отвратился бы от блага, после того как слыл (χρηματίσαι) праведником, – «от правды своей» к тому, чтобы творить «неправду, предаваясь всем беззакониям, какие сделал [беззаконник]» (ср. Иез. 18, 24)<sup>43</sup>.

12. Исходя из сказанного, следует думать, что Царство Небесное уподобляется «неводу, закинутому в море и захватившему [рыб] из всякого рода» (Мф. 13, 47) для того, чтобы показать многообразие человеческих волеизъявлений, которые различаются между собой так, как только возможно, так что [слова] «захватившему из всякого рода» [имеют в виду] тех, кто достоин похвалы и порицания за склонности к [различным] видам добродетелей или пороков. А многообразному переплетению невода Царство Небесное уподоблено потому, что Ветхий и Новый Заветы сплетены из различных и многообразных мыслей. И подобно тому, как из попавших в невод рыб одни оказываются в одних частях невода, а другие – в других, и каждая – в той части, где она была поймана, так, пожалуй, и в случае с очутившимися в неводе Писаний ты найдешь, что некоторые в соответствии с этим изречением (κατὰ τόδε τὸ ῥητόν)<sup>44</sup> пойманы пророческой сетью, например, Исаии, Иеремии, или Даниила, другие – [сетью] закона, иные – евангельской, а некоторые – апостольской. Ведь поначалу кто-либо, кто уловлен Словом или кажется уловленным, захватывается [лишь] некоторой частью всего невода. Но ничего нелепого [нет в том], если некоторые из уловленных рыб опутываются всем переплетением невода Писаний и отовсюду охватываются и удерживаются [им], не будучи в состоянии вырваться, но, словно поработанные со всех сторон, не получают возможности выпасть из невода. *Закидывается* же этот невод в море (ср. Мф. 13, 47), [т. е. в] исполненную волнений по всей вселенной жизнь людей\*\*\* <бросаемых вверх и вниз><sup>45</sup> и плавающих в горьких делах жизни. Этот невод до Спасителя нашего Иисуса весь наполнен (πεπληρωμένη) не был; ведь сети закона и пророков недоставало сказавшего: «*Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить* (πληρῶσαι)» (Мф. 5, 17). И сплетение невода было наполнено (πεπληρωται) посредством Евангелий и слов Христа, [переданных] через апостолов<sup>46</sup>. Вот поэтому «подобно Царство Небесное неводу, закинутому в море и захватившему [рыб] из всякого рода» (Мф. 13, 47).

Помимо уже данного объяснения, [выражение] «захватившему [рыб] из всякого <рода>» (ἐκ παντός <γένους>) может означать призвание язычников из

<sup>43</sup> Факт нравственного изменения с точки зрения Оригена доказывает отсутствие неизменной природы, predeterminedенной к гибели или спасению – ср. РА 1, 8, 2; CJ 20, 24, 217. Жиро указывает на похожий аргумент у *Иустина* (Apol. I, 43), правда, направленный не против гностиков (G. P. 106). Можно вспомнить, впрочем, что, согласно ересиологической традиции, упомянутой в прим. 26, гностики допускали существование людей «душевной» природы, которые обладают свободой выбора между гибелью и спасением и могут изменяться.

<sup>44</sup> Т. е. Мф. 13, 47. Жиро переводит: «... пророческой сетью, например, Исаии в таком-то из его текстов (dans tel de ses textes)» (G. P. 187).

<sup>45</sup> Лакуна и конъектура Кётчау (Koetschau) (G. P. 187, n. 3).

<sup>46</sup> В этом месте Ориген обыгрывает два значения глагола πληρῶω – «наполнить» и «исполнить».

всякого народа (ἀπὸ παντὸς γένους). А те, кто служит при закинутом в море неводе – это хозяин невода Иисус Христос и Ангелы, приступившие и служащие Ему (ср. Мф. 4, 11), которые не *вытаскивают* из моря невод и не выносят вовне, на берег (ср. Мф. 13, 48), [т. е.] в бытие вне этого мира (τὰ ἔξω τοῦ βίου πράγματα)<sup>47</sup>, если невод не наполнится, то есть [если] не *войдет* в него *полнота язычников* (ср. Рим. 11, 25). Когда же войдет, тогда они вытаскают его из здешнего дольнего бытия (ἀπὸ τῶν τῆδε καὶ κάτω πραγμάτων) и вынесут на то, что образно названо *берегом*; там вытаскившие его займутся тем, что сядут возле берега и расположатся на нем (καθίσει παρὰ τῷ αἰγιαλῷ καὶ ἰδρῦσαι ἑαυτοὺς ἐκεῖ)<sup>48</sup>, чтобы каждого из хороших [людей] в неводе поместить в подобающий разряд в их *сосудах*, упомянутых здесь, а настроенных противоположным образом и названных *худыми*, *выбросить вон* (ср. Мф. 13, 48). А то, что вовне, – это печь огненная, как разъяснил Спаситель, сказав: «*Так будет при кончине века: изыдут Ангелы, и отделят злых из среды праведных, и ввергнут их в печь огненную*» (Мф. 13, 49–50). Кроме того, следует учесть, что уже посредством притчи о плевелах и предыдущего уподобления мы научены, что Ангелам будет доверено различать и отделять дурных от праведных. Ибо выше говорится, что «*пошлет Сын Человеческий Ангелов Своих, и соберут из Царства Его все соблазны и делающих беззаконие, и ввергнут их в печь огненную; там будет плач и скрежет зубов*» (Мф. 13, 41–42). Здесь же – что «*изыдут Ангелы, и отделят злых из среды праведных, и ввергнут их в печь огненную*».

13. Из этого не следует, как думают некоторые, что люди, спасаемые во Христе, лучше даже святых Ангелов. Ибо как могут [люди], бросаемые святыми Ангелами *в сосуды* (ср. Мф. 13, 48), сравниться с бросающими в сосуды, будучи поставлены под их власть? Говорим же мы это, не оставаясь в неведении, что некоторых из тех ангелов, которым не вверена такая обязанность (οἰκονομίαν), – но все же не всех, – превосходят люди, которые будут спасены во Христе. Ибо мы прочли и [слова] «*во что желают проникнуть Ангелы*» (1 Пет. 1, 12), где не сказано «все ангель». Знаем и [слова] «*мы будем судить ангелов*» (1 Кор. 6, 3), где не сказано «всех ангелов».

Если так написано о неводе и находящихся в нем, то тот, кто хотел бы, чтобы до *кончины века* и до того, как *изыдут Ангелы и отделят злых из среды праведных* (ср. Мф. 13, 49), в неводе не было злых *всякого рода* (ср. Мф. 13, 47), похоже, не понял Писания и желает невозможного. Поэтому не будем удивляться, если перед тем как посланные для этого Ангелы *отделят злых из среды праведных*, мы увидим, что наши собрания полны также и злых. Напротив, как бы те, кого *ввергнут в печь огненную* (ср. Мф. 13, 50), не оказались многочисленнее праведных!<sup>49</sup>

Поскольку мы говорили в начале<sup>50</sup>, что притчи и уподобления относятся не ко всем [свойствам вещей], с которыми они сравниваются и уподобляются, но

<sup>47</sup> Ср. L, s.v. βίος, A, 7–8.

<sup>48</sup> Ср. G. P. 189: assis le long du rivage où ils seront installés.

<sup>49</sup> Таким образом Ориген прямо высказывается против того, что в конце этого мира возможно спасение не то чтобы всех духовных существ вообще, но хотя бы всех членов Церкви. Тем не менее, это место не противоречит его гипотезе о всеобщем спасении или апокатастасисе, так как последний следует соотносить не с концом этого мира, а с концом продолжительной последовательности грядущих миров. См. об этом мою статью: «Апокатастасис и традиционная эсхатология у Оригена» // ВДИ. 2003. № 3. С. 171–193.

<sup>50</sup> См. 10, 11. Имеется в виду начало истолкования притчи о неводе.

к некоторым, то в дальнейшем изложении следует показать еще и то, что в случае с рыбами, если говорить об их жизни, с ними случается нечто плохое, когда они оказываются в неводе – ведь они лишаются жизни, соответствующей их природе, и ни ввергнутые *в сосуды*, ни выброшенные вон не претерпевают ничего большего, чем утрату той жизни, что присуща рыбам. В случае же с тем, к чему относится притча, плохо быть в море и не попасть в невод, чтобы быть брошенным в сосуды вместе с хорошими [людьми]. Так дурные рыбы отбрасываются и вышвыриваются вон, дурные же [люди] согласно данному уподоблению (ὁμοίωσιν) ввергаются в печь огненную, чтобы сказанное у Иезекииля о печи случилось и с ними: «*и было слово Господне ко мне, глаголющее: сын человеческий, вот, стали Мне домом Израилевым все смешавшиеся с медью и железом*» и так далее вплоть до [слов]: «*и познаете, почему Я, Господь, излил ярость Мою на вас*» (ср. Иез. 22, 17–18, 22).

14. «*Поняли ли вы всё это? Они говорят <...>: да*» (Мф. 13, 51).

Иисус Христос, знающий то, что в сердцах человеческих, как учил об этом Иоанн в Евангелии (ср. Ин. 2, 24–25), спрашивает не в неведении, но, однажды восприв [природу] человека, пользуется и всеми его [свойствами], одно из которых – спрашивать. И неудивительно, если Спаситель делает это, поскольку и Бог всего [сущего], снося [несовершенство] людей (τροποφορῶν τοὺς ἀνθρώπους), «*как если бы некий человек сносил*<sup>51</sup> [несовершенство] *сына своего*» (ср. Втор. 1, 31), задает вопросы, например: «*Адам, где ты?*» (Быт. 3, 9) и «*где Авель, брат твой?*» (Быт. 4, 9). Кто-нибудь здесь заявит, искажая [смысл текста] (βιασάμενος), что «*поняли*» сказано не вопросительно, а утвердительно, скажет также, что и ученики *говорят Ему «да»*, подтверждая Его утверждение. Впрочем, спрашивает ли Он или утверждает, неслучайно (ἀναγκαίως) [здесь] говорится не только «*это*» – то есть указательное [местоимение] – и не только «*всё*», но «*всё это*».

Похоже, теперь Он указывает, что ради (πρὸ)<sup>52</sup> Царства Небесного ученики стали *книжниками* (ср. Мф. 13, 52); но этому противоречит то, что в Деяниях апостолов сказано следующим образом: «*Видя смелость Петра и Иоанна и приметив, что они люди некнижные и простые, они удивлялись и узнавали их, что они были с Иисусом*» (Деян. 4, 13). Ведь кто-нибудь по этому поводу поставит вопрос: если они были *книжниками*, каким образом в Деяниях они называются *некнижными и простыми*? Если же они были *некнижными и простыми*, каким образом Спаситель яснее ясного называет их *книжниками*? На эти вопросы можно было бы сказать либо что в Деяниях *некнижными и простыми* названы не все, но Петр и Иоанн, а *понявших всё* (ср. Мф. 13, 51) учеников, которым говорится «*всякий книжник*» и т. д. (ср. Мф. 13, 52), было больше; либо что *книжником* называется всякий наученный учению, согласному с буквой закона, так что и *некнижные и простые* [люди], все же руководимые буквой закона, в некотором смысле зовутся *книжниками*. Ведь это *простым* [людям], несведущим в иноказательном толковании (μὴ εἰδόντων τροπολογεῖν) и не понимающим того, что относится к духовному смыслу (τὰ τῆς ἀναγωγῆς) Писаний, но верящим голой букве и отстаивающим ее, в особенности свойственно называть себя *книжниками*.

Кто-нибудь истолкует так и [слова]: «*Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры*» (Мф. 23, 13) – как сказанные всякому, не знающему ничего, кроме буквы.

<sup>51</sup> τροποφορήσαι О: трофоφορήσαι R.

<sup>52</sup> Следую переводу Жиро: pour le royaume des cieux (G. P. 195).

Здесь ты спросишь, таков ли, как книжник закона, и книжник евангельский, и так ли, как тот, кто читает и слушает закон, и говорит, «*что есть иносказание*» (Гал. 4, 24), и [он толкует] Евангелие, то есть, сохраняя буквальный смысл, соответствующий событиям (τηρουμένης τῆς κατὰ τὰ γεγόμενα ἱστορίας), знает, как непогрешимо взойти к духовному [смыслу] (εἰδέναι... τὴν ἐπὶ τὰ πνευματικὰ ἄπταιστον ἀναγωγὴν), чтобы [усвоенные им] познания были не «*духами злобы*» (Еф. 6, 12), но противоположными духам злобы духами добра. *Научается же Царству Небесному книжник* (ср. Мф. 13, 52), согласно более простому [смыслу], когда кто-либо из иудаизма принимает церковное учение Иисуса Христа, а согласно более глубокому [смыслу], когда кто-либо, усвоив первоосновы (εἰσαγωγὰς) при помощи буквы Писаний, восходит к духовным [вещам], называемым Царством Небесным. Постичь же Царство Небесное можно, столкнувшись с любой мыслью [Писания], постигнув ее возвышенным образом, сопоставив [с другими] и обосновав, так чтобы тот, кто в изобилии обладает неложным знанием, оказался в Царстве множества таким образом объясненных Небес. Вот так, в переносном смысле, ты поймешь (τροπολογήσεις) и [слова]: «*покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное*» (Мф. 4, 17) – [как призыв к тому], чтобы книжники, то есть успокоившиеся на голой букве, раскаявшись в таком истолковании, научились [переданному] через Иисуса Христа, Слово Живое (τοῦ ἐμψύχου λόγου)<sup>53</sup>, духовному учению, которое называется Царством Небесным. Потому-то в той степени, в какой Иисус Христос, Слово Божие, [бывшее] «*в начале у Бога*» (Ин. 1, 2), не обитает в душе, нет в ней Царства Небесного; когда же кто-либо становится близок к тому, чтобы вместить Слово, к нему приближается Царство Небесное.

Если же Царство Небесное и Царство Божие – одно и то же по сущности (ὁμοστάσει), хотя и не по названию (ἐπινοίᾳ), ясно, что кому говорится: «*Царствие Божие внутри вас есть*» (Лк. 17, 21), – тем могло бы быть сказано и: «*Царствие Небесное внутри вас есть*», – и прежде всего ввиду обращения от буквы к духу, потому что *когда кто-либо обращается к Господу, снимается покрывало на букве, Господь же есть Дух* (ср. 2 Кор. 3, 16–17). Истинный же *хозяин дома* (ср. Мф. 13, 52) и свободен, и богат: благодаря тому, что, [начав] с понимания буквы (ἀπὸ γραμματείας), он научился Царству Небесному, он богат «*всяким словом*» из Ветхого Завета и «*всяким знанием*» (1 Кор. 1, 5) о новом учении Иисуса Христа, и это богатство, отложенное в его сокровищнице, куда он собирает сокровище, как *научившийся Царству Небесному* (ср. Мф. 13, 52), он хранит «*на небе, где ни моль <...> не истребляет, ни воры не подкапывают*» (Мф. 6, 20). Причем, относительно того, кто, как мы объяснили, собирает сокровище на небесах, поистине можно утверждать, что ни одна моль страстей (σῆς τῶν παθῶν) не может притронуться к его духовному и небесному достоянию. Про моль же страстей я сказал, основываясь на Притчах, в которых написано: «*Как <моль в одежде> и червь в дереве, так печаль вредит сердцу человека*» (Притч. 25, 20). Ибо червь и моль – это печаль, вредящая сердцу, чьи сокровища – не на небесах и не в духовных [вещах]; ведь если кто там собирает сокровище, то и сердце его на небе, – ибо «*где сокровище <...> там <...> и сердце*» (Мф. 6, 21), – и он говорит о нем: «*Если ополчится на меня полк, не убоится сердце мое*» (Пс. 26, 3). Так и воры, о которых

<sup>53</sup> Буквально: «одушевленное Слово». Ориген неоднократно применяет этот термин к Христу. Ср. СС 2, 9; 3, 81; 5, 4; 6, 17; CJ 2, 8, 60; 13, 25, 152; 19, 8, 45; EM 47; Fr. Lam. 8.

Спаситель сказал, что *«все, сколько их ни приходило предо Мною, суть воры и разбойники»* (Ин. 10, 8), не могут раскопать сокровища, хранящиеся на небесах, и сердце, которое находится при них, и по этой причине говорит: *«воскресил и посадил нас на небесах во Христе»* (Еф. 2, 6) и *«наше же жительство – на небесах»* (Флп. 3, 20).

15. Поскольку же *«всякий книжник, наученный Царству Небесному, подобен хозяину дома, который выносит из сокровищницы своей новое и старое»* (Мф. 13, 52), ясно, что, согласно так называемому обращению посылки (τῆς προτάσεως ἀντιστροφή)<sup>54</sup>, всякий, кто не выносит из сокровищницы своей новое и старое, не является и книжником, наученным Царству Небесному. Поэтому надо всячески стараться собрать в нашем сердце, занимаясь чтением, наставлением, учением (ср. 1 Тим. 4, 13) и *размышляя о законе Господа день и ночь* (ср. Пс. 1, 2), не только новые изречения Евангелий, апостолов и их Откровения, но и старые [изречения] закона, *имеющего тень будущих благ* (ср. Евр. 10, 1), и пророков, пророчествовавших в соответствии с ними. Собраны же они будут, когда мы *и прочтем [их], и узнаем* (ср. 2 Кор. 3, 2), и, запомнив их, уместным образом сопоставим *«духовное с духовным»* (1 Кор. 2, 13), сопоставляя друг с другом не несравнимое, но сравнимое и имеющее некое подобие в выражении, обозначающем одинаковость и мыслей, и учений (ἀξέως τὰ τὸν σῆμαίνουσης καὶ νοημάτων καὶ δογμάτων), чтобы *из уст двух или трех, а то и большего числа свидетелей* из Писания установить и подтвердить *всякое слово* Бога (ср. 2 Кор. 13, 1). И при их помощи следует посрамить (δυσωπῆτέον) тех, кто, насколько это в их власти, разделяет Божество и отделяет новое от старого<sup>55</sup>, как тех, кто оказывается далек от подобия с *хозяином дома, выносящим из своей сокровищницы новое и старое* (ср. Мф. 13, 52).

Поскольку же тот, кто уподобляется кому-либо, отличен от того, кому он уподобляется, то *«книжник, наученный Царству Небесному»*, будет тем, кто уподобляется, и от него отличается хозяин дома, *«который выносит из сокровищницы своей новое и старое»* (Мф. 13, 52). Тот же, кто уподобляется ему, как подражающий ему хочет делать [нечто] схожее. В таком случае, возможно, хозяин дома – это сам Иисус, выносящий из своей сокровищницы в пригодное для обучения время как новое, [т. е.] духовные [вещи], постоянно обновляемые Им во *внутреннем человеке* праведников, [также] постоянно *обновляемом со дня на день* (ср. 2 Кор. 4, 16), так и старое, *начертанное буквами на камнях* (ср. 2 Кор. 3, 7) и на *каменных сердцах* (ср. Иез. 11, 19) *ветхого человека* (ср. Еф. 4, 22), чтобы сравнением буквы и явлением духа обогатить *книжника, наученного Царству Небесному* (ср. Мф. 13, 52), и сделать его подобным Себе, пока *ученик не будет как учитель* (ср. Мф. 10, 25), подражая сперва подражателю Христа, а после этого и Самому Христу, согласно сказанному Павлом: *«Будьте подражателями мне, как я Христу»* (1 Кор. 11, 1). А в более простом [смысле] Иисус, хозяин дома, может выносить из Своей сокровищницы новое, [т. е.] евангельское учение, и старое –

<sup>54</sup> Логический термин, используемый уже Аристотелем (например, Ап. Пр. 25ab; 29a и др.).

<sup>55</sup> Фр. 310 (на Мф. 13, 52): «Этими высказываниями следует посрамить разделяющих Божество и [отделяющих] новое от старого» (ср. 11, 14). Ориген намекает на некоторых гностиков и прежде всего на Маркиона, которые отрицали Ветхий Завет, признавая только Новый (да и то частично), а Бога Ветхого Завета рассматривали как злого демиурга или, во всяком случае, в качестве низшего божества, справедливого, но не благого. Развернутая полемика против этой позиции содержится в РА 2, 4–5 (ср., например, РА 2, 7, 1; СЈ 1, 35, 253).

сопоставление взятых из закона и пророков изречений, примеры которых можно найти в Евангелиях. Об этих новых и старых [вещах] надо выслушать и духовный закон, говорящий в Левите: *«И будете есть ветхое и ветхое ветхих (παλαιὰ παλαιῶν), и выбросите ветхое от лица нового, и поставлю жилище<sup>56</sup> Мое среди вас»* (Лев. 26, 10–11). Ибо мы едим в благословении (ἐν εὐλογίᾳ)<sup>57</sup> ветхое, [т. е.] пророческие слова, и ветхое ветхих, [т. е. слова] закона, а по приходе нового евангельского [учения], живя согласно Евангелию, мы выбрасываем ветхое, [т. е.] букву [Писания], от лица нового, и Он ставит жилище Свое среди нас, исполняя данное Им обещание: *«Вселюсь и буду ходить среди них»* (2 Кор. 6, 16; ср. Лев. 26, 12).

16. *«И, когда окончил Иисус притчи сии, пошел оттуда. И, придя в отечество Свое»* [и т. д.] (Мф. 13, 53–58).

Поскольку выше мы исследовали, не было ли сказанное народу притчами, а ученикам – уподоблениями<sup>58</sup>, и изложили относящиеся к этому замечания, на мой взгляд, заслуживающие внимания, следует знать, что всем им, как кажется, противоречит то, что не только о притчах, но и о том, что мы истолковали как уподобления, в конце сказано: *«И, когда окончил Иисус притчи сии, пошел оттуда»* (Мф. 13, 53). Поэтому поставим вопрос, следует ли отвергнуть все это<sup>59</sup>, или сказать, что есть два рода притч, такие, что говорятся народу, и такие, что возвещаются ученикам, или термин «притча» следует считать двусмысленным (ὁμόνομον), или [слова] *«И, когда окончил Иисус притчи сии»* следует отнести только к предыдущим притчам, которые были до уподоблений. Ибо ввиду [слов]: *«Вам дано знать тайны Царствия Небесного<sup>60</sup>, а прочим в притчах»* (Лк. 8, 10; ср. Мк. 4, 11), – нельзя сказать, что Спаситель говорил в этих притчах с учениками, так как они не принадлежат к числу внешних (ср. Мк. 4, 11). А из этого следует, что либо [слова] *«И, когда окончил Иисус притчи сии, пошел оттуда»* относятся к притчам, сказанным выше, либо слово «притча» является двусмысленным, либо есть два рода притч, либо то, что мы назвали уподоблениями, – вообще не притчи.

И обрати внимание, что притчи, окончив которые Он пошел оттуда, Он говорит вне Своего отечества, и, придя в отечество Свое, учил их в синагоге их (ср. Мф. 13, 53–54). И Марк говорит: *«И пришел<sup>61</sup> в Свое отечество; за Ним следуют ученики Его»* (Мк. 6, 1). Поэтому, что касается этого высказывания, следует спросить, называет ли он Его отечеством Назарет или Вифлеем: Назарет – из-за [слов] *«Назореем наречется»* (Мф. 2, 23), Вифлеем же – потому что Он в нем родился (см. Мф. 2, 1). Еще я задаюсь вопросом (ἐρίστημι): может, евангелисты, хотя и могли сказать «придя в Вифлеем» или «придя в Назарет», все же не сделали этого, но употребили слово «отечество», так как в этом месте, касающемся Его отечества, которым <является> вся Иудея, где Его не почитали согласно [словам]: *«Не бывает пророк без чести, разве только в отечестве своем»* (Мф. 13, 57), – выражен некий таинственный смысл (τι μυστικῶς... δηλούμενον). И если кто-либо

<sup>56</sup> σκητὴν O: διαθήκη R.

<sup>57</sup> По мнению Жиро, речь идет о Евхаристии (G. P. 208, n. 1).

<sup>58</sup> 10, 4.

<sup>59</sup> Либо различие между притчами и уподоблениями в 10, 4, либо сам стих Мф. 13, 53 как неподлинный (см. G. P. 210, n. 3).

<sup>60</sup> τῶν οὐρανῶν O: τοῦ θεοῦ A.

<sup>61</sup> ἦλθεν O: ἔρχεται A.

примет во внимание, что Иисус Христос – *соблазн для Иудеев* (ср. 1 Кор. 1, 23), у которых Он гоним и поныне, а среди язычников Он *проповедан и принят верою* (ср. 1 Тим. 3, 16), ибо *слово Его распространилось* (ср. 2 Фес. 3, 1) *по всей земле* (ср. Рим. 10, 18), – то он увидит, что Иисус не имел чести в Своем отечестве, но почитается у *чуждых заветам* (ср. Еф. 2, 12) язычников. Что же Он говорил, *уча в синагоге их*, евангелисты не записали, но [сообщили], что это было столь велико и значительно, что все *изумлялись* (ср. Мф. 13, 54); и, возможно, что сказанное было слишком возвышенным, чтобы это записывать (ὁπὲρ γραφῆν). Впрочем, Он *учил в синагоге их*, не отделяясь от нее и не отвергая ее.

