

ДОГМАТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ И ПАТРОЛОГИЯ

К ВОПРОСУ О ДВУХ ОРИГЕНАХ

А. В. Серегин

Считается, что первым проблему двух Оригенов поставил Анри де Валуа в XVII веке¹. Он предположил, что Ориген, упоминаемый Порфирием в «Жизни Плотина» (далее — VP), не тождественен известному христианскому мыслителю, а, стало быть, в III в. по Р. Х. существовал еще и некий Ориген-платоник, бывший довольно заметной фигурой в неоплатонических кругах того времени. Гипотеза Анри де Валуа вызвала дискуссию, которая продолжается и по сей день. Хотя большинство современных исследователей разделяют мнение о существовании двух Оригенов, сторонников противоположной точки зрения также немало, причем среди них попадаются и очень авторитетные специалисты по творчеству Оригена-христианина. Из крупнейших оригеноведов XX в., отвергавших гипотезу двух Оригенов, достаточно упомянуть, например, Р. П. Хэнсона, Ф. Кеттлера или А. Крузеля². На мой личный взгляд, гипотеза двух Оригенов абсолютно верна, и в данной работе я хотел бы показать, почему это так.

Для полноценного решения этой проблемы необходимо рассмотреть два круга вопросов. Один из них касается ключевого текста, породившего саму проблему, т.е. VP, и его соотношения, во-первых, с отзывом самого же Порфирия об Оригене-христианине³, а, во-вторых, с общей совокупностью известных нам данных, касающихся жизни и творчества последнего. Кроме того, есть еще целый ряд текстов других авторов⁴, где, по мнению сторонников гипотезы двух Оригенов, упоминается Ориген-платоник, тогда как противники этой гипотезы должны относить эти свидетельства к Оригену-христианину. Для краткости гипотеза двух Оригенов будет в дальнейшем обозначаться как «дуализм», а ее сторонники — как «дуалисты». Противоположную позицию я буду называть «унитаризмом», а ее сторонников, соответственно, «унитаристами».

¹ PG. 20. Col. 563–564, n. 17.

² По крайней мере, в ранний период его деятельности (*Crouzel* 1956), так как в своей обзорной книге об Оригене (*Crouzel* 1985. P. 31) он воздерживается от определенного суждения по этому поводу. Работы Р. П. Хэнсона и Ф. Кеттлера указываются далее в статье.

³ См.: *Eus.* HE. VI 19. 4–8.

⁴ См.: *Weber* 1962.

1. Тексты Порфирия

В VP трижды упоминается Ориген, идентификация которого и представляет проблему:

1) 3. 24–35: «После того, как Геренний, Ориген и Плотин заключили договор ничего не раскрывать из учений Аммония, которые тот им разъяснил на своих уроках, Плотин так же, [как и другие,] придерживался [его], пусть и занимаясь с некоторыми из приходивших [к нему], но храня в тайне учения Аммония. Когда Геренний первым нарушил договор, за Гереннием последовал Ориген. Впрочем, он не написал ничего, кроме сочинения “О демонах” и — при Галлиене — “О том, что только Царь — Творец”. Плотин же еще долгое время ничего не писал, ведя устные беседы на основе занятий Аммония»⁵.

2) 14. 18–25: «Когда ему (т.е. Плотину. — *А. С.*) прочли “О началах” и “Любителя древности” Лонгина, он сказал: “Лонгин — филолог, но никак не философ”. А когда к нему на занятие как-то пришел Ориген, он весь покраснел и хотел встать с места; Ориген просил его говорить [дальше], но он заявил, что решимость ослабевает, когда говорящий видит, что обращается к тем, кто уже знает, что он намерен сказать. И после этой краткой беседы он поднялся [и закончил занятие]».