17. [Слова] же: «*Откуда у Него такая премудрость?*» (Мф. 13, 54) – ясно показывают великую и исключительную премудрость слов Иисуса, достойную [того, чтобы сказать]: «*И вот, здесь больше Соломона*» (Мф. 12, 42). Ведь и чудеса (δυνάμεις) Он творил более великие, чем Илия, Елисей, а еще раньше – Моисей и Иисус Навин. Удивленные же [слушатели], которые не знали, что Он – сын Девы, и не поверили бы [в это], даже если бы им сказали, но полагали, что Он – [сын] Иосифа плотника, говорили: «*Не плотников ли Он сын?*» (Мф. 13, 55). И выказывая презрение ко всем, кто казался Его ближайшей родней, они говорили: «*Не Его ли Мать называется Мария, и братья Его – Иаков и Иосиф, и Симон, и Иуда? И сестры Его не все ли между нами?*» (Мф. 13, 55–56). Итак, они думали, что Он – сын Иосифа и Марии. Что касается братьев Иисуса, то некоторые, основываясь на предании из Евангелия, озаглавленного «от Петра», или из Книги Иакова<sup>62</sup>, говорят, что это сыновья Иосифа от первой жены, жившей с ним до Марии<sup>63</sup>. Те, кто так говорит, хотят до конца сохранить девственное достоинство Марии, чтобы не [получилось, будто] это тело, избранное, чтобы служить Слову, сказавшему: «*Дух Святой найдет на Тебя, и сила Всевышнего осенит Тебя*» (Лк. 1, 35), познало мужское ложе после того, как в нее снизошел Дух Святой и сила, осенившая ее с высоты<sup>64</sup>. И, думаю, есть смысл [в утверждении, что] Иисус – начаток (ἀπαρχήν) чистоты и целомудрия у мужчин, Мария же – у женщин. Ибо нечестиво приписывать начаток девственности другой, а не Ей.

Иаков же – это тот, которого по его словам видел Павел, сказавший в Послании к Галатам: «*Другого же из Апостолов я не видел [никого], кроме Иакова, брата Господня*» (Гал. 1, 19). Этот Иаков настолько славился праведностью в народе, что Иосиф Флавий, написавший «Иудейские древности» в двадцати книгах, желая привести причину, по которой народ претерпел столь великие [бедствия],

<sup>62</sup> «Евангелие от Петра» не сохранилось за исключением короткого отрывка. В 9 гл. дошедшего до нас «Протоевангелия от Иакова» действительно говорится о сыновьях Иакова, бывших у него еще до брака с Марией. Оба этих апокрифа впервые упоминаются именно Оригеном в данном месте (ср. G. P. 216, п. 1). Ориген четко дифференцирует четыре канонических Евангелия от апокрифических (ср. HL (I.) 1, 1–2 SC 87. P. 98–100, а также греческий фрагмент из пролога к CM, сохраненный Евсевием, Hist. Eccl. 6, 25, 4–6), но при этом очень активно (в сравнении со своими предшественниками) цитирует апокрифическую литературу. См. об этом: Spada C. A. Origene e gli Apocrifi del Nuovo Testamento // Origeniana quarta. Innsbruck, 1987. P. 44–53 (особенно p. 48 – о CM 10, 17); Bammel E. Die Zitate aus den Apokryphen bei Origenes // Origeniana quinta. Leuven, 1992. P. 131–136.

<sup>63</sup> Ср. Fr. J 31; HL (I.) 7, 4 SC 87. P. 158, где Ориген высказывает это мнение уже от своего лица.

<sup>64</sup> Согласно Крузелю, Ориген – первый христианский богослов, ясно утверждавший приснодевство Марии (см.: Crouzel H. Origène. P. 189; подробнее – Origène. Homélie sur S. Luc (SC 87). Paris, 1962. Introduction. P. 35–44).

так что даже храм был разрушен, сказал, что это произошло с ними по причине гнева Божиего из-за того, на что они дерзнули против Иакова, брата Иисуса, называемого Христом. *Иудивительно* (ср. Ин. 9, 30), что, не допуская, что наш Иисус есть Христос, он тем не менее засвидетельствовал столь великую праведность у Иакова. По его словам, и народ полагал, что претерпел такое из-за Иакова<sup>65</sup>. А Иуда написал послание<sup>66</sup>, которое, хотя и состоит из немногих стихов, полно слов, сильных небесной благодатью; в предисловии он сказал: «*Иуда, раб Иисуса Христа, брат Иакова*» (Иуд. 1, 1). Об Иосифе же и Симоне мы ничего не узнали.

[Слова] же «*И сестры Его не все ли между нами?*» (Мф. 13, 56), как мне кажется, означают примерно следующее: они мыслят, как мы, а не как Иисус, и нет в них ничего необычного, [что свойственно] исключительной мудрости (τὰ ἡμέτερα φρονοῦσιν οὐ τὰ τοῦ Ἰησοῦ, καὶ οὐδὲν ξένον ἔχουσιν ἐξαίρετου συνέσεως), как у Иисуса. А, возможно, этими [словами] выражается такое сомнение: что если Иисус не человек, а нечто более божественное, [ведь] будучи сыном, как они полагали, Иосифа и Марии, братом же четырех [человек] <мужского пола>, а также (οὐδὲν δ' ἦττον)<sup>67</sup> других – женского, Он совершенно не похож на кого-либо из Своего рода и достиг столь великой мудрости и силы не благодаря воспитанию и обучению. Ведь и в другом месте они говорят: «*Как Он знает Писания, не учившись?*» (Ин. 7, 15). Этому близко и сказанное здесь. Впрочем, те, кто говорили подобное и до такой степени сомневались и изумлялись, все же не поверили, но «*соблазнились о Нем*» (Мф. 13, 57), как если бы глаза их разума были удержаны (ср. Лк. 24, 16) силами, над которыми Он должен был *восторжествовать* (ср. Кол. 2, 15) в час Своего страдания на кресте<sup>68</sup>.

18. «*Иисус же сказал им: не бывает пророк без чести, разве только в отечестве своем*» (Мф. 13, 57).

Следует спросить, имеет ли это высказывание один и тот же смысл в применении ко всякому пророку вообще, то есть что каждый из пророков лишен чести только в своем отечестве, – ведь не всякий [человек], лишенный чести, лишен ее в отечестве, – или это сказано об одном [пророке], поскольку говорится в единственном числе. Итак, если это сказано об одном, то изложенного [выше] достаточно, если мы относим написанное здесь к Спасителю. Если же это [сказано обо всех пророках] вообще, то с точки зрения истории (ἀπὸ μὲν τῆς ἱστορίας) это не соответствует истине, – ведь не был лишен чести ни Илия в Фесвах Галаадских (см. 3 Цар. 17, 1), ни Елисей в Авел-Мехоле (см. 3 Цар. 19, 16), ни Самуил в Рамафаиме (см. 1 Цар. 1, 1), ни Иеремия в Анафофе (см. Иер. 1, 1), – а в переносном смысле (τροπολογουμένον) это совершенно истинно. Ибо надо думать, что

<sup>65</sup> Ориген делает аналогичные утверждения в СС 1, 47; 2, 13 (а вслед за ним и Евсевий в Hist. Eccl. 2, 23). В дошедшем до нас тексте «Иудейских древностей» говорится только, что синедрион приговорил Иакова, брата Иисуса Христа, к побитию камнями (Ant. Jud. 20, 9, 1 (200)). Подробнее см.: G. P. 113–117.

<sup>66</sup> Ориген упоминает «Послание Иуды», но ничего не говорит о «Послании Иакова», которое традиционно приписывается как раз Иакову, брату Иисуса. В этом умолчании иногда усматривают свидетельство того, что Ориген не считал «Послание Иакова» каноническим. Подробнее см. G. P. 218–219, п. 2.

<sup>67</sup> Или: «и не меньшего числа».

<sup>68</sup> Фр. 312 (на Мф. 13, 54): «*Мудрость* наставляла мудрых, а *силы* (=чудеса, δυνάμεις) убеждали простецов. И они смотрели на этого мужа, как на обычного [человека], изумлялись же Его делам и мудрости (ибо мудрость содействует силам, а силы – мудрости), не понимая, что Он – Само Слово, Мудрость и Сила Божия».

отечество их – это Иудея, *сродники* (ср. Мк. 6, 4) – этот [плотский] Израиль, *дом* же (ср. Мф. 13, 57), возможно, – тело. Ведь все они, еще будучи в теле, были лишены чести в Иудее у Израиля «*по плоти*» (1 Кор. 10, 18), как написано в Деяниях апостолов, где говорится в порицание народу: «Ибо *кого из пророков не гнали отцы ваши? <И убили> предвозвестивших пришествие Праведника*» (Деян. 7, 52). Примерно то же сказано и у Павла в Первом [послании] к Фессалоникийцам: «*Вы же, братия, сделались подражателями Церквам Божиим во Христе Иисусе, находящимся в Иудее, потому что и вы то же претерпели от своих единоплеменников, что и те от Иудеев, которые убили и <...> Иисуса, и пророков, и нас изгнали, и Богу не угождают, и всем человекам противятся*» (1 Фес. 2, 14–15). Итак, не бывает пророк без чести среди язычников: ведь они или вообще не знают его, или, узнав и приняв его как пророка, почитают. Таковы те [из них], кто принадлежит к Церкви. А лишены чести пророки бывают, во-первых, в буквальном смысле (κατὰ ἱστορίαν), когда преследуются народом, а, во-вторых, когда их пророчество не находит веры у народа. Ведь *если бы* они [иудеи] *верили Моисею* и пророкам, *то верили бы и Христу* (ср. Ин. 5, 46), Который показал, что тем, кто верит Моисею и пророкам, следует верить Христу, а тем, кто не верит Христу, – не верить Моисею. Кроме того, как о грешнике говорится, что он *преступлением закона бесчестит Бога* (ср. Рим. 2, 23), так не верящий пророчествам бесчестит пророка неверием в то, о чем пророчествуется<sup>69</sup>.

Что касается исторической достоверности (ὡς πρὸς τὴν ἱστορίαν), полезно прочесть, что претерпел Иеремия среди народа, по поводу чего он сказал: «*И сказал: не возлагаю и не назову имя Господне*» (Иер. 20, 9), и еще в другом месте: «*был в посмеянии*» (Иер. 20, 7). И все, что он претерпел от тогдашнего царя Израиля, записано в его пророчестве. И что некоторые люди из народа неоднократно приходили забросать камнями Моисея, это тоже написано (см. Исх. 17, 4; Чис. 14, 10), и для него *отечеством* была не какая-нибудь каменистая местность (οὐχ οἱ λίθοι τινὸς τόπου), но те, кто последовал за ним, [т. е.] народ, у которого даже он был лишен чести. И об Исаие передано, что он был распилен народом. Если же кто не принимает эту историю, потому что она содержится в апокрифической [книге] Исаии<sup>70</sup>, пусть поверит тому, что написано в [Послании] к Евреям в таких

<sup>69</sup> Фр. 313 (на Мф. 13, 57): «Если ты примешь во внимание, что Иисус Христос и ныне гоним у Иудеев, но проповедуется среди язычников, то увидишь, каким образом Он не имеет чести в *отечестве Своем*. Подобное может иметь место и во всех прочих случаях (καθολικῶς), когда каждый пророк лишается чести в отечестве своем – Иеремия в Анафофе, Илия в Фесвах, Елисей в Авел-Мехоле, Самуил в Рамафаиме, – или в Иудее как в своем отечестве. Моисей, [хотя и] лишенный чести, избрал народ в качестве отечества. Ныне же пророки не лишены чести среди язычников, но в своем отечестве, то есть в народе Иудейском, некогда гонимые, теперь не имеют веры. Ведь *если бы* они [иудеи] *верили Моисею, то верили бы и Христу* (ср. Ин. 5, 46). Так и\*\*\* «*на всякую плоть и будут пророчествовать*» (Иоил. 2, 28). Поверившие Евангелию Христову лишаются чести в отечестве, [т. е. в] мире. Возможно, из-за этого изречения Павел не проповедовал в Тарсе и апостолы, покинув Израиль, ушли к язычникам».

<sup>70</sup> Апокрифическое «Мученичество Исаии», где рассказывается, как он был распилен по приказу царя Манассии, дошло до нас в составе эфиопской редакции так называемого «Вознесения Исаии» (рубеж I–II вв. н. э.), но, вероятно, изначально представляло собой отдельный текст. Сохранились также отрывки из его греческой редакции. См.: Hall R. G. The Ascension of Isaiah: Community Situation, Date and Place in Early Christianity // JBL. 1990. № 2. P. 289–306. Ориген упоминает апокриф, где говорится о мученичестве Исаии, еще и в Ep. Afr. // PG 11, 65B; CMs (1.) // PG 13, 1637A. Многие Отцы Церкви принимают это предание (см. прим. к указанному месту Ep. Afr. // PG 11, 65B, а также комментарии в изд.: Сочинения древних христианских апологетов / Сост. и ред. А. Г. Дунаева. СПб., 1999. С. 623).

словах: «[пророки] были побиваемы камнями, перепиливаемы, подвергаемы пытке» (Евр. 11, 37). Ибо «перепиливаемы» относится к Исаие, точно так же, как «умирали от меча» (Евр. 11, 37) – к Захарии, убитому «между храмом и жертвенником» (Мф. 23, 35; ср. Лк. 11, 51), как указывал Спаситель, свидетельствуя, на мой взгляд, в пользу сочинения, которое не числится среди общепринятых и широко распространенных книг, но, похоже, числится среди апокрифов<sup>71</sup>. Были лишены чести в отечестве, [т. е.] у Иудеев, и те, кто скитались «в милотях и козых кожах, терпя недостатки, скорби» и так далее (Евр. 11, 37). Ибо «все, желающие жить благочестиво во Христе Иисусе, будут гонимы» (2 Тим. 3, 12). Похоже, что Павел, зная это – что пророк не имеет чести в своем отечестве (ср. Ин. 4, 44), повсюду возвестив Слово, не возвестил в Тарсе. И апостолы из-за этого оставили Израиль, выполнили же приказанное Спасителем: «Научите все народы» (Мф. 28, 19) и «будете Мне свидетелями в Иерусалиме и во всей Иудее и Самарии и даже до края земли» (Деян. 1, 8). Они и в самом деле выполнили приказанное в Иудее и Иерусалиме, но, поскольку пророк не имеет чести в своем отечестве, когда Иудеи не приняли Слово, они ушли «к язычникам» (Деян. 13, 46). Подумай также, не можешь ли ты, ввиду того, что [слова]: «излию от духа Моего на всякую плоть и будут пророчествовать» (Иоил. 2, 28; Деян. 2, 17) после явления Спасителя исполнились в церквах язычников, сказать, что те, кто прежде был от мира и, уверовав, стал уже не от мира (ср. Ин. 15, 19), восприяв Духа Святого и начав пророчествовать, не имеют чести в своем отечестве, [т. е.] мире, но бесчестятся. Поэтому блаженны претерпевшие то же, что и пророки, согласно сказанному Спасителем: «Ибо так же поступали с пророками отцы их» (Лк. 6, 23). Кто уделит должное внимание этим [словам], если будет терпеть ненависть и злоумышления из-за того, что живет с большим рвением и обличает грешников, тот, как гонимый и бранимый «за правду» (Мф. 5, 10), не только не огорчится, но и возрадуется и возвеселится, уверенный, что за это получит великую награду на небесах (ср. Мф. 5, 12) от Того, Кто уподобил его пророкам, поскольку он претерпел то же самое, [что и они]. Стало быть, должно, чтобы взыскующий пророческой жизни и вместивший [присутствовавший] в них дух не имел чести в мире и у грешников, которых раздражает жизнь праведника.

19. Дальше можно видеть, что Он «не совершил там многих чудес (δυνάμεις) по неверию их» (Мф. 13, 58). Эти [слова] учат нас тому, что чудеса происходили

<sup>71</sup> В данном случае Ориген, очевидно, имеет в виду некий апокриф, где говорится об убийстве Захарии (ср. СМс (1.) // PG 13, 1637A). Идентификация этого Захарии проблематична. В Мф. 23, 35 он назван «сыном Варахиным», как и пророк Захария (Зах. 1, 1; ср. Ис. 8, 2), об убийстве которого священное предание ничего не сообщает. Как правило, Мф. 23, 35 связывали с убийством Захарии, упоминаемого в 2 Пар. 24, 20–22, но тот был сыном Иодая (кроме того, его побил камнями, а не закололи мечом, как Захарию у Оригена). Еще речь может идти об отце Иоанна Крестителя, также убитом, согласно апокрифическому «Протоевангелию Иакова» (гл. 23), или – несмотря на анахронизм – о Захарии, сыне Баруха, убийство которого в 67 г. н. э. описывает Иосиф Флавий в Bell. Jud. 4, 5, 4 (334–344) (см. G. P. 226, n. 1, а также: Macpherson J. Zacharias: A Study of Matthew 23, 35 // BW, 1897. № 1. P. 26–31; Broades J. A. Commentary on Matthew. Grand Rapids, 1990. P. 476–477). Ясно, однако, что сам Ориген связывал Мф. 23, 35 именно с отцом Иоанна Крестителя, так как в комментарии на этот стих он соотносит его с преданием, согласно которому этот Захария был убит «между храмом и жертвенником» за то, что позволил Марии, уже после рождения Христа, занять то место в храме, где могли находиться только девственницы (СМс. P. 42, 15 – 43, 33; СМс (1.) // PG 13, 1631–32). Епифаний упоминает имевший хождение у офитов апокриф «Рождение Марии», где также говорилось об убийстве этого Захарии в храме (Panarion. V. 1. P. 290, 19 – 292, 8).

среди верующих, поскольку «всякому имеющему дастся и преумножится» (Мф. 25, 29), а среди неверующих чудеса не только не творились, но, как написал Марк, и не могли твориться. Ибо обрати внимание на [слова]: «И не мог совершить там никакого чуда» (Мк. 6, 5). Ведь он не сказал «не хотел», но «не мог», как если бы творящемуся чуду оказывалось содействие верой того, на кого воздействует это чудо, а неверие мешало бы ему осуществиться. И заметь, что сказавшим: «Почему мы не могли изгнать его?», – Он сказал: «По маловерию вашему» (ср. Мф. 17, 19–20), и начавшему тонуть Петру сказано: «Маловерный, зачем ты усомнился?» (Мф. 14, 31). Но и страдавшая кровотечением [женщина], не попросив о лечении, а только рассудив, что исцелится, если прикоснется «к краю одежды Его» (Мк. 6, 56), «тотчас исцелилась» (Лк. 8, 47), и Спаситель признает, [что таков был] способ исцеления, говоря: «Кто прикоснулся ко Мне?<sup>72</sup> Ибо Я чувствовал силу (δύναμιν), исшедшую из Меня» (Лк. 8, 46). И, возможно, как в случае с телами у одних бывает природное влечение к другим, например – у магнитного камня к железу и у так называемой нефти (νάφθα) к огню, так и у подобной веры [есть тяга] к божественному чуду (δύναμιν). Потому и сказано: «Если вы будете иметь веру с горчичное зерно и скажете этой горе: “Перейди отсюда туда”, – и она перейдет» (Мф. 17, 20). Мне кажется, что Матфей и Марк, желая показать превосходство божественной силы (δυνάμεως), [т. е.] что она способна [действовать] и среди неверия, но способна не в большей степени, чем при [наличии] веры у тех, кому творит благо, соблюдая необходимую точность (ἀκριβῶς)<sup>73</sup> не сказали: «Он не совершил там чудес по неверию их», – но: «не совершил там многих чудес» (Мф. 13, 58). И Марк не сказал, что Он «не мог совершить там никакого чуда», и остановился на этом, но добавил: «только на немногих больных возложил руки, исцелил [их]» (Мк. 6, 5), так как сила (δυνάμεως), [которая была] в Нем, и в таких обстоятельствах победила неверие<sup>74</sup>.

Мне кажется, что, как в случае с телесными [благами] для сбора плодов недостаточно ни обработки земли, если [зерно], содержащееся [в ней] (τὸ περιεχόμενον), а еще более – содержащая его среда (τὸ περιέχον), не содействует этому [тем] качеством, каким пожелает Тот, Кто приводит ее в порядок и делает такой, какой захочет<sup>75</sup>, ни содержащей среды без обработки земли, – или скорее Промыслитель (ὁ πρῶοιδν) не позволит, чтобы растущие из земли [плоды] вырастали из нее без обработки, ведь Он сделал это [только] один раз, сказав: «Да прорастит земля былие травное, сеющее семя по роду и по подобию» (Быт. 1, 11), – так ни чудо-творные силы (τὰ ἐνεργήματα τῶν δυνάμεων) (ср. 1 Кор. 12, 10) без веры исцеляемых не обнаруживают воздействия, совершенно достаточного для исцеления, ни вера, какой бы она ни была, без божественной силы. И написанное о мудрости ты применишь и к вере, и к каждому виду добродетели (ταῖς ἀρεταῖς κατ' εἶδος)<sup>76</sup>, так

<sup>72</sup> Τίς μου ἤψατο; О: Ἦψατό μου τίς Α.

<sup>73</sup> Одно из тех мест, где проявляется оригеновское представление о «точности Писания».

<sup>74</sup> Греч. δύνασις может обозначать как «силу», так и «чудо».

<sup>75</sup> Если принять пунктуацию в PG (13, 884D), то возможен альтернативный перевод этой части фразы: «Мне кажется, что, как в случае с телесными [благами] для сбора плодов недостаточно обработки земли, если этому не содействует [зерно], содержащееся [в ней], а еще более – Тот, Кто приводит в порядок содержащую его среду, [наделяя ее тем] качеством, которого пожелает, и делает ее такой, какой захочет...».

<sup>76</sup> Судя по контексту, Ориген намекает на четыре кардинальные добродетели античной философской этики, т. е. мудрость, умеренность (или рассудительность), мужество и справедливость (напр., Plat. Resp. 427e sq.; ср. Phil. 26, 2, 9–10, где Ориген эксплицитно перечисляет все эти добродетели).

чтобы получить следующее высказывание: «*хотя бы кто и совершен был*» в вере «*между сынами человеческими, если отсутствует Твоя*» сила, «*он будет признан за ничто*»; или «[хотя бы кто и] *совершен [был]*» в умеренности (σωφροσύνη) «*между сынами человеческими, если отсутствует Твоя*» умеренность, «*он будет признан за ничто*»; или «[хотя бы кто и] *совершен [был]*» в справедливости и остальных добродетелях «*между сынами человеческими, если <отсутствует> Твоя*» справедливость и остальные добродетели, «*он будет признан за ничто*» (ср. Прем. 9, 6). Поэтому «*да не хвалится мудрый мудростью своей, ни<sup>77</sup> сильный – силою своею*» (Иер. 9, 23), ведь достойное похвалы – не наше, но дар Божий: мудрость Божия и сила Божия, и так же – остальное.

20. «*В это время Ирод четвертовластник услышал молву об Иисусе и сказал служащим своим: Это Иоанн Креститель*» [и т. д.] (Мф. 14, 1–11)

И у Марка так, и у Луки так (ср. Мк. 6, 14; Лк. 9, 7).

Иудеи имели различные мнения о предметах [веры], некоторые – ложные, которых придерживались саддукеи о воскресении мертвых, будто они не воскресают, и об ангелах, будто они не существуют, но написанное о них имеет только иносказательный смысл (τροπολογουμένων) и не содержит ничего истинного в историческом смысле (ὡς πρὸς τὴν ἱστορίαν); другие же [мнения] – как будто истинные, как фарисеи учили о воскресении мертвых, что они воскресают<sup>78</sup>. Вопрос же, возникающий в связи с этим местом, – в том, таково ли было мнение о душе, которого, заблуждаясь, придерживался Ирод и некоторые [люди] из народа, что незадолго до этого убитый им *Иоанн* после отсечения головы восстал *из мертвых* (ср. Мф. 14, 2) и что, пользуясь другим именем и называясь теперь Иисусом, он был тем же [человеком], способным к восприятию (δέκτικὸς) тех же сил, которые прежде действовали в Иоанне. Итак, насколько правдоподобно, чтобы [Иисус], столь известный всему народу и прославленный во всей Иудее, о котором говорили, что Он – сын плотника и Марии и имеет таких-то братьев и сестер (ср. Мф. 13, 55), считался никем иным, как Иоанном, которому отцом был Захария, а матью – Елисавета, тоже небезызвестные среди народа? Ведь вероятно, что народ, думая об Иоанне, «*что [он] точно был пророк*» (Мк. 11, 32), и будучи столь многочисленным, что фарисеи побоялись ответить, «*с неба или от человеков*» (Мф. 21, 25; Мк. 11, 30; Лк. 20, 4) его крещение, чтобы не показалось, будто они говорят неугодное народу, не был в неведении, что тот являлся сыном Захарии. А до некоторых из них, возможно, дошли [сведения] об увиденном в храме видении, когда Захарии явился Гавриил (ср. Лк. 1, 19–22). Итак, в самом деле, насколько правдоподобно [такое] заблуждение либо Ирода, либо некоторых из народа, чтобы они считали, что не было неких двух [личностей], Иоанна и Иисуса, но Иоанн, будучи одним и тем же [человеком], восстав из мертвых после отсечения головы, носил имя Иисус?

<sup>77</sup> μηδὲ Ο: καὶ μη R.

<sup>78</sup> Очевидное развитие Деян. 23, 8: «Ибо саддукеи говорят, что нет воскресения, ни Ангела, ни духа; а фарисеи признают и то, и другое» (ср. Мф. 22, 23). Современные исследователи сомневаются, что саддукеи не признавали существование ангелов, и предпочитают интерпретировать Деян. 23, 8 иначе, чем Ориген. См.: *Bamberger B. J. The Sadducees and the Belief in Angels // JBL. 1963. № 4. P. 433–435; Daube D. On Acts 23: Sadducees and Angels // JBL. 1990. № 3. P. 493–497; Viviano B. T., Taylor J. Sadducees, Angels, and Resurrection (Acts 23, 8–9) // JBL. 1992. № 3. P. 496–498.*

Кто-нибудь, возможно, скажет, что Ирод и некоторые из народа разделяли ложное мнение о перевоплощении (μετεσσωματώσεως ψευδοδοξίαν)<sup>79</sup>, основываясь на котором они думали, что некогда бывший Иоанном возродился (ἐν γενέσει γενέσθαι) и вернулся из мертвых к жизни как Иисус. Но время между рождением Иоанна и Иисуса, занимающее не более шести месяцев (ср. Лк. 1, 24–26. 36), не позволяет считать это ложное мнение правдоподобным. Возможно, что у Ирода скорее было примерно такое предположение: силы, действовавшие в Иоанне, переместились в Иисуса, и из-за них в народе поверили, что Он – Иоанн Креститель. И можно воспользоваться таким умозаключением: как из-за духа и силы Илии (ср. Лк. 1, 17), а не из-за его души, об Иоанне говорится: «Он есть Илия, которому должно придти» (Мф. 11, 14), поскольку дух, [бывший] в Илии, и сила, [бывшая] в нем, перешли в Иоанна, так Ирод думал, что силы, [которые были] в Иоанне, произвели в Иоанне то, что связано с крещением и учением, – ведь «Иоанн не сотворил никакого чуда» (Ин. 10, 41), – а в Иисусе необыкновенные чудеса (ср. Мф. 14, 2). Кто-нибудь скажет, что подобное имели в виду утверждавшие, что в Иисусе явился Илия или воскрес один из древних пророков (ср. Лк. 9, 8. 19; Мф. 16, 14; Мк. 8, 28). Мнение же сказавших, что Иисус был «пророк, как один из пророков» (Мк. 6, 15), совершенно не относится к [данному] вопросу. Итак, эти слова, написанные об Иисусе [т. е. Мф. 14, 2], принадлежат ли они Ироду, или сказаны некоторыми [людьми из народа], ошибочны. И все же, мне кажется, больше правдоподобия в сходстве между тем, что они тут предполагают об Иоанне и Иисусе, и [утверждением], что Иоанн пришел как предтеча (προελλυθέναι) «в духе и силе Илии» (Лк. 1, 17).

Поскольку, во-первых, мы узнали, что после искушения Спаситель, «услышав, что Иоанн был отдан [под стражу], удалился в Галилею» (Мф. 4, 12); во-вторых, что <Иоанн>, будучи в тюрьме, услышав [рассказы] об Иисусе, «послав двух<sup>80</sup> из своих учеников, сказал Ему: Ты – Грядущий, или другого ожидаем?» (Мф. 11, 2–3); и в то же время (ἀπαξπλῶς), в-третьих, что Ирод сказал об Иисусе: «это Иоанн Креститель; он воскрес из мертвых» (Мф. 14, 2), – но не получили никаких предварительных сведений о способе убийства Крестителя, поэтому теперь Матфей написал и об этом, и Марк близко ему. Лука же обошел молчанием многое из истории, [изложенной] у них.

21. Текст же Матфея таков: «Ибо Ирод, взяв Иоанна, связал его [и посадил]<sup>81</sup> в темницу» (Мф. 14, 3).

<sup>79</sup> Вопреки утверждениям его противников (Hier. Ep. 124, 3–4; 7; 10; 14; Apol. contra Ruf. 1, 20; Just. АСО III. P. 211, 10–23; Phot. Bibl. cod. 8, 3b; cod. 117, 92a), Ориген всегда отрицал учение о переселении души в его традиционном варианте, подразумеваемом среди прочего возможность ее перехода в тела животных (например, PA 1, 8, 4; CM 11, 17; 13, 1–2; CJ 6, 10, 64–11, 66; CC 1, 13; 1, 20; 3, 75; 5, 29; 8, 30), но при этом в контексте выдвинутой им гипотезы множественности миров или эонов допускал возможность однократного воплощения души в каждом новом мире (PA 2, 3, 4–5). См.: Dorival G. Origène, a-t-il enseigné la transmigration des âmes dans les corps d'animaux? (A propos de PArch. 1, 8, 4) // Origeniana secunda. P. 11–32; Bianchi U. Origen's Treatment of the Soul and the Debate over Metempsychosis // Origeniana quarta. P. 270–281; Maritano M. L'argomentazione scritturistica di Origene contro i sostenitori della metempsychosis // Origeniana sexta. Leuven, 1995. P. 251–276; Maritano M. Argomenti «filosofici» di Origene contro la metempsychosis // Origeniana octava. Leuven, 2003. P. 503–536.

<sup>80</sup> ὄδο Ο: διὰ Α.

<sup>81</sup> Опущено у Оригена в данном месте, но встречается далее.

По этому поводу мне кажется, что, как закон и пророки [имели место] до Иоанна (ср. Мф. 11, 13), после которого пророческая благодать у Иудеев прекратилась, так власть тех, кто царствовал над народом, доходившая у них вплоть до [права] убивать считавшихся достойными смерти, была до Иоанна, а после того, как последний из пророков был незаконно убит Иродом, царь Иудеев был лишен власти убивать. Ведь если бы Ирод не был ее лишен<sup>82</sup>, то не Пилат осудил бы Иисуса на смерть, но для этого было бы достаточно Ирода вместе с [собранными] для этого советом первосвященников и старейшин народа<sup>83</sup>. И тогда, думаю, исполнились следующие слова Иакова Иуде: «*Не оскудеет князь из [колена] Иуды, ни<sup>84</sup> вождь из Израиля<sup>85</sup>, пока не придет Тот, Которому отложено<sup>86</sup>, и Он – надежда народов*» (Быт. 49, 10). Возможно также, что Иудеи были лишены этой власти, когда Божественное Провидение дало учению Христа распространиться в народе (τῆς θείας παρασχοῦσης προνοίας τῆ τοῦ Χριστοῦ διδασκαλία ἐν τῷ λαῷ νομῆν), чтобы, даже если оно встретит препятствия со стороны Иудеев, не дошло до убийства верующих, которое по видимости совершалось бы в соответствии с законом.

А «*Ирод, взяв Иоанна, связал <...> и посадил в темницу*» (Мф. 14, 3), показав этим (σύμβολον ποιῶν), что, насколько это зависит от него и от порочности народа, он связал и заточил пророческое слово, помешав ему и впредь оставаться проповедником истины на свободе, как прежде. Сделал же это Ирод «*из-за Иродиады, жены Филиппа, брата своего, потому что Иоанн говорил ему: не должно тебе иметь ее*» (Мф. 14, 3–4). Этот Филипп был четвертовластным «*Итуреи и Трахонитской области*» (Лк. 3, 1)<sup>87</sup>. Некоторые думают, что после того, как Филипп умер, оставив дочь, Ирод женился на Иродиаде, жене брата, хотя закон позволяет

<sup>82</sup> Из этой формулировки как будто бы следует, что Ориген считает Ирода Антипу, убившего Иоанна Крестителя, царем Иудеи, тогда как тот был тетрархом Галилеи и изначально не обладал правом казнить кого-либо на территории Иудеи, которой в тот период управляли римские наместники (но ср. при этом Лк. 23, 7–12, где Пилат, узнав, что Иисус родом из Галилеи, сам отправляет его к Ироду Антипе). Возможно, Ориген имеет в виду, что на тот исторический момент Ирод Антипа олицетворял собой царскую власть на всех иудейских территориях вообще (ср. G. P. 244, п. 1).

<sup>83</sup> Представление, что иудеи не могли сами казнить Иисуса, отражено в Ин. 18, 31, и традиционно объясняется тем, что соответствующее право (т.н. jus gladii) было отнято у них римлянами. Однако, в Новом Завете упоминается несколько казней, совершенных иудеями без всякого римского вмешательства (Деян. 7, 57; 12, 1; 12, 19). Степень историчности всех этих свидетельств активно дискутируется в новозаветных исследованиях. См., например: *Horvath T. Why was Jesus brought to Pilate? // NT. 1969. Fasc. 3. P. 174–184; Catchpole D. R. The Trial of Jesus: A Study in the Gospels and Jewish Historiography from 1770 to the Present Day. Brill, 1971.*

<sup>84</sup> οὐδέ ο: καὶ R.

<sup>85</sup> ἔξ Ἰσραὴλ ο: ἐκ τῶν μηρῶν αὐτοῦ R.

<sup>86</sup> ᾧ ἀπόκειται ο: τὰ ἀλοκείμενα αὐτῷ R.

<sup>87</sup> Ошибочное отождествление, если учитывать свидетельства Иосифа Флавия в Ant. Jud. 18, 5, 4 (136–137). Сын Ирода Великого, Ирод Антипа женился на Иродиаде, бывшей до этого женой его брата, которого Иосиф Флавий называет просто Иродом (далее – Ирод II). В то же время у Ирода Великого был еще один сын – Филипп, который и был «тетрархом Итуреи и Трахонитской области», упомянутым в Лк. 3, 1. Этот Филипп, согласно Иосифу Флавию, был женат вовсе не на Иродиаде, а на Саломее, ее дочери от Ирода II. Но в Мф. 14, 3 и Мк. 6, 17 первый муж Иродиады назван «Филиппом» (Лк. 3, 19 не называет его имени). Отсюда некоторые исследователи делают вывод, что полное имя Ирода II – Ирод Филипп, и под этим именем этот персонаж фигурирует во многих справочниках. Другие же полагают, что в Мф. 14, 3 и Мк. 6, 17 мужем Иродиады ошибочно назван как раз тетрарх Филипп, упомянутый в Лк. 3, 1 (см., например, *Gillman F. M. Herodias: At Home in That Fox's Den. Liturgical Press (USA), 2003. P. 16, 40, 55*). Последнего иногда тоже называют «Иродом Филиппом», что усугубляет путаницу.

[такой] брак [только] при бездетности<sup>88</sup>. Мы же, нигде не обнаружив ясным образом, что Филипп умер, считаем, что Ирод совершил еще большее беззаконие, что он увел жену у живого брата<sup>89</sup>.

22. Поэтому Иоанн, наделенный пророческим свободоречием и не стесняясь царского достоинства Ирода, а также не умолчав о столь великом грехе из-за страха смерти, исполнившись божественной мудрости, сказал Ироду: «*не должно тебе иметь ее*» (Мф. 14, 4). Ибо «*не должно тебе иметь жену брата твоего*» (Мк. 6, 18). <И> Ирод, взяв Иоанна, связав, посадил в темницу (ср. Мф. 14, 3), не дерзая совсем убить и отнять у народа «*пророческое слово*» (2 Пет. 1, 19). Но жена царя Трахонитского, – [т. е.] некое дурное мнение и порочное учение, – родила дочь того же имени<sup>90</sup>, чьи движения (κινήματα), казавшиеся соразмерными, понравились Ироду, который любил тварные блага (τὰ γενέσεως πράγματα)<sup>91</sup>, и стали причиной того, что в народе более не было пророческой главы (κεφαλὴν προφητικὴν)<sup>92</sup>. На данное время (μέχρι δὲ τοῦ δεῦρο) я полагаю, что действия (κινήματα) иудейского народа, кажущиеся согласными закону, оказываются ничем иным, как [движениями] Иродиады-дочери. Но пляска Иродиады была противоположна священной пляске, не сплясавшие которую подвергнутся порицанию и услышат: «*Мы играли вам на свирели и вы не плясали*» (Мф. 11, 17; Лк. 7, 32). И они танцуют на дне рождения, пока ими правит беззаконное учение (ἐν γενεθλοῖς δὲ παρανόμου βασιλεύοντος αὐτῶν λόγου ὀρχοῦνται)<sup>93</sup>, так чтобы их движения понравились этому учению. В самом деле, кто-то из наших предшественников обратил внимание на описанный в «Бытии» день рождения Фараона (Быт. 40, 20) и разъяснил, что [только] дурной [человек], любящий тварные блага (τὰ γενέσεως πράγματα), справляет день рождения<sup>94</sup>. Мы же, найдя у него эту отправную точку [для исследования],

<sup>88</sup> Ср. Втор. 25, 5. Женитьба Ирода обычно рассматривается как нарушение заповедей из Лев. 18, 16; 20, 21.

<sup>89</sup> Последнее обстоятельство соответствует рассказу Иосифа Флавия. Ср. фр. 315 (на Мф. 14, 3, 4): «Филипп вовсе не умер, но еще при жизни был лишен и тетрархии, и жены. Поэтому этот брак не законный, а греховный и нуждающийся в пророческом свободоречии».

<sup>90</sup> Иосиф Флавий (см. прим. 87) упоминает дочь Иродиады от Ирода II Саломею. В Новом Завете имя танцевавшей перед Иродом дочери Иродиады не названо, но из-за сообщения Флавия ее традиционно называют Саломеей, хотя аргументы против такого отождествления существуют. В связи с тем, что Ориген называет дочь Иродиады также Иродиадой, стоит упомянуть, что во многих влиятельных новозаветных рукописях для Мк. 6, 22 вместо традиционно принимавшегося чтения «дочери самой Иродиады» стоит «дочери его (т. е. самого Ирода! – А. С.) Иродиады», и в современных изданиях иногда предпочитают этот последний вариант. Подробнее см.: Women in Scripture: A Dictionary of Named and Unnamed Women in the Hebrew Bible, the Apocryphal/Deuterocanonical Books and the New Testament / Ed. by C. Meyers, R. S. Kraemer, T. Craven. Houghton Mifflin Books, 2001. P. 21, 94–95, 148–149.

<sup>91</sup> Буквально: «дела рождения». Но γένεσις может значить «творение» как совокупность тварных вещей (ср. Л, s. v. 3), и я предпочитаю более широкое значение (в отличие от G. P. 248, п. 2).

<sup>92</sup> Фр. 316 (на Мф. 14, 6–8): «Жена царя Трахонитского, – [т. е.] некое порочное мнение и учение, благодаря движениям одноименного [ей] чада, соразмерным для любивших тварные блага (τὰ γενέσεως πράγματα), становится причиной того, что ныне в народе нет пророческой главы».

<sup>93</sup> Следую переводу Жиро: c'est pour un anniversaire qu'ils dansent, tandis que regne sur eux une doctrine impie (G. P. 249). Но можно перевести: «они танцуют на дне рождения правящего ими беззаконного учения», так как в дальнейшем контексте это «учение» уподобляется Ироду, справляющему свой день рождения.

<sup>94</sup> Ср. Phil. De ebr. 208–209. О влиянии Филона на Оригена см.: Runia D. T. Philo and the Church Fathers: A Collection of Papers. Brill, 1997. P. 117–126; Hoek A., van den. Philo and Origen: A Descriptive Catalogue of their Relationship // The Studia Philonica Annual, 2000. 12. P. 44–121;

нигде в Писании не нашли, чтобы день рождения отмечался праведником<sup>95</sup>. А ведь Ирод гораздо несправедливее того Фараона: ибо тот на дне рождения убивает *главного хлебодара* (ср. Быт. 40, 22), этот же – Иоанна, *большой* которого *не восставал среди рожденных женами* (ср. Мф. 11, 11; Лк. 7, 28), о ком Спаситель говорит: «Но что это вы вышли? Пророка увидеть?»<sup>96</sup> *Да, говорю вам, и больше пророка»* (Мф. 11, 9; Лк. 7, 26). Но надо возблагодарить Бога за то, что, хоть пророческая благодать и была отнята у народа, гораздо большая, чем любая такая [благодать], излилась на язычников через Спасителя нашего Иисуса, который стал «*среди мертвых свободным*» (Пс. 87, 6). «*Ибо, хотя Он и был распят в немощи, но жив силою Божией»* (2 Кор. 13, 4).

Посмотри еще на этот народ, у которого различается чистая и нечистая пища, но презирается пророчество, преподносимое «*на блюде*» (Мф. 14, 8. 11), подобно закуске. «*Главы*» (κεφαλήν) (Мф. 14, 8) же пророчества Иудеи не имеют, отрицая главное (τὸ κεφάλαιον) во всяком пророчестве – Иисуса Христа. И пророка обезглавливают «*ради клятв*» (Мф. 14, 9), которые подобало скорее нарушить, чем соблюсти. Ведь не одно и то же – обвинение в опрометчивости клятвы и клятвопреступлении по причине этой опрометчивости и обвинение в убийстве пророка <ради исполнения клятвы>. И не только ради этого [его] обезглавливают, но и <ради> «*возлежавших с*» (Мф. 14, 9) [Иродом сотрапезников], желавших, чтобы пророк скорее был убит, чем жил. Возлежат же и пируют вместе с порочным учением, правящим Иудеями, те, кто радуется его рождению. Возможно, когда-нибудь ты остроумно воспользуешься сказанным применительно к тем, кто поспешно клянется и хочет твердо соблюдать клятвы, которые были взяты ради беззакония, говоря [им], что не всякое соблюдение клятвы правильно, как в случае с Иродом. А еще обрати внимание, что Ирод убивает Иоанна не открыто (οὐ μετὰ παρρησίας), но тайно и «*в темнице*» (Мф. 14, 10): вот и теперешний народ иудейский не отрицает пророчества открыто, но в сущности (δυνάμει) и неявно отрицает их и уличается в том, что не верит им. Ведь как если бы они верили Моисею, то поверили бы и Иисусу (ср. Ин. 5, 46), так и если бы они верили пророкам, то приняли бы Того, о ком было пророчество. Не веря же в Него, они не верят и им и обезглавливают, заперев в темнице, «*пророческое слово*» (2 Пет. 1, 19), и оно у них мертво, разделено и никоим образом не *здорово* (ср. Тит 2, 8), так как они не понимают его. У нас же Иисус невредим, ибо исполнилось пророчество о Нем: «*Кость <Его> не сокрушится*» (Ин. 19, 36; ср. Исх. 12, 46; Чис. 9, 12)<sup>97</sup>.

23. Ученики же Иоанна, *придя, погребли его останки и пошли, возвестили Иисусу* (ср. Мф. 14, 12). Он же *удалился в пустынное место* (ср. Мф. 14, 13), [т. е. к] язычникам. И после того, как [Иудеи] были лишены пророков, *народ последовал за Ним отовсюду из городов* (ср. Мф. 14, 13). Увидев его многочисленность,

Thummel H. G. Philon und Origenes // Origeniana octava. P. 275–286. Для большинства ссылок на Филона в оригеновских текстах характерна расплывчатость формулировки, с которой мы сталкиваемся и в данном месте («кто-то из наших предшественников»). Ср. Runia D. T. Op. cit. P. 125.

<sup>95</sup> Фр. 317 (на Мф. 14, 6): «Дурной [человек], любящий тварное (τὸ γυνέσθεος), отмечает день рождения, как Фараон, но не найти ни одного святого, справляющего день рождения».

<sup>96</sup> ἐξελήλυθατε; προφήτην ἰδεῖν; Ο: ἐξήλθατε ἰδεῖν; προφήτην; Α.

<sup>97</sup> Фр. 318 (на Мф. 14, 10): «И ныне Иудеи убивают пророчества не открыто, но словно *в темнице* и тайно. Ибо они у них мертвы и обезглавлены, так как у них нет главного [в пророчестве] – Иисуса Христа, Который у нас невредим, ибо, говорит он, «*Кость Его не сокрушится*»».

Он «сжалился <...> и исцелил больных их» (Мф. 14, 14), и после этого накормил последовавших за Ним [кусками хлеба], которые благословил и приумножил из немногих хлебов.

«Услышав же, Иисус удалился оттуда на лодке в пустынное место один» (Мф. 14, 13). Сказанное здесь учит нас, насколько возможно, удаляться от преследователей и ожидания козней, [направленных против нас] из-за Слова. Ведь это было бы, пожалуй, благоразумнее всего, а когда тот, кто может быть вне опасности, идет ей навстречу (ὁμοσε χορεῖν), это опрометчиво и дерзко<sup>98</sup>. Кто же еще усомнился бы в том, что подобного надо избегать, если Иисус не только удалился после того, что [было сделано] против Иоанна, но также учит и говорит: «Если<sup>99</sup> же будут гнать вас в этом городе, бегите в другой» (Мф. 10, 23)? Итак, испытание, которое приходит независимо от нас (οὐ παρ' ἡμᾶς), необходимо вынести с предельным благородством и мужеством; когда же возможно избежать [его], не сделать этого – безрассудно. Поскольку же после буквального выражения (μετὰ τὸ ῥητόν) следует исследовать это место и согласно духовному смыслу (κατὰ ἀναγωγήν), надо сказать, что так как пророчество стало жертвой козней и было отнято у Иудеев из-за того, что у них ценились тварные блага (τὰ γενέσεως πράγματα) и в силу одобрения [ими] суетных движений [Иродиады], – если судить по истине, нескладных и неуклюжих, но, в восприятии правителя нечестивцев (ὁ τῶν φαύλων ἄρχων) и его сотрапезников, соразмерных и приятных для них, – то Иисус удаляется из места, где пострадавшее от козней пророчество было осуждено. Удаляется же Он в место пустынное (ἔρημον), [т. е. лишенное] Бога, у язычников, чтобы Слово Божие, после того, как Царство было отнято у тех [т. е. Иудеев] и дано «народу, приносящему плоды его» (Мф. 21, 43), явилось среди язычников и благодаря Ему многочисленными стали скорее дети оставленной (τῆς ἐρήμου) [женщины], не наученной ни закону, ни пророкам, нежели имевшей мужа (ср. Гал. 4, 27; Ис. 54, 1; Быт. 16, 1), [т. е.] закон.

Причем когда прежде Слово было у Иудеев, Оно было у них не так, как у язычников. Вот почему сказано, что на лодке, то есть в теле, отправился [Иисус] в пустынное место один, услышав об убийстве пророка. Очутившись же в пустыне, Он был в ней один (κατ' ἰδίαν), потому что Слово пребывало в одиночестве (ἰδιάζοντα) и учение Его оказалось противоречащим привычкам и обычаям язычников. И народ из числа язычников, услышав, что Слово прибыло в их пустыню и что Он [т. е. Иисус] оказался один, как мы указали выше, последовал за Ним из своих городов (ср. Мф. 14, 13), так как каждый оставил суеверные отцовские обычаи и пришел к закону Христа. Последовал же он за Ним пешком (ср. Мф. 14, 13), а не на лодке, как те, кто последовал образу Божию (ср. 2 Кор. 4, 4; Кол. 1, 15; Рим. 8, 29; Флп. 2, 6–11; Евр. 1, 3) не телом, но одной только душой и свободной волей (προαιρέσει), убежденной Словом. И вот к ним-то, неспособным

<sup>98</sup> Согласно рассказу Евсевия Кесарийского, в юности во время гонения при Септимии Севере Ориген как раз настолько рьяно шел навстречу опасностям (ὁμοσε τοῖς κινδύνοις χορεῖν), стремясь к мученичеству вместе со своим отцом, что его матери пришлось спрятать от него одежду, чтобы он не смог выйти из дома (Hist. Eccl. 6, 2, 3–6). Если этот рассказ справедлив, то данное место СМ (как и, например, CJ 28, 23 или CC 1, 65) отражает изменение оригеновской позиции по отношению к мученичеству в зрелом возрасте. У Евсевия также содержится рассказ о стойкости, с которой Ориген претерпевал заключение и пытки во время гонения при Деции (Hist. Eccl. 6, 39, 5).

<sup>99</sup> ἐάν Ο: ὅταν Α.

приблизиться к Нему, Иисус *выходит* (ср. Мф. 14, 14), чтобы, оказавшись у *внешних* (ср. Мк. 4, 11), ввести внешних внутрь. Этот внешний *народ*, к которому выходит Слово Божие, *многочислен*, и, излив на него свет посещения Своего, Он *увидел* его, а увидев, что он скорее достоин сострадания из-за того, что находится в подобных [обстоятельствах], Бесстрастный, будучи человеколюбив, пострадал, так как испытал жалость (*ὡς φιλάνθρωπος πέπονθεν ὁ ἀπαθής τῷ σπλαγχνισθῆναι*)<sup>100</sup>, и не только *сжалился*, но и *исцелил больных их* (ср. Мф. 14, 14), имеющих различные и разнообразные болезни, [порожденные] пороком<sup>101</sup>.