3) 20. 25–47 (цитата из трактата Лонгина «О цели»): «Одни [философы] старались излагать свои мнения также и письменно, оставляя потомкам [возможность] извлечь из них пользу, а другие полагали, что для них достаточно подводить учеников к пониманию своих взглядов. Из них к первой разновидности относились платоники Евклид, Демокрит, Прокулин, тот, что проживал в Троаде, а также преподающие и поныне в Риме Плотин и его друг Амелий Гентилиан; стоики Фемистокл и Фебион, а также Анний и Медий, еще недавно бывшие в расцвете сил; а из перипатетиков — Гелиодор Александрийский. Ко второй [принадлежали] платоники Аммоний и Ориген, которых я посещал долгое время, мужи, проницательностью [ума] значительно превосходившие своих современников, а в Афинах Феодот и Евбул, возглавлявшие школу [Платона] (διάδοχοι). А если некоторые из них кое-что и написали, как, например, Ориген — “О демонах”, Евбул — “О, ‘Филебе’, ‘Горгий’, и возражениях Аристотеля на ‘Государство’ Платона”, то это, пожалуй, не является основанием (ἐχέγγυα), чтобы причислить их к тем, кто разработал свое учение [письменно], так как они предавались этому занятию как чему-то второстепенному, и стремление писать не было для них главным».

В 3-й книге трактата «Против христиан» (далее — *СChr*) Порфирий несомненно пишет об Оригене-христианине: «С этим нелепым подходом (т.е. аллегорическим толкованием Библии. — *А. С.*) можно познакомиться на примере мужа, которого я встречал, будучи еще совсем молодым, обретшего большую известность и до сих пор знаменитого благодаря оставленным им сочинениям, [а именно — на примере] Оригена, чья слава широко распространилась среди наставников этого учения. Став слушателем Аммония, который в наше время достиг наибольшего преуспевания в философии, он получил много полезного от учителя в том, что касается опытности в науках, но в выборе правильной жизни пошел в противоположном ему направлении. Аммоний, христианин, выращенный христианскими родителями, когда соприкоснулся с мудростью и философией,

⁵ Переводы здесь и далее мои, если это не оговорено специально. — *А. С.*

тотчас обратился к законопослушному образу жизни, а Ориген, эллин, воспитанный в эллинских учениях, впал в варварское безрассудство. Предавшись ему, он растратил (ἐκατήλευσεν) и себя, и свои навыки в науках, в жизни ведя себя похристиански и незаконно, а в мнениях о [материальных] вещах и Божестве подражая эллинам и привнося эллинские [учения] в иноземные мифы. Он ведь всегда проводил время с Платоном (συνῆν τε γὰρ ἀεὶ τῷ Πλάτῳνι), был знаком с сочинениями Нумения, Крония, Аполлофана, Лонгина, Модерата, Никомаха и мужей, знаменитых среди пифагорейцев, пользовался также книгами Херемона-стоика и Корнута, узнав из которых иносказательный способ [толкования] эллинских мистерий, он применил его к иудейским писаниям»⁶.

2. Методологические замечания

При сопоставлении этих текстов Порфирия, на мой взгляд, становится ясна правота Ф. Шредера, утверждавшего в свое время, что в вопросе о двух Оригенах «бремя доказательства» должно быть возложено на унитаристов⁷. Если в SChr очевидно, что Порфирий имеет в виду знаменитого Оригена-христианина, то в VP он ни слова не говорит о христианстве упоминаемого там Оригена; кроме того, приводит о нем ряд данных, которые трудно согласовать с известной нам биографией христианского мыслителя. Стало быть, если просто обратиться к данным этих текстов, идентичность упомянутых в них Оригенов с самого начала не очевидна. С этой точки зрения, попытки некоторых унитаристов представить дуалистическую позицию как надуманную спекуляцию, «умножающую сущности без необходимости»⁸, лишены оснований. Напротив, дуализм вполне адекватно указывает на проблему, порождаемую интерпретацией самих порфириевских текстов. Возможно, при решении этой проблемы идентичность двух Оригенов удастся доказать, но фактом остается то, что именно она изначально нуждается в доказательстве.