24. Если же ты хочешь увидеть, каковы болезни души, подумай со мной о сребролюбивых, честолюбцах и любителей мальчиков, да и если есть кто женолюбивый: ведь и их, увидев среди народа и *сжалившись над ними*, Он *исцелил*. Однако, не всякий грех следует считать болезнью, но тот, который поразил душу целиком. Так, можно видеть, что сребролюбивые целиком устремлены к деньгам, их сохранению и накоплению, честолюбцы же – к ничтожной славе (*τὸ δοξάριον*), ибо они, разинув рот, ждут похвалы от большинства и от [людей] весьма ничтожных. И схожее ты заметишь и в случае с остальными [болезнями], которые мы назвали, а также другими, близкими им, если такие есть. Поскольку же, истолковывая [слова] «*исцелил больных их*», мы сказали, что не всякий грех есть болезнь, *стоит* и это различие между ними [т. е. грехами] подтвердить, основываясь на Писании. В самом деле, апостол, обращаясь к Коринфянам, имеющим различные грехи, пишет: «*Оттого многие среди вас слабы и больны и немало спит* (*κοιμῶνται*)<sup>102</sup>» (1 Кор. 11, 30). Обрати внимание в этих [словах] на союз «и», соединяющий различные грехи и образующий из них связную последовательность (*τοῦ «καί» συνδέσμου, πλέκοντος καὶ συμπλεκυμένον ποιοῦντος ἐκ διαφόρων ἀμαρτημάτων*), согласно которой одни – слабы, другие – скорее больны, чем слабы, но и от тех, и от других отличаются спящие. Ибо те, кто из-за бессилия души падки на тот или иной грех, хотя и не подвластны какому-нибудь виду греха целиком, как больные, те только слабы. А те, кто *всей душой, всем сердцем и всем разумением* вместо того, чтобы *возлюбить Бога* (ср. Мф. 22, 37), любят деньги, ничтожную славу, женщин или мальчиков, те испытали больше, чем слабость: они больны. Спят же те, кто, в то время как должно быть внимательным и бодрствовать душою, этого не делают, но из-за великого невнимания дремлют волей и сонливы помыслами; те, кто *предаваясь сну, оскверняют плоть, отвергают начальство*,

<sup>100</sup> Имеется в виду, что жалость представляет собой *πάθος*, «страдание» или «претерпевание». Это парадоксальное высказывание, в котором платоническое представление о бесстрастности Бога (ср. РА 2, 4, 4; HN (I.) 23, 2 // PG 12, 718C; Sel. Ez. 16 // PG 13, 809 D) совмещается с утверждением Его способности страдать из-за любви к людям (ср. в особенности H.Ez. (I.) 6, 6 // PG 13, 714C–715A), можно рассматривать как образцовую формулу, выражающую специфику оригеновского подхода к данной проблеме. Подробнее см.: *Kobusch T. Kann Gott leiden? Zu den philosophischen Grundlagen der Lehre von der Passibilität Gottes bei Origenes // VC. 1992. № 4. P. 328–333; Fedou M. La Sagesse et le monde. Essai sur la christologie d'Origène. Paris, 1995. P. 323–328; Weinandy Th. Origen and the Suffering of God // SP. 2001. XXXVI. P. 456–460.*

<sup>101</sup> Для Оригена типично интерпретировать упоминаемые в Писании телесные болезни как аллегории душевных пороков. Ср., например, CM 13, 4; 16, 24; CJ 6, 33, 166; Phil. 26, 4. См. в этой связи: *Bostock D. G. Medical Theory and Theology in Origen // Origeniana tertia. P. 191–199 (в особенности – 192–193).*

<sup>102</sup> В Синодальном переводе: «немало умирает». Греч. *κοιμῶνται* может указывать и на сон, и на смерть. Я предпочитаю первый вариант только потому, что в данном контексте у Оригена на основе этого стиха развивается метафора духовного сна.

*высокие же власти злословят»* (Иуд. 1, 8). Из-за того, что спят, они пребывают в пустых и сравнимых со сновидениями мечтаниях о действительности, не принимают яви и истины, но вводятся в заблуждение тем, что [видят] в этих пустых мечтаниях. О них и у Исаии говорится: *«как жаждущему снится, будто он пьет, а, встав, он все еще жаждет, душа же его вотще надеялась, так будет и с богатством всех народов, которые пошли войной на Иерусалим<sup>103</sup>»* (Ис. 29, 8). А если и показалось, что мы отклонились от темы, разъясняя различие между слабыми, больными и спящими в связи с тем, что апостол в [Послании] к Коринфянам сказал истолкованные нами [слова], то мы сделали это отступление, желая показать, каково духовное значение (τί σημαίνειαι νοητὸν) [слов] *«и исцелил больных их»*.

25. После этого Слово говорит, что *«когда настал вечер, приступили к Нему ученики Его, говоря: место это пустынное и час уже минул; отпусти народ, чтобы они, уйдя в селения, купили себе пищи»* (Мф. 14, 15).

Прежде всего заметь, что, намереваясь дать хлебы благословения ученикам, чтобы они подали народу, Он *«исцелил больных»*, чтобы они получили долю от хлебов благословения будучи здоровыми: ведь те, кто еще болен, не могут принять хлебы благословения Иисуса. Но если кто-либо, когда должно слушать [слова]: *«Да испытывает же себя каждый<sup>104</sup> и таким образом ест от хлеба»* (1 Кор. 11, 28) и прочее, их не слушается, но получает долю от хлеба Господня и чаши Его в неподготовленном состоянии (ὡς ἔτυχε), он становится слабым или больным или – из-за того, что он, так сказать, оглушен силой хлеба – засыпает.

## Книга 11

1. *«Когда настал вечер, приступили к Нему ученики Его»* (Мф. 14, 15), – то есть при кончине века, к которой уместно применить [выражение] *«последнее время»*, находящееся в Послании Иоанна (1 Ин. 2, 18), – они, еще не понимая, что собиралось совершить Слово, говорят Ему, что *«место это пустынное»* (Мф. 14, 15), видя отсутствие божественного закона и Слова у большинства [людей в этом месте]. Говорят Ему и что *«час <уже> минул»* (Мф. 14, 15), как если бы уже минуло время, подходящее для закона и пророков. А, быть может, они говорили это, намекая этим высказыванием (ἀναφέροντες τὸν λόγον) еще и на то, что Иоанн был обезглавлен, а закон и пророки, которые были до Иоанна, прекратились. Итак, они говорят, что *час минул* и нет пищи, так как уже миновало подобающее для нее время, [такое], чтобы находящиеся в пустыне, последовав за Тобой, послужили закону и пророкам. И еще говорят ученики: *отпусти* же их, чтобы каждый, если не может [сделать это] в городах, купил *пищу* в *деревнях* (ср. Мф. 14, 15), местах менее достойных. Сказали же это ученики, не надеясь на то, что после упразднения буквы закона и прекращения пророчеств, народ обретет необычную и новую пищу. Но смотри, что Иисус, чуть ли не вопия, в ясных словах отвечает ученикам: *«Вы полагаете, что, если они уйдут от Меня, – этот многочисленный народ, нуждающийся в пище, – то найдут ее скорее в деревнях, чем у Меня, и среди скопленных людей – и не городских, а деревенских – скорее, чем оставшись со Мною! Я же заявляю вам, что то, в чем они, как вы полагаете, нуждаются, им не нужно, – ибо*

<sup>103</sup> ἐν Ἱερουσαλήμ Ο: ἐπὶ τὸ ὄρος Σιών R.

<sup>104</sup> ἕκαστος Ο: ἄνθρωπος A.

«не нужно им уходить» (Мф. 14, 16), – а то, в чем, как вы считаете, они не имеют нужды – то есть во Мне, так как Я якобы не способен их накормить, – в этом-то, вопреки вашему ожиданию, они и нуждаются. Поскольку, наставив вас, Я сделал [вас] способными давать нуждающимся духовную пищу (λογικὴν τροφήν), то вы и дайте последовавшему за Мной народу есть (ср. Мф. 14, 16). Ибо вы обладаете полученной от Меня силой дать народу есть: если бы вы принимали ее во внимание, то поняли бы, что Я гораздо более в состоянии их накормить, и не сказали бы: «отпусти народ, чтобы они, уйдя <...> купили себе пищи» (Мф. 14, 15)».

2. Иисус сказал: вы дайте им есть (ср. Мф. 14, 16), потому что дал ученикам силу, способную накормить и других [людей]. Они же, не отрицая, что могут дать хлеба, но считая, что сами они (αὐτοὺς)<sup>105</sup> слишком малочисленны и неспособны накормить последовавших за Иисусом, и не видя, что Иисус, взяв каждый хлеб <или> слово, увеличивает (ἐκτείνει) его насколько хочет, делая его достаточным для всех, кого пожелает накормить, говорят: «у нас здесь только пять хлебов и две рыбы» (Мф. 14, 17), – быть может, втайне намекая (αἰνισσόμενοι) на то, что пять хлебов – это воспринимаемые чувствами слова Писаний, по этой причине приравненные по числу к пяти чувствам, а две рыбы – это либо внешний и внутренний смысл (τὸν προφορικὸν καὶ τὸν ἐνδιάθετον λόγον)<sup>106</sup>, являющиеся как бы добавкой к чувственным [предметам], содержащимся в Писаниях, либо, возможно, дошедшее до них учение об Отце и Сыне. Вот почему Он также ел печеную рыбу после воскресения, взяв часть у учеников (ср. Лк. 24, 42–43) и приняв богословское учение об Отце, которое они могли изложить Ему [лишь] отчасти. Во всяком случае, мы сумели подойти к изречению о пяти хлебах и двух рыбах таким образом, но возможно, что те, кто лучше нас способен связать между собой «пять хлебов и две рыбы», смогли бы дать им более полное и лучшее объяснение.

Причем стоит обратить внимание, что у Матфея, Марка и Луки ученики говорят, что у них только пять хлебов и две рыбы, не упоминая, что [хлебы] были пшеничные или ячменные. Один лишь Иоанн сказал, что хлебы были ячменные, в связи с чем, возможно, в Евангелии от Иоанна ученики и не признают, что эти [хлебы] <имеются> у них самих – у него они говорят, что «здесь есть мальчик, у которого есть пять хлебов ячменных и две рыбки» (Ин. 6, 9). И пока эти пять хлебов и две рыбы не были принесены учениками Иисусу, они не увеличивались и не умножались, и не могли накормить большее число [людей]; когда же, взяв их, Спаситель, во-первых, воззрел на небо<sup>107</sup> (ср. Мф. 14, 19), словно низводя оттуда

<sup>105</sup> Альтернативное чтение – αὐτοὺς. В этом случае речь надо перевести: «что они (т. е. хлебы. – А. С.) слишком малочисленны».

<sup>106</sup> Стоические термины (напр., SVF II, 135; 223), обозначающие смысл высказывания (λόγος ἐνδιάθετος) и его внешне словесное выражение (λόγος προφορικὸς); использовались также Филоном (De vita Mosis, 2, 13, 129 и др.). Феофил Антиохийский применил их к Логосу как второму Лицу Троицы (Ad Aut. 2, 10; 2, 22), различая вечное существование Логоса как Ума Отца и Его «рождение» для творения мира и исполнения прочих икономических функций. Ориген обычно использует эти термины близко к исходному значению (например, СС 6, 65), но делает это редко, так что точно установить их концептуальный смысл в данном контексте затруднительно. Поскольку оба термина противопоставляются у него «чувственной» стороне Писания, остается предположить, что они обозначают различные уровни его смысла. См. также: Sch. M // PG 17, 289A; Fr. J 118; Exp. Pr. // PG 17, 252A; Sch. Ap. 9; Exc. Ps. // PG 17, 132A.

<sup>107</sup> Фр. 321 (на Мф. 14, 19): «Спаситель поднимает очи к небесам, указуя нам на Своего Отца. И Он делал это, чтобы мы благодаря чудесам поверили Ему как Богу, а из-за того, что Он воздает благодарение и смотрит на небо, признали бы, что Он – человек» (возможно, из Хризостома).

лучами своих очей (ταῖς ἀκτίσι τῶν ὀφθαλμῶν)<sup>108</sup> силу, которая должна была пропитать хлеба и рыб, предназначенных, чтобы накормить пять тысяч человек, и после этого *благословил* (ср. Мф. 14, 19) пять хлебов и две рыбы, словом и благословением увеличивая и умножая их, и, в-третьих, *разделив* (ср. Мк. 6, 41) и *преломив* (ср. Мф. 14, 19), отдал ученикам, чтобы они подали народу, – тогда хлеб и рыб оказалось достаточно, чтобы *ели все* и насытились (ср. Мф. 14, 20), а некоторых из благословенных хлебов не смогли съесть. Ведь для народа оказалось избыточным столько [хлеба], сколько было не у [самого] народа, а у учеников, способных собрать *оставшиеся куски* и отложить в *коробы* (ср. Мф. 14, 20), полные остатков и по числу равные коленам Израилевым. Ибо об Иосифе написано в Псалмах: «*Руки его в коробе поработали*» (Пс. 80, 7), а об учениках Иисуса [в Евангелии] – что, полагаю<sup>109</sup>, двенадцать [из них] *набрали оставшихся кусков двенадцать коробов*, не полупустых, но *полных* (ср. Мф. 14, 20). И я думаю, что до сих пор и вплоть до кончины века двенадцать коробов, наполненных кусками *хлеба живого* (ср. Ин. 6, 35. 48. 51), которые народ есть не может, остаются у учеников Иисуса, лучших, чем народ. *Евшие* же от пяти хлебов – еще до того, как в избытке осталось двенадцать коробов, – достигнув [понимания] чувственной [стороны Писаний], имели родство с числом пять (συγγενεῖς τῷ πέντε ἀριθμῷ μέχρι τῶν αἰσθητῶν φθάσαντες)<sup>110</sup>, и поэтому их *пять тысяч* (ср. Мф. 14, 21). Или же чувственное [в Писаниях] евшие постигли потому, что и они были накормлены Тем, Кто воззрел на небо, благословил и преломил их [т. е. хлебы], и [это были] не *дети* и не *женщины*, а *мужьи* (ср. Мф. 14, 20). Ведь и в чувственной пище, я думаю, есть различия, так что некоторые из них относятся к числу *оставшихся младенческое* (ср. 1 Кор. 13, 11), а некоторые – еще к *младенцам и плотским во Христе* (ср. 1 Кор. 3, 1).

3. И это мы сказали по поводу [слов]: «*евших было <...> пять тысяч мужей без женщин и детей*» (Мф. 14, 21). Но в них есть двусмысленность: либо евших было пять тысяч мужей и среди евших не было ни одного ребенка или женщины, либо только мужей было пять тысяч, не считая детей и женщин. Некоторые и в самом деле истолковали [это место] так, как мы сказали сперва – будто ни дети, ни женщины не присутствовали при увеличении и умножении [пищи] из пяти хлебов и двух рыб. Но кто-нибудь, пожалуй, скажет, что так как евших было много и они получали свою долю от хлебов благословения в соответствии с достоинством и способностью, то достойные подсчета (οἱ μὲν ἀριθμῶν ἄξιοι) – подобно подсчитанным в книге Чисел израильтянам, достигшим двадцати лет (ср. Чис. 1, 18 сл.) – были *мужьи*; а те, кто не был достоин такого упоминания и подсчета, были *дети* и *женщины*. Но «детей» тебе следует вместе со мной понимать в переносном смысле (τροπολόγει δέ μοι), в соответствии со [словами]: «*я не мог говорить с вами, как с духовными, но как с плотскими, как с младенцами во Христе*» (1 Кор. 3, 1), как и «женщин» – в соответствии со [словами]: «*я хочу всех вас<sup>111</sup> представить*

<sup>108</sup> Характерная для древнегреческого языка метафора (ср. LS, s.v. ἀκτίς), которой соответствовала распространенная философская теория, объяснявшая зрительное восприятие действием исходящих из глаз субъекта лучей (напр., у Платона в Tim. 45b-d; из христианских авторов см.: Немесия – De nat. hom. 7).

<sup>109</sup> Что именно двенадцать учеников собирали оставшийся хлеб в коробы – это предположение Оригена.

<sup>110</sup> Я интерпретирую данное место в соответствии с аллегорическим толкованием пяти хлебов, предложенным Оригеном в первом абзаце этой главы.

<sup>111</sup> βούλωμαι δὲ τοὺς πάντας ὑμᾶς Ὁ: ἡρμολόγηται γὰρ ὑμᾶς ἐνὶ ἀνδρὶ Α.

Христу чистою девою» (2 Кор. 11, 2); «мужей» же – в соответствии со [словами]: «как стал мужем, то оставил младенческое» (1 Кор. 13, 11)<sup>112</sup>.

Не оставим без разъяснения и [слова]: «повелев народу возлечь на траву, взяв пять хлебов и две рыбы, воззрев на небо, благословил и, преломив, дал хлебы ученикам, а ученики народу. И ели все» (Мф. 14, 19–20). Что же означает «и повелев всему народу возлечь на траву»? И какой [смысл], достойный повеления [самого] Иисуса, можно усмотреть в этом месте? Я думаю, что он повелел народу возлечь на траве, потому что у Исаии сказано: «Всякая плоть – трава» (Ис. 40, 6), то есть [он приказал] поместить плоть долу (ὄλοκάτω ποιῆσαι) и обуздать «помышление плотское» (Рим. 8, 6), чтобы таким образом можно было получить долю от хлебов, которые благословляет Иисус.

Далее, поскольку есть различные разряды нуждающихся в пище от Иисуса, ибо не все вскармливаются одинаковыми словами, из-за этого, я думаю, Марк написал: «И повелел им всем присесть<sup>113</sup> отделениями на зеленой траве. И сели рядами, по сто и по пятидесяти» (Мк. 6, 39–40), – а Лука: «Он сказал ученикам своим: рассадите их рядами примерно по пятидесяти» (Лк. 9, 14). Ибо подобало, чтобы те, кому предстояло обрести успокоение в пище Иисуса, находились либо в разряде тех, кого [рассадили по] сто (а это число священное и посвященное Богу из-за [присутствующей в нем] единицы (διὰ τὴν μονάδα)<sup>114</sup>), либо в разряде тех, кого [рассадили по] пятьдесят (это число подразумевает отпущение [грехов] в соответствии с таинством как юбилейного года, имеющего место каждые пятьдесят лет, так и праздника Пятидесятницы<sup>115</sup>). И я думаю, что двенадцать коробов были у тех учеников, которым сказано: «сядете <...> на двенадцати престолах судить двенадцать колен Израилевых» (Мф. 19, 28). И как можно было бы сказать, что престол для того, кто судит колено Рувима, и престол для того, кто судит колено Симеона, и еще один для [судьи] колена Иуды, и так далее, – представляют собой тайну, так и короб с пищей для [колена] Рувима, и другой – для [колена] Симеона, и еще один – для [колена] Левия [и так далее, тоже являются тайной]. Но сейчас не место в данном сочинении настолько отклоняться от предмета, чтобы собирать [места], касающиеся двенадцати колен и каждого из них в отдельности, и рассказывать, что такое каждое колено Израилево.

4. «И тотчас понудил учеников войти в лодку и отправиться прежде Его на другую сторону, пока Он отпустит народ» (Мф. 14, 22).

Стоит обратить внимание, насколько часто слово «народ» и другое слово, «ученики», встречаются в одних и тех же местах, чтобы, основываясь на этом наблюдении и собрав относящиеся к этому [цитаты], увидеть, что намерением евангелистов было посредством евангельской истории показать различия среди тех, кто приходит к Иисусу: из которых одни – народ и не называются учениками, другие же – ученики, и они лучше народа. Сейчас же нам достаточно привести

<sup>112</sup> В связи с духовным смыслом подобных слов в Писании ср. НЕх. (I.) 10, 3 // PG 12, 371–373.

<sup>113</sup> πᾶσιν ἀνακλιθῆναι О: ἀνακλίνας πάντας А. См. 11, 19 и прим. 204.

<sup>114</sup> В РА I, 1, 6 Ориген применяет к Богу термин «монада», чтобы подчеркнуть, что Он является простой духовной природой, лишенной какой-либо сложности.

<sup>115</sup> Эта числовая символика присутствует уже у Филона – De mut. nom. 228; De spec. leg. 2, 122; 2, 176; De decal. 164 (G. P. 279, n. 2). Даниэлу замечает по поводу этого места, что символическое значение числа 50 имеет библейские корни, а 100 – эллинистические (см.: Daniélou J. Origen. P. 185).

всего несколько цитат, чтобы кто-нибудь, отталкиваясь от них, сделал [нечто] подобное применительно ко всем Евангелиям.

Итак, о том, что народ находится внизу, а ученики могут приблизиться к Иисусу, поднимающемуся на гору, туда, куда не мог попасть народ, написано следующее: «Увидев народ, Он взошел на гору; и, когда сел, приступили к Нему ученики Его. И Он, отверзиши уста Свои, учил их, говоря: Блаженны нищие духом» (Мф. 5, 1–3) и так далее. И еще в другом месте, поскольку народ нуждается в исцелении, сказано: «И последовало за Ним множество народа, и Он исцелил их» (Мф. 12, 15). Но мы не находим рассказа об исцелении, касающемся учеников, так как, если кто уже является учеником Иисуса, то он здоров и, находясь в прекрасном состоянии, нуждается в Иисусе не как во враче, но из-за других Его способностей. И опять же в другом месте: «Когда же Он говорил к народу, <...> Матерь Его и братья стояли снаружи, желая говорить с Ним» (Мф. 12, 46); Ему было сообщено об этом [кем-то], кому Он ответил, «указав рукою» не на народ, а «на учеников <...>, и сказал: вот матерь Моя и братья Мои» (Мф. 12, 49); и свидетельствуя, что ученики исполняют волю Отца Небесного и по этой причине достойны называться родственниками и самыми близкими Иисусу [людьми], Он добавляет к [словам] «вот матерь Моя и братья Мои»: «Кто будет исполнять волю Отца <Моего> Небесного, тот Мне брат, и сестра, и матерь» (Мф. 12, 50). И еще в другом месте написано, что «весь народ стоял на берегу, и Он много говорил с ними притчами» (Мф. 13, 2–3); затем, после притчи о посеве (ср. Мф. 13, 3–8), «приступив», не народ, а «ученики сказали Ему: для чего притчами говоришь им?» (Мф. 13, 10), а не «для чего притчами говоришь нам?». Тогда Он и сказал в ответ (ср. Мф. 13, 11) не народу, но ученикам: «вам дано знать тайны Царствия Небесного» (Мф. 13, 11), «а прочим в притчах» (Лк. 8, 10). Стало быть, из тех, кто приближается к имени Иисуса (τῶν πρῶτον ὀνοματι τοῦ Ἰησοῦ)<sup>116</sup>, одни, познавшие «тайны Царствия Небесного», могут быть названы учениками; других же, которым такого «не дано» (Мф. 13, 11), можно назвать народом, стоящим ниже учеников. Итак, отнесись с большим вниманием к тому, что ученикам Он сказал: «вам дано знать тайны Царствия Небесного», – а о народе: «а им не дано» (Мф. 13, 11). И в другом месте он отпускает народ, но не учеников, и входит в дом; и в дом к Нему приступили ученики Его, а не народ, говоря: объясни нам притчу о плевелах на поле (ср. Мф. 13, 36)<sup>117</sup>. Но и еще в одном месте, когда, «услышав» [новости] об Иоанне, «Иисус удалился <...> на лодке в пустынное место один», «народ пошел за Ним», и тогда «Иисус увидел множество людей и, сжалившись над ними, исцелил больных их» (Мф. 14, 13–14), [т. е. больных] из народа, а не из учеников; «когда же настал вечер, приступили к Нему» не [люди из] народа, а «ученики, говоря», как те, кто отличается от народа: «отпусти народ, чтобы они, уйдя в селения, купили себе пищи» (Мф. 14, 15). Но и когда Он, взяв пять хлебов и две рыбы, воззрев на небо, благословил [их], то, преломив хлебы, Он дал [их] не народу, а ученикам, чтобы ученики дали народу (ср. Мф. 14, 19), который не мог

<sup>116</sup> Это выражение, видимо, подразумевает связь между именем Бога и Его сущностью, так что приближение к имени Иисуса означает приближение к познанию божественных тайн (ср. G. P. 282–284, п. 3, где в этой связи приводятся ссылки на PE 24, 2; EM 46). См. также: Dillon J. The Magical Power of Names in Origen and Later Platonism // Origeniana tertia. P. 203–216; Janovitz N. Theories of Divine Names in Origen and Pseudo-Dionysius // HR. 1991. № 4. P. 359–372.

<sup>117</sup> Ср. 10, 1.

взять хлебы благословения Иисуса у Него [Самого], но едва [в состоянии] принять их от учеников. Да и их они съедают не все, ибо народ, насытившись, оставил излишек в двенадцати полных коробах\*\*\*.

5. Мы привлекли эти [цитаты] в связи с приведенным до этого [рассказом о том], что Иисус, отделив учеников от народа, *понудил их войти в лодку и отправиться прежде Его на другую сторону, пока Он отпустит народ* (ср. Мф. 14, 22). Ибо народ не мог уйти *на другую сторону* (εἰς τὸ πέραν), так как в духовном смысле (μυστικῶς) [люди из народа] не «евреи», что переводится «те, кто с другой стороны» (περατικῶι)<sup>118</sup>. Но это было делом учеников Иисуса, я имею в виду – уйти *на другую сторону* и возвыситься над *видимым* и телесным, как над *временным*, достичь же *невидимого* и *вечного* (ср. 2 Кор. 4, 18). Так что для народа, неспособного уйти на другую сторону [именно] потому, что он был народом, вполне достаточным благодеянием, оказанным ему Иисусом, было то, что Иисус его отпустил. Отпускать же в этом случае нет власти ни у кого, кроме Иисуса, и никто не мог быть отпущен, прежде чем поел хлебов, которые благословляет Иисус; и никто не мог поесть хлебов благословения Иисуса, если не сделал так, как повелел Иисус, и не *возлег на траву* (ср. Мф. 14, 19), как мы рассказали. Но и этого не смог бы сделать народ, не последовав *из собственных городов* за Иисусом, Который *удалился в пустынное место один* (ср. Мф. 14, 13). И хотя ученики и прежде просили отпустить народ, Он не отпустил, пока не накормил [его] хлебами благословения; теперь же Он [его] отпускает, сперва *понудив учеников войти в лодку* (ср. Мф. 14, 22), и отпускает его, когда он находится где-то внизу, ведь пустыня [расположена] внизу, а Он *«взошел на гору <...> помолиться»* (Мф. 14, 23).

Следует обратить внимание и на то, что Иисус *понудил учеников войти в лодку и отправиться прежде Его на другую сторону тотчас* (ср. Мф. 14, 22) после того, как пять тысяч [человек] были накормлены. Впрочем, ученики не смогли, *отправившись*, [прибыть] *прежде Иисуса на другую сторону*, но, добравшись до *середины моря* (ср. Мф. 14, 24; Мк. 6, 47)<sup>119</sup>, так как лодку *било* [волнами] вследствие *противного* им *ветра* (ср. Мф. 14, 24), испугались, когда примерно *в четвертую стражу ночи пошел к ним Иисус* (ср. Мф. 14, 25). И если бы Иисус не *взошел на лодку*, то и ветер, противный плывущим ученикам, не прекратился бы, и плывущие не *прибыли бы*, *переправившись* (ср. Мф. 14, 34), на другую сторону. И, быть может, Он *понудил [их] войти в лодку и отправиться прежде Его на другую сторону*, желая этим испытанием научить их, что без Него невозможно уйти на другую сторону. Явившись же им, когда они были не в состоянии проплыть дальше середины моря, и совершив то, о чем написано [в этом месте] (ср. Мф. 14, 26 сл.), Он показал, что тот, кто попадает на другую сторону, добирается туда, если с ним плывет Иисус. Что же такое лодка, в которую Иисус понудил войти учеников, как не, по всей видимости, борьба с искушениями и превратностями, в которую

<sup>118</sup> Или «переходящие [на другую сторону]», transeuntes, как утверждается в латинском тексте HN 19, 4 // PG 12, 725B. См. в целом: Wutz F. Onomastica Sacra: Untersuchungen zum Liber Interpretationum Nominum Hebraicorum des HI. Hieronymus (TU 3 Reihe, 11 Bd.). Leipzig, 1914–1915; Hanson R. P. C. Interpretations of Hebrew Names in Origen // VC. 1956. № 2. P. 103–123. Эти исследователи, в частности, показали, что чаще всего Ориген не придумывал такого рода этимологии сам, а зависел от различных источников (что косвенно подтверждается в начале 11, 6). Но ср. ниже 11, 16.

<sup>119</sup> У Аланда упоминание о «середине моря» исключено из основного текста Мф. 14, 24 и фигурирует только в аппарате.

кто-либо вступает понуждаемый Словом и словно против воли, так как Спаситель хочет, чтобы ученики [духовно] упражнялись в этой лодке, которую *бьют волны и противный ветер* (ср. Мф. 14, 24)?

Поскольку же Он *«тотчас понудил учеников войти в лодку и отправиться прежде Его на другую сторону»* (Мф. 14, 22), да и Марк, немного изменив это предложение, написал так: *«И тотчас понудил учеников Своих войти в лодку и отправиться вперед на другую сторону к Вифсаиде»* (Мк. 6, 45), необходимо задержаться на [слове] *«понудил»*, предварительно отметив небольшое отличие [в тексте] Марка, который выражается более точно, добавляя местоимение: ибо не то же самое выражено [словами Матфея] *«тотчас понудил учеников»*, но в написанных у Марка [словах] *«учеников Своих»* содержится нечто большее, чем просто [в слове] *«учеников»*<sup>120</sup>. Итак, если внимательно остановиться на слове [«понудил»]: возможно, ученики, неразлучные с Иисусом, не могут расстаться с ним даже по незначительному поводу (*κατὰ τὸ τυχόν*), желая быть вместе с Ним<sup>121</sup>. Он же, решив, чтобы они подверглись испытанию в волнах и противном ветре, который не возник бы, если бы они были вместе с Иисусом, поставил их перед необходимостью, расставшись с Ним, войти в лодку. И вот, Спаситель понуждает учеников войти в лодку искушений, отправиться прежде Его на другую сторону и оказать по ту сторону превратностей, преодолев их. Они же, очутившись в середине моря, волн искушений и противных ветров, препятствовавших им уйти на другую сторону, [хоть и] боролись, не смогли без Иисуса преодолеть волны и противный ветер и добраться на другую сторону. Поэтому, сжалившись над ними, сделавшими все, что от них зависело, чтобы попасть на другую сторону, Слово *пошло к ним, идя по морю* (ср. Мф. 14, 25), у которого не было волн или ветра, способных противостоять Ему, даже если бы оно пожелало. И ведь написано не: *«пошел к ним, идя по волнам»*, – а: *«по воде»* (Мф. 14, 25)<sup>122</sup>. Да и Петр сказал: *«Повели мне придти к Тебе»* не по волнам, а *«по воде»* (Мф. 14, 28), – и вначале, после того как Иисус сказал ему: *иди, – выйдя из лодки, пошел* не по волнам, а *по воде*, чтобы *подойти к Иисусу* (ср. Мф. 14, 29); когда же засомневался, увидел *сильный ветер* (ср. Мф. 14, 30), который не был сильным для отбросившего маловерие и сомнение. И когда Иисус вместе с Петром *вошли в лодку, ветер утих* (ср. Мф. 14, 32): он уже ничего не мог сделать против нее, когда [туда] вошел Иисус.

6. И тогда ученики, *«переправившись, прибыли в землю Геннисаретскую»*<sup>123</sup> (Мф. 14, 34) – если бы мы знали перевод этого [названия]<sup>124</sup>, он, наверное, оказался бы полезен для истолкования данного [места]. Поскольку же *верен Бог*, Который *не позволяет народу быть искушаемым сверх сил* (ср. 1 Кор. 10, 13), то обрати внимание, как Сын Божий *понудил войти в лодку учеников* (ср. Мф. 14, 22) – ведь они сильнее, [чем народ], и способны добраться до середины моря и выдержать испытание волнами, пока не станут достойными Божественной помощи, не увидят Иисуса, не услышат, *«как Он говорит, и не смогут»*<sup>125</sup>, после того как Он

<sup>120</sup> Ориген снова настаивает на «точности Писания», но не раскрывает, в чем концептуальный смысл этой «точности» в данном случае.

<sup>121</sup> Фр. 325 (на Мф. 14, 22): «Это показывает их неразлучность с Ним и их полное нежелание расставаться с Господом. *Понуждение* же заключалось в приказе, данном с настойчивостью».

<sup>122</sup> τὰ ὕδατα Ο: τὴν θάλασσαν Α.

<sup>123</sup> εἰς τὴν γῆν Γεννησαρέτ Ο: ἐπὶ τὴν γῆν εἰς Γεννησαρέτ Α.

<sup>124</sup> Принятая в эпоху патристики этимология – «сад вождей» (G. P. 294, n. 1).

<sup>125</sup> Конъектура Клостерманна (G. P. 295, n. 2).

войдет [в лодку], переправиться и прибыть в землю Геннисаретскую, – и [как, напротив,] *отпустив народ*, который, как более слабый, не был подвергнут испытанию лодкой, волнами и противным ветром, Он *взошел на гору помолиться наедине* (ср. Мф. 14, 23). О ком же помолиться, как, вероятно, с одной стороны, – не о народе, чтобы отпущенный (ἀπολυθέντες) с хлебами благословения Он не совершил ничего, что противоречило бы отпущению (ἀπολύσει)<sup>126</sup>, [полученному] от Иисуса, а с другой – об учениках, чтобы, принужденные Им *войти в лодку и отправиться прежде Его на другую сторону*, они нисколько не пострадали в море ни от волн, бивших лодку, ни от противного ветра? И я бы осмелился утверждать, что благодаря молитве Иисуса за учеников, [обращенной] к Отцу, они нисколько не пострадали, хотя им противодействовало и море, и волны, и противный ветер<sup>127</sup>.

Итак, пусть более простой [читатель] удовлетворится историческим смыслом (τῆ ἱστορίᾳ); мы же, если когда-нибудь столкнемся с искушениями, которых нельзя избежать (ἀνάγκαις πειρασμῶν), вспомним, что Иисус [таким образом] *понутил нас войти в лодку*, желая, чтобы мы *отправились прежде Его на другую сторону*. Ибо невозможно добраться на другую сторону, не выдержав испытаний волнами и противным ветром. Далее, когда мы увидим многочисленные и труднопереносимые бедствия (πράγματα), обступившие нас, и с немалыми усилиями (κάμνοντες μετρίως)<sup>128</sup> проплывем среди них на некоторое расстояние (ἐπὶ πλοῶν), то сделаем вывод, что *лодка* наша тогда находится посреди *моря* и *волны бьют* ее (ср. Мф. 14, 24), желая, чтобы мы *потерпели кораблекрушение в вере* (ср. 1 Тим. 1, 19) или в какой-либо из добродетелей. А когда мы увидим, как дух лукавого противодействует нашим предприятиям (τοῖς πράγμασιν), то поймем, что в таком случае [дует] *противный* нам *ветер* (ср. Мф. 14, 24). Когда же среди этих страданий, по мере возможности достойно сражаясь и блюдя самих себя, чтобы не *потерпеть кораблекрушение в вере* (ср. 1 Тим. 1, 19) или в какой-либо из добродетелей, мы проведем во тьме искушений три ночные стражи, – первая стража [обозначает] отца тьмы и порока; вторая – его сына, *противящегося и превозносящегося против всего, называемого Богом или святынею* (ср. 2 Фес. 2, 4); третья же – духа, противоположного Духу Святому<sup>129</sup>, – то в таком случае мы будем верить, что по наступлении четвертой стражи, когда «ночь прошла, а день приблизился» (Рим. 13, 12), к нам придет Сын Божий, чтобы приуготовить для нас *море*, идя по нему (ср. Мф. 14, 25). И когда увидим Слово, явившееся нам, то прежде, чем ясно понять, что это Спаситель пребывает (ἐπιεδῆμικεν) с нами, мы *встревожимся*, все еще думая, что видим *призрак*, и в испуге *вскричим* (ср. Мф. 14, 26), но Он *тотчас заговорит* с нами и *скажет: ободритесь, это Я, не бойтесь* (ср. Мф. 14, 27). И если среди

<sup>126</sup> Ср. ниже 11, 19. Ориген обыгрывает различные значения глагола ἀπολύω («отпускать», «освободить», «прощать») и однокоренных слов.

<sup>127</sup> Фр. 326 (на Мф. 14, 13. 23): «Иисус удаляется в пустыню и восходит на гору, чтобы помолиться, научая нас, [каковы необходимые] состояния для молитвы» (возможно, восходит к Христу).

<sup>128</sup> Или: «испытывая должную меру страданий».

<sup>129</sup> «Отец тьмы и порока» – это диавол (ср. Нех. (1.) 8, 6 // PG 12, 359C; Fr. CCoг. 18, 110–111; Exр. Prov. // PG 17, 205B); его сын или «противящийся» из 2 Фес. 2, 4 – это Антихрист (CJ 20, 21, 174; CC 6, 45), противопоставляемый Христу (CC 6, 79; CMs. P. 96–97; Sel. Ps. // PG 12, 1141A). В связи с духом, противоположным Св. Духу, ср. CM 12, 20, где Ориген также предполагает существование своего рода «антитроицы».

нас найдется некий *Петр*, более горячо вдохновленный [призывом] «*ободри-тесь*», [чем другие], то, находясь лишь на пути «к совершенству» (Евр. 6, 1), но еще не став таким [т. е. совершенным], он хотя и *выйдет из лодки*, словно бы очутившись вне того искушения, которое его терзало, и поначалу *пойдет по воде*, желая *подойти к Иисусу*, но, все еще будучи маловерным и сомневающимся, увидит *сильный ветер, испугается и начнет утонать*; не претерпит же этого потому, что, громко возгласив, позовет Иисуса и скажет Ему: «*Господи! спаси меня*» (ср. Мф. 14, 30). Затем, пока этот Петр еще будет говорить, произнося [слова]: «*Господи! спаси меня*», – *тотчас же Слово прострет руку*, предоставляя ему помощь, *поддержит* его, начавшего утонать, и упрекнет за маловерие и сомнение (ср. Мф. 14, 31). Впрочем, заметь, что Он не сказал: «*неверный*», – но: «*маловерный*» (Мф. 14, 31), – и что сказано: «*зачем ты усомнился?*» (Мф. 14, 31), обладая, стало быть, некоторой верой, но все же склонившись к ее противоположности.

7. И вслед за этим Иисус и Петр *войдут в лодку, ветер утихнет, а те, кто находится в лодке*, поняв, от каких опасностей были спасены, *поклонятся* [Ему] и *скажут* (ср. Мф. 14, 32–33) не просто: «*Ты – Сын Божий*», как [говорили] и *двое бесноватых* (ср. Мф. 8, 28–29), но: «*истинно Ты Сын Божий*» (Мф. 14, 33) – это говорят [именно] ученики, бывшие в лодке, ибо я не думаю, чтобы такое [когда-либо] сказали другие, а не ученики (ἄλλοις τῶν μαθητῶν)<sup>130</sup>.

Когда же мы окажемся среди всех этих [обстоятельств], то, *переправившись, прибудем в землю* (ср. Мф. 14, 34), куда Иисус нам повелел *отправиться прежде* Его (ср. Мф. 14, 22). И, возможно, некая невыразимая и сокровенная тайна (τὴ ἀπόρρητον καὶ κερκυμένον μυστήριον)<sup>131</sup>, касающаяся спасенных Иисусом, раскрывается в [словах]: «*и, узнав Его, жители того места*», – очевидно, [места] на другой стороне, – «*послали во всю окрестность ту*», – окрестность [места] на другой стороне, [которая находится] не в самом этом месте, а вокруг него, – «*и принесли к Нему всех больных*» (Мф. 14, 35). В этом [месте] обрати внимание, что *принесли к Нему* не просто многих, но *всех больных* в той окрестности. Больные же, которых принесли к Нему, «*просили Его, чтобы только прикоснуться к краю одежды Его*» (Мф. 14, 36), умоляя Его об этой милости, ибо они не были такими, как та *женщина, двенадцать лет страдавшая кровотечением, подошедшая сзади и прикоснувшаяся к краю одежды Его*, ибо она *говорила сама в себе: если только прикоснусь к одежде Его, выздоровею* (ср. Мф. 9, 20–22), – заметь также <совпадение> в [словах] *краю одежды Его*, – вследствие чего «*тотчас течение крови у ней остановилось*» (Лк. 8, 44). А эти [больные] из окрестности земли Геннисаретской, в которую, *переправившись, прибыли* Иисус и ученики Его (ср. Мф. 14, 34), не сами пришли к Иисусу, но были приведены теми, кто *послал* (ср. Мф. 14, 35) [за ними], так как они не могли прийти сами вследствие сильной болезни; и они не просто прикоснулись к *краю* [Его одежды], как страдавшая кровотечением [женщина], но сперва те, [кто их принес], *просили* [об этом] (παρακαλοῦσάντων ἐκεῖνον)<sup>132</sup> (ср. Мф. 14, 36). Впрочем, и среди них «*которые прикоснулись, исцелились*»

<sup>130</sup> Ср. G. P. 301: d'autres que les disciples. В принципе можно перевести «другие из числа учеников» или просто «другие ученики», т. е. в этом случае Ориген противопоставляет учеников, бывших в лодке, всем остальным ученикам (ср. Гюз в PG 13, 923B: nec enim alios discipulos arbitror id dixisse).

<sup>131</sup> См. прим. 183.

<sup>132</sup> Ср. G. P. 302, n. 2.

(Мф. 14, 36). А есть ли какое различие между [выражением] «исцелились» (διεσώθησαν)<sup>133</sup>, использованным применительно к ним, и спасением (τὸ σωθῆναι) <той> [женщины], – ведь страдавшей кровотечением было сказано: «*вера твоя спасла (σέσωκέ) тебя*» (Мф. 9, 22), – обдумай сам.

8. «*Тогда приходят к Нему<sup>134</sup> из Иерусалима фарисеи и книжники и говорят: зачем ученики Твои преступают предание старцев? Ибо не умывают рук, когда едят хлеб*» (Мф. 15, 1–2).

Тот, кто обратил внимание, в какое время *пришли к Иисусу фарисеи и книжники из Иерусалима и говорят: зачем ученики Твои преступают предание старцев?* и так далее, – увидит, что неслучайно Матфей не просто написал, что фарисеи и книжники из Иерусалима пришли к Спасителю, чтобы узнать у Него вышеизложенное, но сказал [именно]: «*Тогда приходят к Нему из Иерусалима*». Итак, надо понять, когда «*тогда*». В то время, когда Иисус и ученики на лодке «*переправившись, прибыли в землю Геннисаретскую*» (Мф. 14, 34), после того, как Иисус взошел на лодку и ветер утих, и когда «*узнав Его, жители того места послали во всю окрестность ту и принесли к Нему всех больных, и просили <...>, чтобы только прикоснуться к краю одежды Его; и которые прикоснулись, исцелились*» (Мф. 14, 35–36), – вот тогда пришли к Нему из Иерусалима фарисеи и книжники, которые не были поражены силой Иисуса, исцелившей [всего] *только* прикоснувшихся к краю одежды Его (ср. Мф. 14, 36), но придирчиво обвиняли [учеников] перед учителем в нарушении не заповеди Божией, а одного *предания* Иудейских старцев.

И, быть может, само это обвинение со стороны [людей] придирчивых показывает благочестие учеников Иисуса, которые не дали фарисеям и книжникам никакого повода для порицания в связи с нарушением заповедей Божиих, а те, пожалуй, не выдвигали бы против учеников Иисуса обвинения в нарушении заповеди старцев, если бы могли уличить обвиняемых и доказать, что они нарушают заповедь Божию.

Однако, не думай, что это доказывает необходимость соблюдения Моисеева закона согласно букве, раз ученики Иисуса до того времени его соблюдали; ибо Тот, Кто, пострадав за людей, *сделался за нас проклятием*, до того, как пострадал, не *искупил нас от проклятия закона* (ср. Гал. 3, 13). Но если и Павел подобающим образом стал *для Иудеев Иудеем, чтобы приобрести Иудеев* (ср. 1 Кор. 9, 20), то что нелепого, если апостолы, чья жизнь проходила среди Иудеев, хотя и понимали духовное [содержание] закона (τὰ πνευματικὰ τοῦ νόμου), проявляли снисходительность (χρηῖσθαι τῇ συμπεριφορᾷ), как и Павел, который обрезал Тимофея (ср. Деян. 16, 3) и совершил жертву согласно некоему обету, предусмотренному законом (ср. Деян. 18, 18; 21, 23–24), как написано в «Деяниях апостолов»? Между тем, те, у кого не было ничего, чтобы обвинить учеников Иисуса в связи с заповедью Божией, а только в связи с одним преданием старцев, выглядят [людьми], весьма склонными к придиркам. И особенно проявляется, насколько они придирчивы, в том, что они выдвигают это обвинение в присутствии тех самых [людей], которые были исцелены от болезней, по видимости – против учеников, а на самом деле – решив оклеветать Учителя. Ибо существовало предание старцев, что мыть

<sup>133</sup> Ориген, судя по всему, предполагает, что использование различных, но восходящих к общему корню форм διεσώθησαν и σέσωκέ должно иметь какой-то концептуальный смысл.

<sup>134</sup> αὐτῷ Ο: τῷ Ἰησοῦ Α.

[руки] необходимо для благочестия. Они ведь думали, что грязными и нечистыми являются руки у тех, кто не помыл [их] перед тем, как есть хлеб, а чистыми и освященными – у тех, кто ополоснул их водой, не в символическом смысле (οὐ συμβολικῶς), <но> согласно букве Моисеева закона. Мы же в согласии не с преданием их старцев, а со здравым разумом, когда собираемся съесть *три хлеба*, которые просим у Иисуса, желающего быть нам *другом* (ср. Лк. 11, 5), постараемся сделать чистыми собственные действия и таким образом вымыть *руки* [наших] душ; ибо нельзя брать долю от этих хлебов *нечистыми и неумытыми* (ср. Мк. 7, 2), грязными руками.

9. Иисус же порицает их не в связи с преданием старцев Иудейских, а в связи с двумя важнейшими заповедями Божиими, одна из которых – это пятая<sup>135</sup> из десяти заповедей, гласящая: «*Почитай отца твоего и мать <...>, чтобы тебе было хорошо и чтобы долгими были дни твои на земле <...>, которую Господь, Бог твой, дает тебе*» (Исх. 20, 12); другая же записана в [книге] Левит следующим образом: «*Если человек злословит отца своего и<sup>136</sup> мать свою, да будет предан смерти: отца своего или мать свою он злословил, повинен будет*» (Лев. 20, 9).

Но поскольку мы хотим рассмотреть то изречение, которое привел Матфей, то есть: «*злословящий отца или мать, смертью да умрет*» (Мф. 15, 4), то подумай, не позаимствовано ли оно, возможно, из того места, где написано: «*Кто ударит отца своего или мать свою, смертью да умрет<sup>137</sup>*», – и: «*злословящий отца своего или мать свою, смертью да умрет<sup>138</sup>*» (Исх. 21, 15–16<sup>139</sup>). Таковы изречения закона, касающиеся этих двух заповедей. Матфей же изложил их частично, в усеченном виде и другими словами.

Надо понять, за что Спаситель порицает фарисеев и книжников из Иерусалима, говоря, что они *преступили заповедь Божию ради своего предания* (ср. Мф. 15, 3). Ведь Бог сказал: «*Почитай отца твоего и мать твою*» (Исх. 20, 12), наставляя родившегося от них оказывать должное почтение родителям. Частью этого почитания родителей было принимать участие в их житейских потребностях, касающихся питания, одежды и чего-либо еще, чем можно угодить своим родителям. Фарисеи же и книжники придумали следующее противоречащее закону предание, недостаточно отчетливо упомянутое в Евангелии (ср. Мф. 15, 5–6), о чем мы сами не догадались бы, если бы один еврей (τῶν Ἑβραίων τῆς)<sup>140</sup> не передал нам следующие [сведения], относящиеся к этому месту: иногда, утверждает он, ростовщики, столкнувшись со своенравными должниками, способными, но не желавшими отдавать долг, жертвовали задолженное на счет бедных, в пользу которых каждый, кто хотел принять в них участие, по мере возможности бросал [деньги] в сокровищницу. Стало быть, иногда они говорили должникам на своем языке:

<sup>135</sup> В разных традициях текст Декалога (Исх. 20, 2–17; Втор. 5, 6–21) по-разному членится на отдельные заповеди. Ориген ориентируется на иудейскую традицию, тогда как впоследствии благодаря блаж. Августину в Католической Церкви доминировал альтернативный вариант, согласно которому заповедь о почитании отца и матери будет четвертой (ср. G. P. 310, n. 1).

<sup>136</sup> ἐὰν ἄνθρωπος – καὶ ὁ ἄνθρωπος ἄνθρωπος, ὃς ἄν – ἦ R.

<sup>137</sup> τελευτάτω Ὁ: θανατούσθω R.

<sup>138</sup> θανάτῳ τελευτάτω Ὁ: τελευτήσει θανάτῳ R.

<sup>139</sup> Исх. 21, 15, 17 в Синодальном переводе.

<sup>140</sup> Весьма типичная для Оригена расплывчатая ссылка на его личные контакты с представителями современного ему иудаизма. Ср.: Lange N. R. M., *de Jewish Influence on Origen // Origeniana prima*. P. 226.

«То, что ты мне должен, – «корбан» (то есть «дар»). Ибо я пожертвовал это бедным в счет благочестия перед Богом». Тогда должник, как задолжавший уже не людям, а Богу и благочестию перед Ним, как бы принуждался отдать долг, даже не желая этого, но уже не ростовщику, а Богу, в пользу бедняков и от имени ростовщика. И вот то, что ростовщик делал с должником, это же некоторые сыновья порой [делали] с родителями и говорили им: «*чем бы вы от меня не пользовались, отец или мать*» (ср. Мф. 15, 5), знайте, это вы берете из «корбана», со счета бедняков, посвященных Богу». Тогда родители, слыша, что даруемое им – это «корбан», посвященный Богу, уже не желали брать [его] у сыновей, даже если очень нуждались в [самом] необходимом. Старейшины же проповедовали людям из народа следующее предание – будто, если кто *скажет отцу или матери*, что даруемое кому-либо из них – это «корбан» и *дар* (ср. Мф. 15, 5; Мк. 7, 11), то он больше не должник перед отцом и матерью в том, что касается предоставления жизненно необходимых [благ].