Дополнительное затруднение для унитаризма возникает в связи с тем, что, за одним исключением, в рассматриваемых текстах Порфирия невозможно найти никаких *позитивных* данных, которые сами подталкивали бы к отождествлению двух Оригенов. Напротив, обстоятельство, что многие данные VP, по крайней мере на первый взгляд, противятся такому отождествлению, приводит к тому, что практически вся аргументация унитаристов приобретает приблизительно следующую форму: «несмотря на то, что сказано в VP, нельзя исключить, что речь там идет об Оригене-христианине». Другими словами, унитаризм приходится обосновывать не *исходя из* текста VP, а *вопреки* ему. Отсюда можно сделать два вывода, свидетельствующих об изначальной методологической слабости унитаристской позиции. Во-первых, даже если бы унитаристам удалось удовлетворительно разрешить все трудности, с которыми они сталкиваются в тексте VP, нельзя не заметить, что эти трудности вообще-то возникли исключительно в результате допущения самого унитаризма. Таким образом, унитаризм в лучшем случае просто решает проблемы, которые сам и породил, в то время

⁶ Eus. HE. VI 19. 5–8.

⁷ См.: Schroeder 1987. S. 500, 502.

⁸ Напр., с точки зрения Р. Кадью, допустить второго Оригена — значит «безосновательно внести в историю новое имя» (Cadiou 1935. P. 258: ajouter gratuitement un nom nouveau à l'histoire).

как дуалистическая позиция изначально не создает никаких проблем для интерпретации VP.

Во-вторых, максимум, на что могут претендовать унитаристы даже при удовлетворительном решении всех проблем в VP, — это доказательство *возможности* интерпретировать этот текст в унитаристском смысле. Обосновать *необходимость* унитаризма и в этом случае не удастся: даже если выяснится, что все упоминания об Оригене в VP не противоречат нашим сведениям об Оригене-христианине, отсюда еще не вытекает с необходимостью, что они *должны* быть отнесены именно к нему (хотя вероятность этого в таком случае была бы, конечно, довольно высока). Напротив, в случае с дуализмом, на мой взгляд, вполне мыслима ситуация, в которой можно будет говорить не только о возможности, но и о необходимости дуалистического толкования VP. В самом деле, логически здесь возможны только два варианта: либо верен дуализм, либо унитаризм. Но поскольку именно унитаризм сталкивается с противоречащими ему данными VP, его можно считать *опровергнутым* в том случае, если ему не удастся удовлетворительно объяснить эти данные в рамках своего толкования. Таким образом, если унитаризм окажется неверен, то *eo ipso* окажется верен дуализм.

Вышеупомянутое исключение, представляющее собой единственный позитивный аргумент в пользу унитаризма, который можно извлечь непосредственно из текстов Порфирия, заключается в том, что как в VP, так и в SChr учителем упоминаемых там Оригенов назван некий знаменитый философ Аммоний. Но и этот аргумент с самого начала проблематичен. Ясно, что в VP Порфирий имеет в виду того Аммония, который был учителем Плотина, т.е. так называемого «Аммония Саккаса»⁹. Однако, в SChr Плотин не упоминается вовсе, поэтому и то, что фигурирующий здесь Аммоний — это именно Аммоний Саккас, учитель Плотина, не столь уж очевидно и само нуждается в доказательстве¹⁰. Если же учесть еще и то, как высказывания Порфирия в SChr критикуются цитирующим их Евсевием, положение становится настолько сложным, что приходится говорить о самостоятельной проблеме двух Аммониев, которая обсуждается в научной литературе не менее активно, чем проблема двух Оригенов. Существующие в этом вопросе позиции применительно к нашей теме можно свести к следующим версиям: 1) существовал один Ориген-христианин, который учился у Аммония Саккаса (унитаризм)¹¹; 2) существовало два Оригена, и оба учились у Аммония Саккаса¹²; 3) существовало два Оригена, причем Ориген-платоник учился у Аммония Саккаса, а Ориген-христианин — у какого-то другого Аммония¹³; 4) существовало

⁹ Само прозвище «Саккас» не фигурирует ни у Порфирия, ни у Евсевия, и надежно зафиксировано в источниках только с V в. сначала у Феодорита, а затем у Суды (*Theod. Graec. Aff. Cur.* 6. 60; *Suda*. 182, s.v. Ὀριγένης и 1640, s.v. Ἀμμώνιος). Уже в IV в. оно встречается у Аммиана Марцеллина (*Amm. Marc. Res Gestae*. XXII 16. 16), но это может быть результатом интерполяции (*Dörrie* 1976. S. 350–351; *Schwyzler* 1983. S. 81–82). См. также: *Goulet//DPhA*. Vol. 1. P. 168, где высказывается гипотеза, что Феодорит приписал Аммонию это прозвище по ошибке. Подробнее см.: *Schwyzler* 1983. S. 81–85.