Вот это предание и порицает Спаситель как неправильное и противоречащее заповеди Божией. Ибо если Бог говорит: «Почитай отца и мать»; предание же гласило: не должен почитать отца и мать своими дарами тот, кто посвятил Богу в качестве «корбана» то, что [иначе] было бы отдано родителям, – то ясно, что заповедь Божия о почитании родителей *отменена преданием* (ср. Мф. 15, 6) фарисеев и книжников, гласящим, что однажды посвятивший Богу то, что получили бы родители, более не должен почитать отца и мать. А учили этому фарисеи, будучи сребролюбивы, чтобы, ссылаясь на бедных, забрать и предназначенное в дар чьим-нибудь родителям<sup>141</sup>. Причем Евангелие свидетельствует об их сребролюбии, говоря: «*Слышали все это фарисеи, которые были сребролюбивы, и смеялись над Ним*» (Лк. 16, 14).

Стало быть, если кто-нибудь из тех, кого у нас называют старейшинами (πρεσβυτέρων)<sup>142</sup>, или вообще любых предводителей народа предпочитает от имени общины отдать [деньги] беднякам, а не близким внесших пожертвование, то, – если те нуждаются в необходимом, а пожертвовавшие не могут делать и то, и другое<sup>143</sup>, – его можно справедливо назвать братом фарисеев, *отменивших Слово Божие ради предания, и лицемеров*, обличаемых Спасителем (ср. Мф. 15, 6–7). Причем не только это [место] сурово отвращает нас от желания брать что-либо со счета бедных и *рассматривать* чужое *благочестие* как *прибыток* (ср. 1 Тим. 6, 5), но и то, что написано о предателе Иуде, который по видимости заботился о бедных и в негодовании говорил: «*Можно было бы продать это миро <...> за триста динариев и раздать нищим*» (Мк. 14, 5; ср. Ин. 12, 5), – а на самом деле «*был вор и, имея [при себе] ящик [для денег], похищал, что туда опускали*» (Ин. 12, 6).

<sup>141</sup> Конкретный смысл и степень историчности той практики «корбана», которая описывается в Мф. 15, 5–6, являются предметом дискуссии. См., например: Bruner F. D. *Matthew, A Commentary. Volume II: The Churchbook, Matthew 13–28.* Grand Rapids; Cambridge, 2004. P. 87–88; Keener K. S. *A Commentary on the Gospel of Matthew.* Grand Rapids; Cambridge, 1999. P. 410–411. Из описания Оригена выходит, что непосредственную материальную выгоду из «корбана» извлекали фарисеи и книжники, но по другой распространенной версии это могли быть те, кто таким образом совершал приношение Богу, так как оно якобы носило формальный характер и они продолжали фактически владеть средствами, составлявшими этот дар (см. G. P. 121–123).

<sup>142</sup> Речь идет о пресвитерах, но это же греческое слово применяется в Мф. 15, 2 для обозначения иудейских старейшин или «старцев».

<sup>143</sup> Т. е. одновременно помогать своим близким и беднякам.

Стало быть, и сейчас, если кто, держа церковный *ящик* [для денег], говорит, как и Иуда, о бедняках, но *похищает, что туда опускают*, он, пожалуй, избирает для себя самого участь, [общую] с Иудой, делавшим то же самое (τὴν μερίδα ἑαυτοῦ τῆεῖν μετὰ τοῦ ταῦτα πράξαντος Ἰούδα). Из-за того, что это [зло], подобно гангрене, нашло себе пищу в его душе, диавол *вложил в сердце* его *предать* Спасителя (ср. Ин. 13, 2) и впоследствии, когда он был ради этого поражен *раскаленной стрелой* (ср. Еф. 6, 16), войдя в его душу, сам заполнил его (ср. Лк. 22, 3; Ин. 13, 27). И, может быть, когда апостол говорит: «*Корень всех зол есть сребролюбие*» (1 Тим. 6, 10), он говорит [так] из-за сребролюбия Иуды, которое есть корень всех зол, [направленных] против Иисуса.

10. Но вернемся к предшествующим [цитатам], в которых Спаситель сокращенно изложил две из заповедей закона, одну – из десяти заповедей в Исходе, другую – из [книги] Левит или какой-либо другой из [книг] Пятикнижия. Теперь, когда мы объяснили, каким образом те, кто говорит: «*может и не почитать отца или мать свою, кто скажет отцу или матери своей: дар [Богу] то, чем бы ты от меня пользовался*» (ср. Мф. 15, 5–6), – отменили Слово Божие, гласящее: «*Почитай отца твоего и мать твою*» (Исх. 20, 12), – кто-нибудь, пожалуй, поставит вопрос: насколько уместно [здесь изречение] «*злословящий отца или мать, смертью да умрет*» (Мф. 15, 4)? В самом деле, пусть тот, кто пожертвовал предназначенное для почитания отца и матери в так называемый «корбан», не почитает отца и мать, но каким образом предание фарисеев отменяет и [заповедь], гласящую: «*злословящий отца или мать, смертью да умрет*»? Но, возможно, «*кто скажет отцу или матери: дар [Богу] то, чем бы ты от меня пользовался*», все равно что наносит отцу или матери оскорбление, словно бы называя родителей, берущих пожертвованный в «корбан» [дар] у того, кто его пожертвовал, расхитителями святилищ. Итак, Иудеи согласно закону наказывают сыновей, говорящих *отцу или матери: «дар [Богу] то, чем бы ты от меня пользовался»*, как *злословящих отца или мать*; вы<sup>144</sup> же одним вашим преданием отменили две заповеди Божии. После чего вы не стыдитесь порицать Моих учеников, не нарушивших ни одной заповеди, – ибо они *поступают по всем заповедям Его и уставам беспорочно* (ср. Лк. 1, 6) – нарушают же одно предание старейшин, при этом опасаясь, как бы не нарушить заповедь Божию (εὐλαβεῖα τοῦ μὴ παραβῆναι ἐντολὴν θεοῦ)<sup>145</sup>. Если бы и у вас было это намерение, вы соблюли бы и заповедь о почитании отца и матери, и [другую заповедь], гласящую: «*злословящий отца или мать, смертью да умрет*», а противоречащее этим заповедям предание старейшин не соблюдали бы.

11. После этого, желая все предания старейшин, [существовавшие] у Иудеев, подвергнуть порицанию при помощи пророческих высказываний, Он привел изречение из Исаии, точные слова которого таковы: «*И сказал Господь: приближается ко Мне народ сей устами своими*» (Ис. 29, 13; ср. Мф. 15, 8–9) и так далее. А мы уже сказали прежде, что Матфей записал пророческое [изречение] не теми же самыми словами<sup>146</sup>. Если же следует по мере возможности истолковать

<sup>144</sup> Т. е. фарисеи. Ориген переходит к рассуждению от лица Иисуса. Ср. выше 10, 1.

<sup>145</sup> Возможно, естественнее было бы перевести: «из опасения, как бы» и т. д. (ср. Гюэ в PG 13, 935В: ne transgrediantur), но в этом случае непонятно, каким образом соблюдение заповеди мыть руки могло бы привести к нарушению заповеди о почитании отца и матери.

<sup>146</sup> Возможно, Ориген ссылается на утраченные книги СМ (G. P. 320, п. 3). Ср. 10, 9, где говорится, что Матфей в сокращенном виде передал заповедь о почитании родителей из Моисеева закона.

его [здесь] так, как им пользуется Евангелие, мы добавим предшествующие слова, на которые, я думаю, нам полезно обратить внимание при толковании взятого из пророка [изречения] в Евангелии: «*Ослабейте и обезумейте, опьянейте не от сикеры, не от вина; ибо напоил Господь вас духом усыпления и смежит очи их, и пророков их, и князей их, видящих сокровенное. И будут вам все эти слова, как слова запечатанной книги <...>, которую подают человеку, умеющему читать, говоря: “прочитай ее”; и скажет: “не могу прочесть, ибо она запечатана”. И дадут книгу не умеющему читать, и скажут: “прочитай ее”; и он скажет: “я не умею читать”. И сказал Господь: приближается ко Мне народ сей» и так далее вплоть до [слов] «горе в тайне совет творящим и будут во тьме дела их» (Ис. 29, 9–13. 15).*

Итак, исследуя вышеупомянутое изречение, [использованное] в Евангелии, я привел несколько [строк] до него и несколько после него, чтобы показать, каким образом Слово грозит *смежить очи* тем из народа, кто *обезумел, опьянел и напоен духом усыпления*, грозит также *смежить [очи] пророкам их и князьям их*, которые заявляют, что *видят сокровенное* (ср. Ис. 29, 9–10). Это-то, я думаю, и случилось в этом народе после явления Спасителя; ибо все изречения всех Писаний, включая Исаию, стали для них «как слова запечатанной книги» (Ис. 29, 11). «*Запечатанной*» сказано [о книге], как бы закрытой ввиду неясности и не открывшейся благодаря ясности [своего смысла]. Она одинаково неясна и тем, кто изначально не может ее прочесть, так как не умеет читать, и тем, кто заявляет, что умеет читать, но не понимает смысла того, что написано. Стало быть, [Слово] правильно добавляет к этому, что, когда взбеснуется против Него народ, *ослабевший и обезумевший* от грехов, – из-за них он и [восстанет] против Него, *опьянев* (κραπαλήσει κατ’ αὐτοῦ) от *духа усыпления*, которым *напоит [его] Господь, смежающий очи их*, ибо они недостойны видеть, а также [очи] *пророков их и князей их*, что заявляют, будто *видят сокровенное* в тайнах Божественных Писаний (ср. Ис. 29, 9–10), – и когда смежатася очи их, тогда пророческие изречения будут для них запечатаны и сокрыты – что и претерпел народ тех, кто не верит в Иисуса как в Христа. Когда же пророчества становятся для них «как слова запечатанной книги» (Ис. 29, 11), не только для не умеющих читать, но и для тех, кто заявляет, будто умеет, тогда, по словам Господа, *народ Иудеев приближается к Богу только устами* (τῶ στόματι)<sup>147</sup>; и Он говорит, что [народ] *почитает Его устами* (τοῖς χείλεσι)<sup>148</sup>, потому что *сердце их* из-за неверия в Иисуса *далеко от Господа* (ср. Ис. 29, 13).

И в особенности теперь, с тех пор как они отвергли Спасителя нашего, Бог мог бы сказать о них: *напрасно почитают Меня*; ибо *изучают* они уже не *заповеди* Бога, но [заповеди] *человеков*, и не *учения*, [происходящие] от премудрости духа, а *человеческие* (ср. Ис. 29, 13). Вследствие чего, когда с ними случилось это, Бог *изменил* народ Иудеев и *погубил премудрость* тех *премудрых*, что были у них, – ибо у них более нет премудрости, как и пророчества, – но и *разум разумных* народа Бог где-то похоронил (*κατορώρουξέ που*) и *сокрыл* (ср. Ис. 29, 14), и он уже не блистателен и не знаменит. Поэтому, даже когда кажется, что они *творят* некий *совет глубоко*, творя его *не ради Господа* (ср. Ис. 29, 15), они признаются несчастными (*ταλανίζονται*); даже когда они возвещают сокровенное [содержание]

<sup>147</sup> Ср. аппарат в издании Ральфса к Ис. 29, 13.

<sup>148</sup> Букв: «губами».

совета Божиего, они лгут, поскольку дела их – [дела] не света <и дня>, но тьмы и ночи. Мы решили вкратце изложить это пророчество и в некоторой степени – его объяснение, так как о нем упомянул Матфей. Упомянул [о нем] и Марк (ср. Мк. 7, 6), из которого мы не без пользы приведем следующее место о прегрешении против старейшин, полагавших правильным, чтобы Иудеи мыли руки, когда едят хлеб: *«Ибо фарисеи и все Иудеи, держась предания старцев, не едят, если не умоют тщательно рук; и, [придя] с торга, не едят, если не омоются; есть и кое-что другое, чего они приняли держаться – омовения чаши, кружек, котлов и скамей (κλινῶν)<sup>149</sup>»* (Мк. 7, 3–4).

12. *«И, призвав народ, сказал им: слушайте и разумеите!»* и так далее (Мф. 15, 10 сл.).

Этими [словами] Спаситель ясно учит нас, когда мы читаем в Левите (ср. Лев. 11) и Второзаконии (ср. Втор. 14) [предписания] о чистой и нечистой пище, в нарушении которых нас обвиняют Иудеи по плоти (οἱ σωματικοὶ Ἰουδαῖοι) (ср. 1 Кор. 10, 18) и эбиониты<sup>150</sup>, мало отличающиеся от них, не думать, будто целью Писания является общедоступный смысл этих [предписаний] (τὸν πρόχειρον περὶ τούτων νοῦν). Ибо если *«не то, что входит в уста, оскверняет человека, но то, что исходит<sup>151</sup> из уст»* (Мф. 15, 11), и в особенности раз Спаситель говорил это и в [Евангелии] от Марка, *«очищая всякую пищу»* (Мк. 7, 19), ясно, что мы не оскверняем, когда едим то, что Иудеи, желающие служить букве закона, называют нечистым, оскверняем же тогда, когда говорим, что придется, да обсуждаем, что не следует, что и является для нас источником грехов, в то время как должно, чтобы *уста* наши были *связаны чувством* (ср. Притч. 15, 7), и мы *сделали* для того, что говорим, *вес и меру* (ср. Сир. 28, 25<sup>152</sup>). И, конечно, закону Божию подобает запретить то, что [исходит] от порока, и предписать то, что согласно с добродетелью, а те [вещи], что безразличны по своей сути (τὰ δὲ τῷ ἰδίῳ λόγῳ ἀδιάφορα)<sup>153</sup>, – их оставить как есть (ἔἵν ἐπὶ χάρις), [так как] в зависимости от свободного выбора и [состояния] разума в нас (διὰ τὴν προαίρεσιν καὶ τὸν ἐν ἡμῖν λόγον) они могут как делаться дурными, если совершаются во грехе, так и становиться хорошими, если исполняются праведным образом. Кто тщательно обдумает это, увидит, что возможно согрешить и в тех [вещах], которые считаются благом, если взяться за них дурно и под влиянием страсти; а то, что называют нечистым, если используется нами в согласии

<sup>149</sup> Имеются в виду застольные ложа.

<sup>150</sup> Эбиониты – иудео-христианская секта 2–3 вв. н. э, проповедовавшая, в частности, необходимость соблюдения Моисеева закона (ср. в этой связи HGen (1.) 3, 5 // PG 12, 179A; CMs (1.) 79 // PG 13, 1728C). Поскольку название этой секты может быть переведено с еврейского как «бедные», Ориген утверждал, что они названы так в переносном смысле – из-за духовной «бедности», которая свойственна их толкованию закона (CC 2, 1), их вере в Иисуса (CM 16, 12) или просто их мысли (PA 4, 3, 8 (22)). Кроме того, он различал две разновидности эбионитов: одни верят в рождение Христа от Девы, другие – нет (CC 5, 61; о последних упоминается также в HL (1.) 17, 4 // SC 87. P. 254). Эти оригеновские представления затем воспроизводятся у Евсевия (Hist. Eccl. 3, 27; 6, 17). См. также: HJg 19, 12; Fr. L 212.

<sup>151</sup> τὸ ἐξερχόμενον ὀ: τὸ ἐκτορευόμενον Α.

<sup>152</sup> Синодальный перевод – Сир. 28, 29.

<sup>153</sup> «Безразличное» (τὰ ἀδιάφορα) – стоический термин (SVF III 70; 117 и др.). По мнению стоиков, только добродетель и порок являются добром и злом, а так называемые «внешние» и «телесные блага», в том числе – жизнь и смерть, на самом деле ценностно индифферентны. Ориген разделяет эту стоическую концепцию. Ср. CC 4, 45; 4, 65; 6, 54–55; 6, 73; Phil. 26, 1; CJ 20, 25, 224–226; 20, 39, 363–366; CM 13, 9.

с разумом, может рассматриваться как чистое. Подобно тому, как грешащему Иудею *обрезание вменяется в необрезание*, праведнику же из язычников *необрезание – в обрезание* (ср. Рим. 2, 25–26), так и то, что считают чистым, будет сочтено нечистым для того, кто пользуется им недолжным образом, в недолжное время, в недолжной мере и по недолжным основаниям; тогда как *все* то, что называют нечистым, становится *чистым для чистых, а для оскверненных и неверных нет ничего чистого*, поскольку *осквернены и ум их, и совесть* (ср. Тит 1, 15). Будучи осквернены, они пятнают все, чего касаются, как, с другой стороны, чистый ум и чистая совесть, напротив, все делают чистым, даже если [что] кажется нечистым; ведь не от невоздержности и не от любви к удовольствиям, да и без влекущих в противоположные стороны сомнений (οὐδὲ μετὰ διακρίσεως περιελκοῦσης εἰς ἑκάτερα) праведники употребляют пищу и питье, помня [слова]: *«едите ли, пьете ли, или иное что делаете, <...> делайте во славу Божию»* (1 Кор. 10, 31).

Если же надо описать нечистую пищу согласно Евангелию, скажем, что такой является та, что доставляется жадностью, сберегается скупостью, принимается от любви к удовольствиям, от того, что *чрево* удостоивается обожествления (ср. Флп. 3, 19) всякий раз, когда оно и вождления, согласные с ним, а не разум, управляют нашей душой. Но и если бы, зная, что некоторая [пища] использовалась демонами, или хоть и не зная, но подозревая и сомневаясь на сей счет, мы употребили такую [пищу], то употребили бы ее не *«во славу Божию»* (1 Кор. 10, 31) и не во имя Христа, ведь того, кто ест, осуждает не только убеждение, что [пища] является идоложертвенной, но и сомнение на сей счет. Ибо, согласно апостолу, *«сомневающийся, если ест, осуждается, потому что не по вере; а все, что не по вере, грех»* (Рим. 14, 23). *«По вере»* же ест тот, кто уверен, что то, что он ест, не было принесено в жертву в капищах, что оно не является *удавленной* или *кровью* (ср. Деян. 15, 20. 29; 21, 25), а *«не по вере»* – тот, кто в чем-либо из этого сомневается; и тот, кто знает, что эта [пища] была принесена в жертву демонам и тем не менее употребляет [ее] с нечистой мыслью о демонах, причастных жертвоприношению, оказывается *в общении с демонами* (ср. 1 Кор. 10, 20). И, однако, апостол, зная, что не природа пищи является причиной вреда для употребляющего [ее] или пользы для воздерживающегося, но [его] мнения и присущий [ему] разум, сказал: *«Пища не приближает<sup>154</sup> нас к Богу: ибо если мы едим, ничего не приобретаем; если не едим, ничего не теряем»* (1 Кор. 8, 8). И поскольку он знал, что те, которые более возвышенно понимают, что такое чистое и нечистое согласно закону, не делают различий при употреблении пищи, отвергнув различие, касающееся чистого и нечистого, и суеверие, которое, на мой взгляд, есть в этом различии (καὶ δεισιδαιμονίας οἶμαι ἐν διαφόροις), и поэтому осуждаются Иудеями как беззаконники, потому он и сказал где-то: *«Итак, никто да не осуждает вас за пищу или питье»* (Кол. 2, 16) и так далее, наставляя нас, что то, что согласно с буквою [закона], есть тень, скрытый же за этим истинный смысл закона (τὰ δ' ἀληθῆ τοῦ νόμου ἐναποκεῖμενα τούτοις νοήματα) – это будущие блага, благодаря которым можно обнаружить, какая духовная пища души чистая и какая – нечистая, наносящая вред тому, кто питается ею, лживыми и враждебными словами: *«Ибо закон имел<sup>155</sup> тень будущих благ»* (Евр. 10, 1)<sup>156</sup>.

<sup>154</sup> παρίστησι О: παραστήσει А.

<sup>155</sup> εἶχεν О: ἔχων А.

<sup>156</sup> Фр. 329 (на Мф. 15, 11): «Закон установил, что следует есть, а от чего – воздерживаться. Не потому, что это пища порождала чистоту или нечистоту мысли, но чтобы мы не стремились ко

13. Как во многих [случаях] стоит обратить внимание на удивление Иудеев по поводу слов Спасителя<sup>157</sup>, ибо они были сказаны *власть* имеющим (ἐν ἐξουσίᾳ ἐλέγουντο) (ср. Мф. 7, 29), так и в случае с тем, что [говорится] в этом месте. Итак, [Спаситель], «*призвав народ, сказал им: слушайте и разумеите!*» (Мф. 15, 10) и так далее; и Он говорил это, а *фарисеи соблазнились* по поводу этого слова (ср. Мф. 15, 12), ибо из-за превратных мнений и дурного толкования закона они не являются *растением Отца Его Небесного* и поэтому *искореняются* (ср. Мф. 15, 13). И они действительно были искоренены, не приняв Иисуса Христа, *истинную виноградную лозу*, которую возделывает *Отец* (ср. Ин. 15, 1). Ибо как они могли быть растением Отца – те, кто соблазнился словами Иисуса, отвращавшими от [предписаний]: «*не прикасайся, не вкушай, не трогай – всего того, что было*<sup>158</sup> *предназначено к погибели от употребления, по заповедям и учению человеческого*»<sup>159</sup> (Кол. 2, 21–22), – но склоняющимися того, кто слушает их с пониманием, в связи с ними *искать горнего, а не земного* (ср. Кол. 3, 1–2), как Иудеи? И поскольку вследствие превратных мнений фарисеи не были *растением Отца Небесного* (ср. Мф. 15, 13), поэтому Он говорит о них ученикам как о неизлечимых: «*оставьте их*» (Мф. 15, 14). «*Оставьте*» – так как, хотя, будучи *слепы*, они должны были бы осознать свою слепоту и искать [себе] *вождей*, они не сознают собственной слепоты и даже заявляют, что *ведут слепых*, не думая, что упадут *в яму* (ср. Мф. 15, 14), о которой в Псалмах написано: «*рыл ров, и выкопал его, и упал в яму, которую приготовил*» (Пс. 7, 16). Итак, в другом месте написано: «*Увидев народ, Он взмошел на гору; и, когда сел, приступили к Нему ученики Его*» (Мф. 5, 1); здесь же Он протягивает руку народу, *призвав* его и отменив буквальное истолкование (τῆς ῥητῆς ἐκδοχῆς) в вопросах, касающихся закона, сперва, когда Он сказал им, еще не понимающим того, что слышат: «*слушайте и разумеите!*» (Мф. 15, 10), и затем – [когда] Он говорил с ними словно притчами: «*не то, что входит в уста, оскверняет человека, но то, что выходит*» (Мф. 15, 11).

14. Вслед за этим стоит посмотреть на изречение, извращаемое теми, кто говорит, что Бог закона и [Бог] Евангелия Иисуса Христа – не один и тот же<sup>160</sup>. Они говорят, что Отец Небесный Иисуса Христа – не *виноградарь* (ὑεωργός) (ср. Ин. 15, 1) тех, кто полагает [правильным] почитать Бога согласно закону. Сам Иисус сказал, что фарисеи, – а они поклонялись Богу, создавшему мир и закон, – были *растением, которое не Отец Его Небесный насадил* (ср. Мф. 15, 13)<sup>161</sup>,

---

всему разнуданными устами, словно животные, и не делали из еды улады. Потому [закон] и сказал: «*никакого тука и никакой крови не ешьте*» (Лев. 3, 17) – первого, потому что он делает тело тучным и побуждает к распущенности, а второй – как чего-то звероподобного и дикого. Не будем удивляться, если, хотя закон это запрещает, Господь, как кажется, вводит противоположное [учение], будто нет никакой телесной нечистоты. Ибо то, что в законе, в большей степени относилось к внешнему человеку, а [учение] Господа – к внутреннему». Последние две фразы в издании Клостерманна рассматриваются как однозначно не восходящие к Оригену.

<sup>157</sup> ср. Мф. 7, 29; 8, 27; 9, 33; 13, 54; 15, 31 и т. д. (G. P. 334, a).

<sup>158</sup> ἢν Ο: ἐστίν Α.

<sup>159</sup> Я следую одному из возможных вариантов перевода этой новозаветной фразы. См., напр.: Harris M. J. Colossians and Philemon. Grand Rapids, 1991. P. 129–130.

<sup>160</sup> См. прим. 55.

<sup>161</sup> Фр. 332 (на Мф. 15, 13): «А что мы скажем в связи со [словами]: «*Я насадил, Аполлос поливал*»? Но смотри, не разрешается ли [этот вопрос словами] «*возрастил Бог*» (1 Кор. 3, 6) и «*мы соработники Бога*» (1 Кор. 3, 9). Ибо мы соработники Бога, насаждающего и работающего совместно [с нами]».