¹⁰ Вопреки мнению ряда исследователей. Ср., напр.: *Daniélou* 1948. P. 88–89; *Crouzel* 1956. P. 194–195; *Theiler* 1966. S. 1; *Dörrie* 1976. S. 353.

¹¹ В сравнительно недавней литературе *Böhm* 2002. S. 15–18 особенно подчеркивает идентичность Аммониев как аргумент в пользу идентичности Оригенов.

¹² *Theiler* 1966; *Schroeder* 1987; *Цуркан* 2002.

¹³ *Dörrie* 1976; *Edwards* 1993.

два Оригена, но у Аммония Саккаса учился только Ориген-платоник, а учителем Оригена-христианина мог быть философ и с другим именем¹⁴. Даже если бы удалось неопровержимо установить идентичность двух Аммониев, отсюда еще не вытекало бы с необходимостью, что в VP речь идет об Оригене-христианине, так как у одного Аммония могло быть два ученика по имени Ориген (ср. вторую из перечисленных выше версий). Таким образом, для обоснования унитаризма не следует отвлекаться на решение проблемы двух Аммониев, связанной прежде всего с идентификацией Аммония из ССhr. Нужно обратиться непосредственно к тексту VP и посмотреть, можно ли отнести данные этого текста к Оригену-христианину.

Трудности, с которыми сталкивается унитаристская интерпретация VP, в целом можно разделить на две группы: 1) *хронологические проблемы*: хронологические сведения о жизни упоминаемого в VP Оригена, которые прямо или косвенно могут быть извлечены из самого этого текста, плохо согласуются с хронологическими сведениями о жизни Оригена-христианина, известными нам, прежде всего, из Евсевия; 2) *историко-литературные проблемы*: сведения о литературной деятельности Оригена из VP противоречат тому, что мы знаем о соответствующей деятельности Оригена-христианина. Мой тезис заключается в том, что с первой группой проблем унитаризм еще может как-то справиться, а со второй — нет.

3. Хронологические проблемы

Отождествить Оригена из VP с Оригеном-христианином мешают следующие хронологические обстоятельства: а) в VP. 3 утверждается, что Ориген написал трактат «О том, что только Царь — Творец» (*Ὅτι μόνος ποιητῆς ὁ βασιλεὺς*,

¹⁴ Goulet 1977; Dorival 1992. Проблема двух Аммониев возникает по следующей причине: в ССhr Порфирий утверждает, что учитель Оригена-христианина Аммоний перешел из христианства в язычество. Евсевий, напротив, заявляет, что этот Аммоний всегда оставался христианином и написал сочинение «О согласии Моисея с Иисусом» и др. (HE. VI 19. 10; об этом сочинении см.: Bruns 1977). Многие исследователи считают, что Порфирий имел в виду Аммония Саккаса, а Евсевий по ошибке решил, что речь идет о каком-то известном ему христианском писателе Аммонии (напр., Hornschuh 1960. S. 14; Goulet 1977. P. 481–482; ср.: Dörrie 1976. S. 352–354, который предполагает, что именно у этого Аммония Ориген-христианин и учился на самом деле, а Порфирий ошибочно отождествил его с Аммонием Саккасом). Предположительно этим христианским писателем мог быть либо епископ Аммоний из Тмуиса, либо некий Аммоний, составивший свод четырех Евангелий (Goulet 1977. P. 481, n. 27; Schwyzer 1983. S. 20, Anm. 17). Альтернатива состоит в том, чтобы отнести данные Евсевия к самому Аммоню Саккасу, превратив его в христианку (Langerbeck 1957. P. 68–69; Weber 1962. S. 36–38). Исследователи, допускающие, что в ССhr Порфирий спутал двух Оригенов и потому приписал Оригену-христианину языческое воспитание (см. п. 5), рассматривают и сообщаемые Порфирием сведения об ученичестве Оригена-христианина у Аммония Саккаса как результат этой ошибки (Dörrie 1976. S. 354; Goulet 1977. P. 495; Dorival 1992. P. 201–202; DPhA. Vol. 5. P. 812–813). Но Ориген-христианин сам упоминает, что посещал некоего учителя философии, не называя его имени (в автобиографическом письме, цитируемом в HE. VI 19. 13), и в таком случае этого учителя не следует отождествлять с Аммонием Саккасом, т.е. его могли звать как угодно. Г. Р. Швицер, не разделяя эту гипотезу об ошибке Порфирия, также высказывается против отождествления учителя философии из оригеновского письма с Аммонием Саккасом, одновременно допуская, что Ориген мог быть слушателем и последнего, хотя и не близким учеником (Schwyzer 1983. S. 32–39; ср.: Schroeder 1987. S. 504–508). Наконец, можно допустить, что уже сам Порфирий имеет в виду под учителем Оригена-христианина не Аммония Саккаса. Edwards 1993 предлагает на эту роль Аммония-перипатетика, упоминаемого в цитате из Лонгина в VP. 20. 49–52.

далее — РВ) в правление Галлиена, который пришел к власти в конце 253 г., тогда как данные «Церковной истории» Евсевия позволяют датировать смерть Оригена-христианина 251–253 гг.; б) эпизоды в VP. 3 и 14 предполагают давнее знакомство Оригена с Плотиним, восходящее к тому времени, когда оба жили в Александрии и учились у Аммония Саккаса. Но данные «Церковной истории», в свою очередь, позволяют датировать окончательный отъезд Оригена-христианина из Александрии 231 годом, а Плотин начал учиться у Аммония Саккаса лишь в 232 г. Таким образом, они точно не могли учиться у Аммония одновременно, что явствует также из примерно 20-летней разницы в возрасте, и вряд ли вообще были знакомы, тем более — близко; в) посещение Оригеном занятия в школе Плотина, описанное в VP. 14, могло иметь место только в Риме, начиная с 244 г., но Евсевий в «Церковной истории» ничего не сообщает о путешествии Оригена-христианина в Рим в этот период. Рассмотрим подробнее каждое из этих затруднений.

3а) Смерть Оригена-христианина и VP. 3

В данном случае речь идет о сопоставлении возможных датировок двух событий — написания РВ и смерти Оригена-христианина. Что касается датировки РВ, то заявление Порфирия о том, что этот трактат был написан ἐπὶ Γαλιῖνου (VP. 3. 31–32), трактуется по-разному. Во-первых, ряд интерпретаторов предлагают не придавать предлогу ἐπὶ временного значения и видят в нем указание на то, что трактат был написан «для» Галлиена или обращен «к» нему. Это может неплохо согласовываться с предположением, что РВ не имел собственно философского содержания и представлял собой что-то вроде панегирика Галлиену, известному своими литературными дарованиями. «Царь» и «Творец» в названии трактата в таком случае указывают на самого Галлиена¹⁵. Впрочем, сторонники подобной трактовки, естественно, не отрицают, что РВ был написан именно в то время, когда Галлиен уже был «Царем». Другой повод для разногласий состоит в том, что под правлением Галлиена можно понимать разные хронологические отрезки: либо с осени 253 г., когда Галлиен пришел к власти совместно с Валерианом¹⁶, либо с 260 г., когда после пленения Валериана он стал править самостоятельно. Некоторое свидетельство в пользу последнего варианта усматривали в отсутствии упоминания о Валериане в формулировке Порфирия¹⁷, хотя никаких окончательных выводов такого рода *argumentum ex silentio* сделать не позволяет¹⁸, тем более что в VP. 4. 1 (ср. 5. 2) Порфирий говорит о 10-м годе правления Галлиена, опять же не упоминая Валериана, но явно имея в виду их совместное правление (так как самостоятельно Галлиен правил всего 8 лет¹⁹). Наконец, Д. О'Брайен предложил ряд аргументов, позволяющих, по его мнению, датировать РВ 265–268 гг., т.е. самым концом правления Галлиена²⁰.

¹⁵ См. в целом: VP. II. P. 218. *Edwards* 2002. P. 55 даже говорит в этой связи об «очевидной тенденции льстивого заглавия» (the obvious tenor of the sycophantic title). Эта гипотеза о возможном содержании оригеновского трактата встречается уже у А. де Валуа (PG. 20. Col. 564d).