и поэтому оно искореняется. Они, вероятно, скажут и следующее – что, если бы Отцом Иисуса был Тот, кто *ввел и насадил* народ, вышедший из Египта, *на горе достояния* Своего, *в готовое жилище* Свое (ср. Исх. 15, 17), Иисус не сказал бы фарисеям, что «*всякое растение, которое не Отец Мой Небесный насадил, искоренится*» (Мф. 15, 13). На это мы скажем, что всем тем, кто из-за превратного истолкования того, что касается закона, не были растением Отца Небесного, – [всем] им, как *не верящим истине, но любящим неправду* (2 Фес. 2, 12), *ослепил умы* тот, кого обоготоврили сыны века сего и кто по этой причине называется у Павла *богом века сего* (ср. 2 Кор. 4, 4). И не подумай, что наш Павел говорит, будто он поистине является Богом. Ведь как *чрево*, не будучи Богом, называется Павлом *богом* (ср. Флп. 3, 19) тех, кто, чрезмерно ценя наслаждение, скорее сластолюбив, чем боголюбив, так и князь века сего, о котором Спаситель говорит: «ныне *князь мира сего осужден*» (Ин. 16, 11), – не будучи богом, называется богом тех, кто не желает *принять духа усыновления* (ср. Рим. 8, 15), чтобы стать сынами *того века и воскресения мертвых* (ср. Лк. 20, 35), и потому пребывает в сыновстве века сего. Вот что мне показалось необходимым добавить, даже если это сказано в виде отступления, ввиду [слов] «*слепые вожди слепых*» (Мф. 15, 14). В самом деле, кто [эти слепые]? – Фарисеи, у которых *бог века сего ослепил умы*, ибо они – *неверующие*, потому что не поверили в Иисуса Христа; и ослепил он их, *чтобы для них не воссиял свет благовествования о славе* Божией в лице *Христа* (ср. 2 Кор. 4, 4)<sup>162</sup>. И надо не только избегать того, чтобы тебя вели те слепые, которые чувствуют, что [сами] нуждаются в вождях, так как они еще не обрели способности видеть самостоятельно, но и внимательно слушать всех, кто провозглашает себя вождями [других] в здоровом учении, и применять к тому, что [ими] говорится, здоровое суждение, дабы, ведомые в согласии с неведением слепых и не видящих сути (τὰ πράγματα) здорового учения, мы и сами не оказались слепыми в силу того, что не видим смысла Писаний, так что оба, и ведущий, и ведомый, упали бы *в яму* (ср. Мф. 15, 14), о которой мы говорили выше<sup>163</sup>.

Вслед за этим написано, как Петр в ответ сказал Спасителю: «*изъясни нам притчу сию*» (Мф. 15, 15), – ибо он не понял [слова] «*не то, что входит в уста, оскверняет человека, но то, что выходит*» (Мф. 15, 11). На что Спаситель говорит: «*неужели и вы еще не разумеете?*» (Мф. 15, 16), – словно бы [имея в виду]: неужели, будучи со Мною столь долгое время, вы еще не разумеете цели сказанного и еще не понимаете, что *входящее в уста* его потому *не оскверняет человека*, что *проходит в чрево* и, продвигаясь далее, *извергается в отхожее место* (ср. Мф. 15, 11, 17). Не из-за закона, в который они по видимости верили, фарисеи не были *растением Отца* Иисуса Христа (ср. Мф. 15, 13), а из-за превратного толкования закона и того, что в нем написано. Ибо, поскольку мыслимо два

<sup>162</sup> Фр. 331 (на Мф. 15, 11–14): «Станным показалось учение (ср. Ин. 6, 60) о том, что бы вопреки обычаю есть то, что по словам закона оскверняет человека. *Омытый не имеет нужды умывать* руки, как учил Сказавший: “*разве только ноги Мои*” (ср. Ин. 13, 10). Поэтому ученики, евши хлеб, не мыли руки. Фарисеи же, не зная силы Слова, *соблазнились*. Соблазняется же тот, кто ходит во тьме, или же *слепой* и не имеющий *вождя*. И те, кто поистине оставили “*свет истинный*” (Ин. 1, 9), предварительно подготовивший и сделавший равным [для них] благой путь и предводивший ими в пустыне, ходили во тьме. Поэтому Спаситель говорит: “*Оставьте их, они слепые*”».

<sup>163</sup> Фр. 333 (на Мф. 15, 13–14): «*Растение, которое не от Бога, – это все внешнее Богу, что и искоренится. Тот, кто соответствует ему по качеству (πέλοιοῦμένος), – слепец*».

[служения] согласно закону, – *служение смерти*, запечатленное буквами и не имеющее ничего общего с *духом*, и *служение жизни* (ср. 2 Кор. 3, 7–8), подразумеваемое в духовном законе, – то те, кто в силу расположенности к истине (ἀπὸ διαθέσεως ἀληθευούσης) способны сказать: «Ибо мы знаем, что закон духовен» (Рим. 7, 14), и потому «закон свят, и заповедь свята и праведна и добра» (Рим. 7, 12), они-то и были *растением*, которое насадил Отец Небесный (ср. Мф. 15, 13); а те, кто не таковы, но почитают только *букву*, которая *убивает* (ср. 2 Кор. 3, 6), были растением не Бога, а того, кто ожесточил их сердце и положил на него *покрывало* (ср. 2 Кор. 3, 13–14), имеющее силу над ними до тех пор, пока они не обратятся к Господу: «ибо если кто обратится к Господу, покрывало будет снято. Господь же есть дух» (2 Кор. 3, 16–17)<sup>164</sup>.

Столкнувшись с этим местом, кто-нибудь, пожалуй, скажет, что, как «не то, что входит в уста, оскверняет человека», даже если считается Иудеями нечистым, так и не то, что входит в уста, освящает человека, хотя бы более простые<sup>165</sup> [верующие] (τῶν ἁκεραϊότερων) считали, что так называемый хлеб Господень освящает. И, я думаю, это соображение заслуживает внимания и поэтому нуждается в ясном изложении, которое, на мой взгляд, таково. Подобно тому, как не пища, но совесть того, кто ест с сомнением, оскверняет съевшего, ведь «сомневающийся, если ест, осуждается, потому что не по вере» (Рим. 14, 23); и как для оскверненного и неверующего ничто не является чистым не само по себе, а вследствие его скверны и неверия; так и та [пища], что *освящается словом Божиим и молитвою* (ср. 1 Тим. 4, 5), освящает употребляющего [ее] не сама по себе (τῷ ἰδίῳ λόγῳ)<sup>166</sup>. Ведь если бы это [было так], она освящала бы и того, кто *ест недостойно* (ср. 1 Кор. 11, 27) Господа, и благодаря этой пище никто не становился бы слабым или больным или спящим; а ведь Павел упомянул нечто подобное в [словах]: «Оттого многие среди вас слабы и больны и немало спит» (1 Кор. 11, 30)<sup>167</sup>. И в случае с хлебом Господним польза для употребляющего [его] будет, если он причащается хлеба с неоскверненным умом и чистой совестью. Таким вот образом мы *не теряем* никакого блага из-за того, что не едим, [т. е.] в силу того только, что не едим освященного словом Божиим и молитвой хлеба, и *не приобретаем* никакого блага из-за того, что едим (ср. 1 Кор. 8, 8). Ибо причина потери – порок и грехи, а причина приобретения – праведность и правильные поступки, так что и Павел сказал нечто подобное в [словах]: «если мы едим, ничего

<sup>164</sup> Фр. 334 (на Мф. 15, 13): «Манихеи, желая показать, что закон не принадлежит Отцу Христа, воспользовались этим свидетельством, отклонившись от истины насколько только можно. Ибо оно говорит не об образе жизни в соответствии с законом, но о секте (αἱρέσεως) фарисеев, которые при помощи собственных измышлений внушали тем, кто им верил, многие [вещи], противоречащие закону, как видно и из того, что выше Сам Господь ясно обличает их». Клостерманн выделяет этот фрагмент как неаутентичный, но, за исключением упоминания манихеев, его содержание близко тому, что Ориген говорит в данной главе СМ.

<sup>165</sup> Так называемые «простые верующие» (ἁκεραϊότεροι; ἀπλοῦστεροι; simplices) – постоянный объект оригеновской критики. См. в этой связи: Hällström G. Fides simpliciorum according to Origen of Alexandria. Helsinki, 1984. Жиро, исходя из контекста, где речь идет о чистоте и скверне, предпочитает в данном случае перевести ἁκεραϊότεροι как «les gens qui n'ont pas de souillure», т. е. «незапятнанные» или «лишенные скверны люди» (G. P. 344–345, n. 1).

<sup>166</sup> Жиро: par la parole seule, т. е. «одним только словом» (?) (G. P. 345). На мой взгляд, здесь Ориген имеет в виду то же, что и несколько ниже: само вещество пищи не оскверняет и не очищает верующего. Ср. Гюз: non ex se (PG 13, 947D–950A).

<sup>167</sup> См. прим. 102.

не приобретаем; если не едим, ничего не теряем» (ср. 1 Кор. 8, 8<sup>168</sup>). Если же «все, входящее в уста, проходит в чрево и извергается в отхожее место» (Мф. 15, 17), то и пища, освященная «словом Божиим и молитвою» (1 Тим. 4, 5), в силу самой [своей] вещественности «проходит в чрево и извергается в отхожее место». Но благодаря совершенной над ней молитве «по мере веры» (Рим. 12, 6) она становится полезной и оказывается причиной ясного зрения (διαβλέψεως)<sup>169</sup> для ума, высматривающего то, что полезно; и не вещество хлеба, а сказанное над ним слово приносит пользу тому, кто *ест* его не так, как было бы *недостойно* (ср. 1 Кор. 11, 27) Господа. Вот что [можно сказать] об имеющем духовный и символический смысл теле (τοῦ τῆλικοῦ καὶ συμβολικοῦ σώματος)<sup>170</sup>. Многого можно было бы сказать и о самом Слове, ставшем *плотью и истинной пищей* (ср. Ин. 6, 55), вкусивший которую непременно *будет жить вовек* (ср. Ин. 6, 51), ведь ее не может есть ни один дурной [человек]: ибо если бы было возможно, еще оставаясь дурным, есть *Слово, ставшее плотью* (ср. Ин. 1, 14), Которое также и *хлеб живой*, то не было бы написано, что *всякий ядущий хлеб сей будет жить вовек* (ср. Ин. 6, 51).

15. Вслед за этим посмотрим, как *исходящее* [из уст] и *оскверняющее человека*, не потому оскверняет человека, что исходит из уст, но причину осквернения имеет в *сердце* (ср. Мф. 15, 18), когда *исходят* из него, еще до того, что исходит из уст, *злые помыслы*, к роду которых относятся *убийства, прелюбодеяния, любодеяния, кражи, лжесвидетельства, хуления*; ибо *это оскверняет человека* (ср. Мф. 15, 19), когда исходит из сердца и, изойдя из него, проходит через уста, так как если бы [это] не оказалось вне сердца, но содержалось бы где-нибудь там же, возле сердца, не получив позволения быть высказанным устами, то очень скоро исчезло бы и человек уже не был бы осквернен. Стало быть, источник и начало всякого греха – *злые помыслы*: если они не возобладают, то не будет ни *убийств*, ни *прелюбодеяний*, ни чего-либо другого из подобных [дел]. По этой причине каждому следует со всей [возможной] бдительностью блюсти свое собственное сердце; ибо в Судный день «Господь», явившись, «осветит скрытое во мраке и обнаружит сердечные намерения» (1 Кор. 4, 5) *среди всех мыслей человеческих, обвиняющих или оправдывающих* (ср. Рим. 2, 15), когда людей *окружат их* собственные замыслы (ср. Ос. 7, 2).

А злые помыслы таковы, что порой они делают заслуживающим порицания и то, что кажется благом и, по крайней мере – с точки зрения большинства, похвально. В самом деле, когда мы *творим милостыню пред людьми*, стремясь в наших помыслах к тому, чтобы люди *видели* [в нас] человеколюбцев и прославили за человеколюбие, мы [уже] *получаем награду* от людей (ср. Мф. 6, 1–2). И вообще все, что сознательно совершается деятелем ради того, чтобы быть *прославленным людьми* (ср. Мф. 6, 2), не имеет воздаяния от *Видящего тайное* (ср. Мф. 6, 4) и *Воздающего награду* тем, кто чист втайне. Так же и кажущееся целомудрие,

<sup>168</sup> По сравнению с обычной редакцией у Оригена изменена последовательность двух частей этой фразы.

<sup>169</sup> Ср. L, s. v.

<sup>170</sup> Об этом пассаже в связи с оригеновскими взглядами на Евхаристию см., например: Daniélou J. Origen. P. 63–65; Crouzel H. Origène. P. 295–297; Lies L. Die dreigestaltige Eucharistieauffassung nach SerMt 85 und 86 // Origeniana secunda. P. 205–214 (особенно – 212–214). Даниэлу и в еще большей степени Крузель пытаются продемонстрировать принципиальную совместимость оригеновского подхода с ортодоксией (естественно, в их случае – католической), тогда как Лис уделяет больше внимания специфичности оригеновской концепции.

если оно содержит помыслы о тщеславии или корыстолюбии, и то, что считается церковным учением, если оно становится низменным посредством льстивой речи (*ἐν λόγῳ κολακείας*) или как предлог для стяжательства, или когда кто-нибудь при помощи учения ищет славы у людей, не есть то, что имели в виду *поставленные Богом в Церкви, во-первых, Апостолы, во-вторых, пророки, в-третьих, учителя* (ср. 1 Кор. 12, 28). Примерно то же ты скажешь и о *желающем епископства* (ср. 1 Тим. 3, 1) ради славы среди людей, или людской лести, или прибыли от проходящих на проповедь и подающих ради благочестия. В самом деле, такой епископ не *«доброго дела желает»* (1 Тим. 3, 1) и не может быть *непорочен, трезв и целомудрен* (ср. Тим. 3, 2), пьянея от славы и безудержно упиваясь ею. То же самое ты скажешь и о пресвитерах и диаконах. Если некоторым покажется, что, сказав об этом, мы отклонились в сторону, то подумай, не было ли необходимо это сказать ввиду того, что источник всех грехов – это злые помыслы, способные запятнать и те [дела], что, совершаясь без них, сделали бы праведным совершившего [их]. Итак, мы, насколько это возможно, рассмотрели, каково то, что *оскверняет* [человека]. *«А есть неумытыми руками не оскверняет человека»* (Мф. 15, 20), но, если надо выразиться с дерзновением, есть неумытым сердцем что бы то ни было, что свойственно есть нашему руководящему началу (*τὸ ἡγεμονικὸν*)<sup>171</sup>, – [вот что] оскверняет [его].

16. *«И, выйдя оттуда, Иисус удалился в страны Тирские и Сидонские. И вот, женщина Хананеянка»* [и т. д.] (Мф. 15, 21–22).

Откуда *«оттуда»*, если не из земли Геннисаретской, о которой до этого было сказано: *«И, переправившись, прибыли в землю Геннисаретскую»* (Мф. 14, 34)? *«Удалился»* же Он, возможно, из-за того, что фарисеи соблазнились, услышав, что *не то, что входит, но то, что выходит, оскверняет человека* (ср. Мф. 15, 11). А что Ему случалось удаляться из-за тех, кого Он подозревал в кознях [против Себя], ясно из [слов]: *«Услышав же, что Иоанн отдан [под стражу], Он удалился в Галилею»* (Мф. 4, 12). Возможно, поэтому и Марк, записывая то, что относится к этому месту, говорит, что Он, *«отправившись, пришел в пределы Тирские; и, войдя в дом, не захотел»*<sup>172</sup>, *чтобы кто узнал»* (Мк. 7, 24). <И>, вероятно, что Он избегал соблазвившихся Его учением фарисеев, выжидая более подходящего и правильно определенного времени, чтобы пострадать. Кто-нибудь, пожалуй, скажет, что Тир и Сидон обозначают язычников; стало быть, удалившись от Израиля, Он прибывает в *«страны»* язычников. В самом деле, у евреев название «Тир» передается как «Сор», что переводится: «стеснение» (*συνοχή*)<sup>173</sup>. А название «Сидон», которое таково и у евреев, переводится как «охотящиеся» (*θηρῶντες*)<sup>174</sup>. Как раз среди язычников пребывают «охотящиеся» – злые силы, и у них [имеет место] великое «стеснение» в пороке и страстях. Итак, выйдя из Геннисаретской [земли], Иисус удалился от Израиля, пришел же не в Тир и Сидон, а *«в страны (τὰ μέρη)»*<sup>175</sup> *Тирские и Сидонские»* (Мф. 15, 21), потому что язычники ныне верят отчасти

<sup>171</sup> Т. е. разуму. Ориген использует расхожий стоический термин.

<sup>172</sup> ἡθέλησε Ὁ: ἡθέλεν Α.

<sup>173</sup> Ср. СJ 10, 41, 286.

<sup>174</sup> Ср. HEz (l.) 13, 4 (PG 13, 764B); HJes (l.) 14, 2 (SC 71. P. 325). Хэнсон допускает, что в данном случае мы имеем дело с оригинальной этимологией, придуманной самим Оригеном (*Hanson R. P. C. Interpretations of Hebrew Names in Origen. P. 104*).

<sup>175</sup> Буквально: «части».

(ἐκ μέρους), ведь если бы Он побывал во всем Тире и Сидоне, в них не осталось бы ни одного неверующего. А согласно Марку, «отправившись, Иисус пришел в пределы (τὰ ὅρια) Тирские» (Мк. 7, 24), к «стеснению» язычников (τῆς συνοχῆς τῶν ἔθνῶν), дабы и в этих пределах уверовавшие могли спастись, если выйдут из них. В самом деле, обрати внимание на [слова]: «И вот, женщина Хананеянка, выйдя из тех пределов (τῶν ὁρίων), кричала Ему, говоря: помилуй меня, <Господи>, сын Давидов, дочь моя страшно<sup>176</sup> беснуется» (Мф. 15, 22). И я думаю, что, не выйдя из тех пределов, она не могла бы, [обращаясь] к Иисусу, кричать от великой, как это засвидетельствовано, веры (ср. Мф. 15, 28). И «по мере веры» (Рим. 12, 6) всякий выходит из пределов языческих, которые поставил Всевышний по числу сынов Израилевых<sup>177</sup>, когда разделил народы (ср. Втор. 32, 8) и воспрепятствовал их дальнейшему перемещению.

Итак, здесь сказано о неких пределах Тирских и Сидонских, а в Исходе – о пределах Фараона (ср. Исх. 7, 27; 10, 4. 14; 13, 7), в которых, говорят, происходят казни египетские. И надо думать, что каждый из нас, когда грешит, пребывает в пределах Тирских или Сидонских, или в [пределах] Фараона и Египта, или каких-либо еще из тех, что [расположены] вне удела, предназначенного Богом в наследство; обратившись же от порока к добродетели – выходит из пределов зла (ἀπὸ τῶν κατὰ τὰ φαῦλα ὁρίων) и достигает пределов удела Божиего и [царящего] в них различия<sup>178</sup>, которое станет ясным для тех, кто способен свести воедино те [места], что относятся к разделению и наследственному уделу Израиля, в соответствии с духовным смыслом закона (πνευματικῶ νόμῳ)<sup>179</sup>. Обрати внимание также на своего рода встречу, которая происходит между Иисусом и женщиной Хананеянкой, – ибо Он направляется в страны Тирские и Сидонские, она же, выйдя из тех пределов, кричала Ему, говоря: помилуй меня, Господи, сын Давидов (ср. Мф. 15, 21–22). Эта женщина была Хананеянкой, что переводится как «приготовленная к унижению». Праведники приготовлены к Царству Небесному и к превознесению в Царстве Божиим, а грешники приготовлены к унижению от собственного порока и соответствующих ему дел (τῆς ἐν αὐτοῖς κακίας καὶ τῶν κατ’ αὐτὴν πράξεων)<sup>180</sup>, которые и готовят их к нему, а также от греха в смертном их теле (ср. Рим. 6, 12)<sup>181</sup>. Впрочем, Хананеянка, выйдя из тех пределов, вышла

<sup>176</sup> δεινῶς О: какῶς А.

<sup>177</sup> В данном случае Ориген ориентируется на еврейский текст. В Септуагинте: «по числу ангелов Божиих» (Г. Р. 357, п. 5).

<sup>178</sup> В связи с различиями между праведниками в процессе достижения ими совершенного состояния, ср. 10, 3.

<sup>179</sup> Буквально: «с духовным законом».

<sup>180</sup> Такого рода двучастный терминологический оборот («порок и соответствующие ему дела» или «добродетель и соответствующие ей дела») употребляется Оригеном неоднократно (Phil. 26, 1–2; СС 6,54; Sel. Ps. // PG 12, 1581B). Он имеет аналогии в стоических источниках (SVF III, 75–76; 97a) и подчеркивает различие между самим пороком или добродетелью, как внутренним состоянием души, и соответствующими внешними действиями (ср. HJob. P. 369, 22–24).

<sup>181</sup> Фр. 336 (на Мф. 15, 21–28): «Хананеянка – символ Церкви, [образовавшейся] из язычников. Ибо язычники, сперва отвергнутые, впоследствии были возвышены на уровень сыновей и удостоены хлеба, Иудеи же стали собаками, сочтя правильным питаться мелкими крохами, то есть ничтожеством и незначительностью буквы. Ибо Тир означает «стеснение», Сидон – «охотящаяся», Хананеянка – «приготовленная к унижению». В самом деле, стесненные пороком – это язычники, среди которых были демоны, охотящиеся на души. Они-то приготовлены к унижению, а вот праведники были приготовлены к величию в Царстве Небесном».

из [состояния] приуготовленности к унижению, крича и говоря: *помилуй меня, Господи, сын Давидов.*

17. Собери из Евангелий [места, показывающие], кто называет Его сыном Давидовым, как эта [женщина] и слепцы в Иерихоне (ср. Мф. 20, 30), кто – Сыном Божиим и при этом не добавляет «истинно», как бесноватые, которые говорят: «*Что Тебе до нас, Сын Божий?*» (Мф. 8, 29), – а кто добавляет «истинно», как те, кто поклоняется в лодке, говоря Ему: «*истинно Ты Сын Божий*» (Мф. 14, 33). Ведь собрать их, я думаю, будет тебе полезно, чтобы увидеть различие приходящих [к Иисусу]: кто приходит [к Нему] словно к *рожденному от семени Давидова по плоти* (ср. Рим. 1, 3), кто – как к *Открывшемуся Сыном Божиим в силе по духу святыни* (ср. Рим. 1, 4), и из них – кто с [добавлением] «истинно», а кто без него. Затем обрати внимание, что Хананеянка молит не за сына, которого, похоже, она и вовсе не рожала, а за *дочь*, что страшно *беснуется* (ср. Мф. 15, 22); другая же мать получает назад живым сына, которого выносили как мертвого (см. Лк. 7, 12–15). И опять же, начальник синагоги просит за свою двенадцатилетнюю дочь как за умершую (см. Лк. 8, 41–42)<sup>182</sup>, а царедворец – за сына как за того, кто еще болеет и близок к смерти (см. Ин. 4, 46–47). Стало быть, у двух матерей были бесноватая дочь и мертвый сын, а у двух отцов, из которых один был начальником синагоги, а другой – царедворцем, – умершая дочь и смертельно больной сын. Я уверен, что эти [подробности] заключают в себе учения о различных родах среди душ (*περὶ γένων ἐν ψυχαῖς διαφόρων*), которые Иисус, животворя, исцеляет<sup>183</sup>. И все исцеления, которые Он совершает в народе, особенно записанные евангелистами, происходили тогда, чтобы уверовали те, кто поверит не иначе, как *увидев знамения и чудеса* (ср. Ин. 4, 48). С другой стороны, тогдашние [события] были символами того, что силой Иисуса совершается всегда. Ибо нет [такого времени], когда каждое из описанных [в Евангелиях исцелений] не осуществляется силой Иисуса в соответствии с заслугами каждого.

На самом деле по своему роду (*γένους ἁρίτι*) Хананеянка не была достойна того, чтобы получить ответ от Иисуса, Который признает, что был *послан* Отцом не ради чего другого, а [только] *к погибшим овцам дома Израилева* (ср. Мф. 15, 24) – погибшему роду [духовно] прозорливых душ (*γένος ψυχῶν διωρατικῶν ἀπολωλός*)<sup>184</sup>. Но благодаря своей решимости (*προαίρεσος*) и поклонению Иисусу, Сыну Божию, она получает ответ, который обличает ее неблагородство и показывает, чего она стоит, [а именно] – что она была достойна *крох* [со стола], как собака, но не хлебов (ср. Мф. 15, 26–27). Когда же, упорствуя в своей решимости и приняв суждение Христа, она настаивает на том, чтобы получить крохи, хотя бы и как собака, и признает господами тех, кто более благороден, тогда она получает второй ответ, свидетельствующий, что *вера* ее *велика*, и обещающий, что

<sup>182</sup> Аланд не дает альтернативных вариантов для этого стиха, а в основном тексте стоит имперфект, указывающий на то, что дочь начальника синагоги находилась при смерти, но еще не умерла (ср. G. P. 360, n. 2).

<sup>183</sup> Развиваемая в этой главе интерпретация может служить примером того, что Даниэлу считал «гностическим» элементом в оригеновском подходе к толкованию Библии (*Daniélou J. Origen*. P. 191–199). См. также предисловие.

<sup>184</sup> Упоминание о «прозорливости» этих душ, вероятно, связано с тем, что Ориген, следуя за Филоном (De songr. 51) и др. (см.: Сочинения древних христианских апологетов. С. 578–579), переводил слово «Израиль» как «видящий Бога» (HN (I.) 11, 4 // PG 12, 648B: mens videns Deum). Ср.: *Hanson R. P. C. Interpretations of Hebrew Names in Origen*. P. 103, n. 6.

будет ей по желанию ее (ср. Мф. 15, 28)<sup>185</sup>. Я думаю, что Хананеянку, мать страшно беснующейся [дочери], представляющую собой символ матери такой же [беснующейся] души, надо будет понимать по образцу *свободного высшего Иерусалима, матери* Павла и близких ему (ср. Гал. 4, 26). И подумай, не разумно ли [полагать], что существует много отцов и много матерей, наподобие отцов Авраама, к которым отошел патриарх (ср. Быт. 15, 15), и Иерусалима – матери, согласно словам Павла, касающимся его самого и подобных ему.

Вероятно, эта [мать], чьим символом является Хананеянка, выйдя из пределов Тирских и Сидонских, образами которых были [соответствующие] местности на земле<sup>186</sup>, приблизившись к Спасителю, умоляла Его, да и поныне умоляет, говоря: *«помилуй меня, Господи, Сын Давидов, дочь моя страшно беснуется»* (Мф. 15, 22). Затем Он, отвечая, когда требуется, и *внешним* (ср. Мк. 4, 11), и ученикам, сказал: *«Я послан только [к погибшим овцам дома Израилева]»* (Мф. 15, 24), давая знать, что существуют некие первостепенные разумные и [духовно] прозорливые души, которые погибли (προηγουμένα ψυχὰ νοερά καὶ διορατικά ἀπολωλύτα): образно они названы *«овцами дома Израилева»*, и, я думаю, более простые [верующие] (οἱ ἀπλούστεροι)<sup>187</sup>, полагая, будто это сказано об Израиле *«по плоти»* (1 Кор. 10, 18), будут вынуждены допустить, что наш Спаситель был послан Отцом не к кому-либо другому, а к тем погибшим Иудеям. Но мы, хвалясь тем, что в соответствии с истиной говорим (εὐχόμενοι ἐξ ἀληθείας λέγειν): *«Если же когда и знали Христа по плоти, то ныне уже не знаем»* (2 Кор. 5, 16), – мы знаем, что первостепенная задача Слова – спасти более разумных, ибо они в большей степени родственны Ему, чем менее способные. Но поскольку *«погибшие овцы дома Израилева»*, за исключением *остатка по избранию благодати* (ср. Рим. 11, 5), не уверовали в Слово, по этой причине [Бог] *«избрал немудрое мира»* – не Израиль и не прозорливый [народ] – *«чтобы посрамить мудрых»* (1 Кор. 1, 27) Израиля, и назвал *«не значащим»* (1 Кор. 1, 28) разумный<sup>188</sup> народ, передав ему то, что он смог вместить, *«юрродство проповеди»* (1 Кор. 1, 21), и соблаговолив *спасти верующих* (ср. 1 Кор. 1, 21) в нее, дабы осудить *«значащее»* (1 Кор. 1, 28), *устроив Себе хвалу из уст младенцев и грудных детей*, когда оно стало *враждебным* истине (ср. Пс. 8, 3).

<sup>185</sup> Фр. 337 (на Мф. 15, 22–28): «Иисус не отвечает Хананеянке, исполняя закон и показывая крепость этой женщины в истине, которая видна и в Церкви, [образовавшейся] из язычников. Хлеб – это учение, дети – Израильяне, собаки – язычники по причине [употребления] идола-жертвенного и нечистоты жизни. На этой основе она составляет себе защитительную речь, говоря: «Я хоть и собака, но не чужая, а Твоя, и должно мне получить долю если и не хлеба, то все же крох». Думать же, что и мельчайшая часть Его силы (ведь это она называет «крошкой»), достаточна, чтобы привести к исцелению ее дочери, – признак исключительной веры. Итак, показано, что Хананеянка исполнена великого знания, смирения и веры». Клостерманн указывает на возможные параллели у Хризостома.

<sup>186</sup> Ср. РА 4, 3, 8 (22).

<sup>187</sup> Согласно Жиро, в данном случае Ориген имеет в виду эбионитов (G. P. 365, п. 3; в пользу этой версии может свидетельствовать РА 4, 3, 8 (22)).

<sup>188</sup> Довольно темное место. По смыслу, а также ввиду возможной в таком случае аллюзии к Рим. 10, 19 и Втор. 32, 21, явно лучше подошло бы «неразумный». Жиро предполагает, что, если речь не идет об ошибке копииста, Ориген может иметь в виду, что «немудрое» и «незначащее» мира может быть названо разумным благодаря божественному избранию (ср. G. P. 366, п. 1). В PG 13, 961В эта часть фразы представлена в другой редакции, но смысл от этого не становится более удовлетворительным: «... и призвал «не значащее» (1 Кор. 1, 28), передав разумный народ (?) тем, кто смог вместить «юрродство проповеди» (1 Кор. 1, 21)» и т. д.

Хананеянка же, «подойдя, кланялась Иисусу как Богу<sup>189</sup>, говоря: *Господи! Помогите мне. Он же сказал в ответ: Нельзя<sup>190</sup> взять хлеб у детей и бросить псам*» (Мф. 15, 25–26). Кто-нибудь, пожалуй, задастся вопросом о смысле и этого изречения: ибо когда имеющееся число хлебов ограничено (μέτρον μὲν παρόντος ἄρτων), то хлеба не могут есть и дети, и домашние собаки, или когда хорошо приготовленные хлебы превосходны, то с точки зрения здравого смысла невозможно давать в пищу собакам превосходный хлеб, приготовленный для детей, [однако] ничего подобного, разумеется, не обнаруживается (φαίνεται) в случае с силой Иисуса, часть от которой возможно было получить и детям, и так называемым «собакам». Поэтому посмотри, не следует ли по поводу [слов] «нельзя взять хлеб у детей» сказать, что *Уничививший Себя*, восприняв образ раба (ср. Флп. 2, 7), принес [с Собой] ограниченную силу, соответствующую тому, что вмещала действительность этого мира (μέτρον δυνάμεως, καθ' ὃ ἐχώρει τὰ ἐν κόσμῳ πράγματα, ἐκόμισεν)<sup>191</sup>. И Он чувствовал, когда некоторое количество этой силы выходило из Него, как явствует из [слов]: «прикоснулся ко Мне некто, ибо Я чувствовал силу, исшедшую из Меня» (Лк. 8, 46). Таким образом, Он распределял эту ограниченную силу, уделяя первостепенным [душам], называемым «сынами», больше, а тем, которые не таковы, – меньше, как собакам. Но даже если это и было так, тем не менее, где [имела место] великая вера (ср. Мф. 15, 28), Он, словно ребенку, отдал хлеб, [предназначенный] для детей, Хананеянке, которая из-за своего неблагородства была «собакой». Также среди слов Иисуса, возможно, есть некоторые «хлебы», которые можно давать только тем, кто более разумен, как детям, и [есть] другие слова, словно крохи от великого пира и со стола более благородных господ, которыми могут пользоваться некоторые души, как «собаки». И по закону Моисея о некоторых [видах пищи] написано, [что следует] бросать их собаке (ср. Исх. 22, 30<sup>192</sup>), [то есть] и Дух Святой позаботился дать предписание, чтобы определенную пищу оставили собакам.

Так что пусть другие, чуждые церковному учению, полагают, будто души из человеческих тел переходят в собачьи тела в соответствии с различной степенью порока (κατὰ τὴν διάφορον κακίαν)<sup>193</sup> Мы же, вовсе не находя этого в Божественном Писании, говорим, что более разумное состояние [души] переходит в менее разумное, и такое испытывают вследствие великого легкомыслия и небрежности (ἐκ πολλῆς ῥαθυμίας καὶ ἀμελείας)<sup>194</sup>. Схожим образом, и менее разумный выбор (ἀλογώτερα προαίρεσις) – следствие пренебрежения Словом – когда-нибудь

<sup>189</sup> ὡς θεῷ τῷ Ἰησοῦ О: αὐτῷ Α.

<sup>190</sup> οὐκ ἔστιν О: οὐκ ἔστιν καλὸν Α.

<sup>191</sup> Следую интерпретации Жиро: «... n'a emporté qu'une quantité mesurée de puissance, conforme à la capacité des réalités de ce monde» (G. P. 367–369). В этом случае сила Иисуса ограничена потому, что ограничена способность этого мира к ее восприятию. Возможен также перевод: «[Иисус] принес ограниченную силу, в соответствии с которой Он воспринимал действительность этого мира» (ср. Гюз в PG 13, 963A: mensuram potestatis, secundum quam res mundanas continebat, attulisse).

<sup>192</sup> Синодальный текст – Исх. 22, 31.

<sup>193</sup> См. прим. 79.

<sup>194</sup> Ориген очень часто упоминает в качестве причины морального или духовного падения именно пассивные состояния, вроде «небрежности» (ἀμελία – ср. PA 3, 1, 13–14; CC 6, 45; CJ 20, 5, 32; Fr. Lam. 20; Sch. Ap. 30), «невнимательности» (ἀπροσεξία – ср. PE 29, 13; CC 7, 69; CM 10, 24) или «легкомыслия» (ῥαθυμία – ср. Fr. Lam. 35; Sch. Ap. 30). Это относится в том числе и к падению разумных духовных существ в предсуществовании (ср. PA 2, 9, 2).

обращается в разумный, так что некогда бывший «собакой», что любит *есть крохи, которые падают со стола господ* ее (ср. Мф. 15, 27), достигнет положения «чада». Ибо добродетель в огромной степени способствует тому, чтобы сделать [человека] чадом Божиим, тогда как порок, неистовство в горделивых речах и бесстыдство – тому, чтобы кто-нибудь был вынужден именоваться «собакой», согласно слову Писания. Примерно так же ты будешь думать и в случае с другими названиями неразумных животных, [упоминаемых в Писании]. Однако, тот, кого порицают как собаку, не рассердившись, что его называют недостойным хлеба, [предназначенного] детям, но с полнейшей безропотностью произнеся слова той Хананейки, гласящие: *«так, Господи! но и псы едят крохи, которые падают со стола господ их»* (Мф. 15, 27), – добьется более благосклонного ответа от Иисуса, Который скажет ему: *«велика вера твоя»*, раз он обрел подобную веру, и еще скажет: *«да будет<sup>195</sup>, как ты хочешь»* (Мф. 15, 28), так что и сам он исцелится, и если он породил какой плод<sup>196</sup>, нуждающийся в исцелении, то и этот [плод] будет вылечен<sup>197</sup>.

18. *«И перейдя оттуда»* – из сказанного выше очевидно, что из стран Тирских и Сидонских, – *«Иисус пришел к морю Галилейскому»*, а это то, что обычно называют Геннисаретским озером, и снова взошел *«на гору»*, и, *«взойдя»* туда, *«сел»* (Мф. 15, 29).

Можно сказать, что на эту гору, где садится Иисус, восходят не только здоровые, но вместе со здоровыми и те, кто страдает от различных болезней (ср. Мф. 15, 30). И, может быть, гора эта, взойдя на которую Иисус садится, – это то, что на более привычный лад называется Церковью, благодаря Слову Божию возвысившейся над остальной землей и теми, кто на ней [обитает]; туда приходят не ученики, покинувшие народ, как в случае с заповедями блаженства (ἐπὶ τῶν μακαρισμῶν) (ср. Мф. 5, 1), а *множество народа*, о котором самом по себе не утверждается, что он глух или от чего-то страждет, но он *имеет с собою* такого рода [людей] (ср. Мф. 15, 30). И действительно, вместе с приходящими на эту гору, где садится Сын Божий, можно увидеть некоторых [людей], ставших *глухими* к обетованиям (τὰ ἐπαγγελόμενα), и других – *слепых* душой и не видящих *«Света истинного»* (Ин. 1, 9), и еще *хромых* и не способных идти по жизни в согласии с разумом (πορεύεσθαι κατὰ λόγον), и еще *увечных* и не способных в согласии с разумом трудиться. И все же эти [люди], страдающие от таких [болезней] в душе, взойдя вместе с народом на гору, где был Иисус, пока еще далеки от *ног* Его, не исцеляются; когда же, как страдающих подобными [болезнями], народ *повергает их к Его ногам* (ср. Мф. 15, 30) и к краям тела (τὰ τελευταῖα τοῦ σώματος) Христова, тогда они исцеляются Им, хотя и не достойны этого сами по себе.

И когда в собрании того, что на более привычный лад называется Церковью, ты увидишь, как оглашенные, повергнутые позади ее [членов], стоящих по краям (μετὰ τοὺς τελευταίους αὐτῆς), словно бы к ногам Иисусова тела, [т. е.] Церкви, придя со своей глухотой, слепотой, хромотой и увечностью, со временем исцеляются согласно слову [Иисуса] (ср. Мф. 11, 5), ты, пожалуй, не ошибешься, если скажешь, что они, *взойдя* вместе с церковным *народом на гору*, где был Иисус,

<sup>195</sup> γενέσθω Ο: γενηθήτω Α.

<sup>196</sup> Намёк на больную дочь Хананейки.

<sup>197</sup> Фр. 338 (на Мф. 15, 28): «После того как слово было сказано, дело не задерживается. Ибо Говорящий – Бог, изречение действенно и сила [Его] повсюду».

повержены к ногам Его и что они были исцелены (ср. Мф. 15, 29–30), так что церковный народ дивился, видя (ср. Мф. 15, 31) произошедшие от столь великого зла перемены к лучшему, и можно было бы сказать: прежние глухонемые теперь рекут Слово Божие и «хромые ходят» (Мф. 11, 5), ибо применительно не только к телесным, но и к духовным [вещам] исполняется пророчество Исаии, гласящее: «Тогда вскочит хромой, как олень, и ясен будет язык гугнивых» (Ис. 35, 6). Если не просто так говорится: «вскочит хромой, как олень», – то и здесь мы скажем, что недаром те, кто прежде хромал, а благодаря Иисусу скачут, как олень, уподоблены оленю, чистому животному, которое враждебно змеям и не может претерпеть какого-либо вреда от их яда<sup>198</sup>. А когда [народ] видит, как глухонемые разговаривают, это исполняется пророчество, гласящее: «и ясен будет язык гугнивых», – или скорее то, где сказано: «Слушайте, глухие» (Ис. 42, 18). Да и слепые видят согласно пророчеству, которое вслед за [словами] «Слушайте, глухие» говорит: «смотрите, слепые, чтобы видеть» (Ис. 42, 18). Слепые же видят, когда, глядя на мир, они от величия красоты созданий в сравнении с ними познают Виновника бытия (ср. Прем. 13, 5) и когда созерцают невидимое Его – Бога – от создания мира через рассматривание творений (ср. Рим. 1, 20), то есть внимательно и ясно смотрят и понимают.

Видя эти [исцеления], народ прославлял Бога Израилева (ср. Мф. 15, 31), а прославляет он [Его], будучи убежден, что один и тот же Бог является Отцом Того, Кто исцелил вышеупомянутых [людей], и Богом Израиля: ибо Он Бог не только Иудеев, но и язычников (ср. Рим. 3, 29)<sup>199</sup>. Так давайте приведем с собой на гору, где сидит Иисус, [т. е. в] Церковь, глухих, слепых, хромых, увечных и иных многих, которые хотят взойти на нее вместе с нами, и повергнем их к ногам Иисуса, дабы Он исцелил их (ср. Мф. 15, 30), так чтобы народ дивился их исцелению (ср. Мф. 15, 31). А вот об учениках не написано, что они дивились таким [событиям], хотя они были с Иисусом и тогда, как явствует из [слов]: «Иисус же, призвав учеников Своих, сказал: жаль Мне народа» и так далее (Мф. 15, 32).

Если же ты обратишь особое внимание на [слова] «приступило к Нему множество народа» (Мф. 15, 30), то, возможно, обнаружишь, что ученики не приступили к Нему тогда, но, [уже] давно начав сопровождать [Его], последовали за Ним и на гору. Приступили же к Нему те, которые были ниже учеников и тогда пришли к Нему впервые, – они не страдали так же, как те, кто взошел [на гору] вместе с ними<sup>200</sup>. Так что внимательно смотри, о ком в Евангелии написано, что они

<sup>198</sup> Ср. СС 2, 48; НЛр 18, 9; Фр. Ps. 28, 9; 103, 18. В НС (I.) 2, 11 (СС 37. Р. 99) Ориген утверждает, что олень выманивает змей из их нор своим дыханием и питается ими, не претерпевая вреда от их яда. Аналогичные представления встречаются у различных античных авторов, например, у Элиана в De nat. anim. 2, 9. Христианские авторы используют этот образ, придавая ему аллегорический смысл, связанный с победой Христа или верующего над злыми силами или пороками. Ср.: Bas. Caes. Hom. Ps. // PG 29, 300A; Aug. Enarr. Ps. 43, 3 // PL 36, 465–466.

<sup>199</sup> Фр. 339 (на Мф. 15, 31): «Они еще не постигли [божественного] достоинства Господа нашего Иисуса Христа – того, что Он производит исцеления, обладая совершенной силой (αὐτοδυνάμειος), Сам будучи Тем, через Кого Отец все совершает, но думали, что Он – человек, действующий сверх [возможностей] человека, и воздают хвалу Богу. И тогда исполнилось сказанное Господом Отцу: «Я прославил Тебя на земле» (Ин. 17, 4). Ибо человек, творящий что-либо чудесное, сам не прославляет Бога, но прославляется Богом, получая часть чудотворной силы. Христос же Сам – Тот, Кто творит чудеса, Сам прославляет Отца, сделав очевидной Его силу, которой является Он Сам. Бога же они прославляют не [какого-либо] другого, а Израилева, ибо и нет другого согласно безумию Маркиона, а Он один.

<sup>200</sup> Т. е. больные, которых они привели с собой.

последовали за Иисусом, о ком – что они приступили [к Нему], о ком – что их привели; и кого разделяют на идущих впереди и сопровождающих; а из приступивших кто приступил к Нему, когда Он был в доме, а кто – где-либо еще. Ибо *соображая духовное с духовным* (ср. 1 Кор. 2, 13), благодаря внимательному изучению (ἐκ τῆς παρατηρήσεως) ты, пожалуй, найдешь множество [вещей], достойных евангельской мудрости, которой свойственна точность (τῆς ἐν τοῖς εὐαγγελίοις ἀκριβοῦς σοφίας)<sup>201</sup>.

19. «Иисус же, призвав учеников Своих, сказал» [и так далее] (Мф. 15, 32).

Выше в рассказе о хлебах, похожем на этот, перед [умножением] хлебов, Иисус «*выйдя, увидел множество людей и сжалился над ними*<sup>202</sup>, и исцелил больных их. И когда настал вечер, приступили к Нему ученики Его, говоря: место это пустынное и час уже минул; отпусти их<sup>203</sup>» (Мф. 14, 14–15) и так далее; теперь же после исцеления глухих и прочих Он *жалеет народ, что уже три дня находится при Нем и нечего [ему] есть* (ср. Мф. 15, 32). И там ученики просят за пять тысяч [людей] (ср. Мф. 14, 21), здесь же Он Сам говорит о четырех тысячах (ср. Мф. 15, 38). И тех [людей], проведших вместе с Ним день, кормят вечером, а эти, о которых засвидетельствовано, что они находились при Нем три дня, получают по доле от хлебов, чтобы не «*ослабели в дороге*» (Мф. 15, 32). И там ученики говорят, что у них только «*пять хлебов и две рыбы*» (Мф. 14, 17), хотя Он и не спрашивает, а здесь, когда Он спрашивает, они отвечают про *семь хлебов и немного рыбок* (ср. Мф. 15, 34). И там Он *велит народу присесть* (ἀνακλιθῆναι) *на траву* (ср. Мф. 14, 19), а не *возлечь* (ἀναπεσεῖν), – ведь и Лука написал: «*Рассадите (κατακλίνατε) их*» (Лк. 9, 14), и Марк говорит: «*повелел им рассадить (ἀνακλῖναι) всех*» (Мк. 6, 39), – здесь же Он не приказывает, но *приглашает народ возлечь* (ἀναπεσεῖν) (ср. Мф. 15, 35)<sup>204</sup>. Опять же, в том случае три евангелиста одними и теми же словами говорят, что Он, «*взяв пять хлебов и две рыбы, воззрев на небо, благословил*» (Мф. 14, 19; Мк. 6, 41; Лк. 9, 16); здесь же, как написали Матфей и Марк, Он «*воздав благодарение (εὐχαριστήσας), преломил*» [хлеб] (Мф. 15, 36; Мк. 8, 6). Еще там они приседают «*на траву*» (Мф. 14, 19), а здесь ложатся «*на землю*» (Мф. 15, 35). Ты рассмотришь также отличие в соответствующих местах у Иоанна, который по поводу первого деяния написал, что Иисус сказал: «*Велите людям возлечь (ἀναπεσεῖν)*» (Ин. 6, 10), – и что Он, «*воздав благодарение (εὐχαριστήσας), отдал возлежавшим*» (Ин. 6, 11) [куски] от хлебов, а о втором вообще не упомянул<sup>205</sup>.

Итак, внимательно учитывая различия между тем, что написано в этих местах по поводу хлебов, я полагаю, что эти [люди из народа] относятся к более высокому разряду, чем те. Потому-то они едят на горе, а те – в пустынном месте, причем

<sup>201</sup> Буквально: «точной мудрости Евангелий».

<sup>202</sup> ἐπ' αὐτὸν O: ἐπ' αὐτοῖς A.

<sup>203</sup> αὐτοῦς O: τοὺς ὄχλους A.

<sup>204</sup> В Синодальном переводе глаголы ἀνακλιθῆναι в Мф. 14, 19 и ἀναπεσεῖν в Мф. 15, 35 переданы одинаково – «возлечь». Поскольку Ориген делает акцент на различии этих глаголов, я передал первую форму как «присесть», ориентируясь на Синодальный перевод Лк. 9, 14 и Мк. 6, 39, где формы κατακλίνατε и ἀνακλῖναι переведены глаголом «рассадить».

<sup>205</sup> Ориген обращает внимание на то, что в тексте Иоанна по отношению к первому из двух сравниваемых эпизодов используются формы ἀναπεσεῖν и εὐχαριστήσας, которые у других евангелистов встречаются только во втором эпизоде, чему непосредственно перед этим сам Ориген придал некое принципиальное, хотя и не разъясненное значение.

они находятся с Иисусом три дня, а те – один, вечером которого их и накормили. Кроме того, если то, что Иисус совершил самостоятельно, – не то же самое, что Он сделал, выслушав учеников, посмотри, не выше ли те, кто был благодетельствован Самим (αὐτόθεν) Иисусом, накормившим их, чтобы сделать им благо\*\*\*. Если же согласно Иоанну *хлебы*, от которых *осталось двенадцать коробов*, были *ячменными* (ср. Ин. 6, 13), а об этих [хлебах] не говорится ничего подобного, то как же они не лучше, чем первые? И у тех [людей] Он *«исцелил больных»* (Мф. 14, 14), здесь же Он исцеляет не больных, [пришедших] с народом, а *слепых, хромым, глухих и увечных* (ср. Мф. 15, 30) – поэтому и в случае с последними четыре тысячи [человек] *дивятся* [исцелению] (ср. Мф. 15, 31), а по поводу тех больных ничего такого не сказано. Итак, я думаю, что те, кто ел от семи хлебов, над которыми Он *воздал благодарение* (ср. Мф. 15, 36), лучше тех, кто ел от пяти, которые Он *благословил* (ср. Мф. 14, 19); и те, кто ел от *немногих рыбок* (ср. Мф. 15, 34), [лучше], чем те, кто ел от *двух* (ср. Мф. 14, 17), а, может быть, и *возлеглие на землю* (ср. Мф. 15, 35) [лучше], чем *присевшие на траву* (ср. Мф. 14, 19). И те от меньшего числа хлебов оставляют *«двенадцать коробов»* (Мф. 14, 20), а эти от большего – *«семь корзин»* (Мф. 15, 37), так как способны вместить большее. И, возможно, они поднимаются надо всеми земными [вещами] и *ложатся* на них (ср. Мф. 15, 35), а те – только *«на траву»* (Мф. 14, 19), [т. е.] только на свою плоть, ибо *«всякая плоть – трава»* (Ис. 40, 6). И после этого обрати внимание, что Иисус *не хочет отпустить их неевшими*, чтобы они *не ослабели*, как лишенные хлеба Иисуса, и не потерпели вреда, еще будучи *в дороге* к своему дому (ср. Мф. 15, 32). Итак, отметь, если где написано, что Иисус отпустил (ἀπολέλυκεν) [людей], чтобы увидеть различие между теми, кого Он отпустил после того, как накормил, и отпущенными иным образом. Пример [человека], отпущенного иным образом, – это [слова]: *«жена, ты отпущена (ἀπολέλυσαι) от недуга своего»* (Лк. 13, 12)<sup>206</sup>. К тому же ученики, всегда пребывающие с Иисусом, не отпускаются от Него, а народ, когда поест, отпускается. Схожим образом и ученики, нисколько не возгордившись перед Хананеянкой (μηδὲν μέγα φρονοῦντες περὶ τῆς Χαναanaίας), говорят: *«Отпусти ее, потому что кричит за нами»* (Мф. 15, 23), но ниоткуда не явствует, что Спаситель ее отпускает. Ибо сказав ей: *«о, женщина! велика вера твоя; да будет тебе по желанию твоему»*, Он исцелил дочь ее *«в тот час»* (Мф. 15, 28); однако, о том, что Он отпустил ее, не написано.

Вот все, что на данное время мы смогли разобрать и увидеть в занимающем нас тексте.

Предисл., пер. и прим. А. В. Серёгина

<sup>206</sup> См. прим. 126.