¹⁶ *Kettler* 1977. S. 324. К датировке воцарения Галлиена ср.: *Wickert* // RE. HbD. 25. Kol. 352–353; *Goulet* // VPI. P. 196.

¹⁷ *Nautin* 1977. P. 198, n. 27; так же *Edwards* 2002. P. 55, который почему-то относит начало самостоятельного правления Галлиена к 263 г.

¹⁸ *Weber* 1962. S. 18; *Böhm* 2002. S. 19.

¹⁹ Ср.: *Hanson* 1954. P. 8, n. 3.

²⁰ Гипотеза Д. О'Брайена (*O'Brien* // VP. II. P. 452) сводится к тому, что в приводимой Порфирием цитате из трактата Лонгина «О цели» из двух сочинений Оригена, названных самим

Понятно, что более поздние датировки РВ полностью исключают возможность приписать этот текст Оригену-христианину²¹, но решающих аргументов в их пользу, на мой взгляд, не существует. Таким образом, вполне возможно, что в VP. 3 Порфирий имел в виду правление Галлиена с конца 253 г., но даже этот вариант создает трудности для унитаризма²².

Дело в том, что, согласно наиболее очевидной и простой трактовке *Eus.* HE. VII 1. 1, смерть Оригена-христианина относится ко времени воцарения Галла после смерти Деция, т.е. к 251 г.: «Деция, который не процарствовал и двух-летнего срока и вскоре был убит вместе с детьми, сменил Галл. В это [время] (ἐν τούτῳ) умер Ориген, прожив семьдесят лет без одного [года] (ἐνὸς δέοντα τῆς ζωῆς ἐβδόμηκοντα ἀποπλήσας ἔτη)». Более того, согласно свидетельству Фотия²³, в «Апологии» Памфила утверждалось, что Ориген погиб мученической смертью еще при Деции (ἐπ' αὐτῆς τῆς Καισαρείας Δεκίου). Это мнение, впрочем, можно рассматривать как агиографическую легенду, возникшую в оригенистских кругах. Позднее соавтор Памфила Евсевий обнаружил оригеновские письма, написанные уже после дециевского гонения²⁴, и, возможно, на этом основании в HE отказался от более ранней датировки смерти Оригена, отнеся ее к началу правления Галла²⁵. Но и 251 г., в пользу которого свидетельствует HE. VII 1. 1, несовместим с унитаристской интерпретацией VP.

Порфирием, упоминается только «О монахах», т.е. Лонгин не знал о существовании РВ, когда писал «О цели», и это потому, что РВ, вероятно, просто еще не был издан. Поскольку «О цели» можно датировать где-то 265–268 гг. (ср.: *Goulet-Cazé* // VP. I. P. 273), наиболее правдоподобной представляется ситуация, при которой Лонгин написал «О цели» ок. 265 г., а РВ был написан уже после этого, но до конца правления Галлиена. Мне кажется вполне оправданным возражение Р. Гуле, что контекст, в котором Лонгин упоминает «О монахах», не предполагает, что он должен был бы непременно упомянуть и 2-й трактат Оригена, даже если бы знал о нем (*Goulet* // VP. II. P. 461–463; ср.: *Weber* 1962. S. 43, Anm. 1). *Schwyzler* 1983. S. 19 и 1987. S. 53–54 рассматривает оба варианта — и то, что Лонгин не знал о РВ, и то, что он просто не считал нужным его упоминать — как возможные.

²¹ Никто из унитаристов, насколько мне известно, не пытается использовать в своих целях неправдоподобную версию Епифания, согласно которой Ориген-христианин после гонения Деция прожил в Тире еще 28 лет (*Epiph. De mens. et pond.* 507–518 Moutsoulas; ср.: *Idem.* Pan. 64. 3. 3, где просто утверждается, что Ориген жил в Тире 28 лет, но не уточняется когда именно). Об ошибке Епифания см.: *Nautin* 1977. P. 212–213; *Dechow* 1988. P. 126. К критике епифаниевской версии биографии Оригена см.: *Dechow* 1988. P. 125–138; *Bienert* 1997.

²² Р. Кадью, исключительно чтобы отстоять правоту унитаризма, предлагал читать Αἰμίανου вместо Γαλιήνου, имея в виду Росция Элиана, консула 223 г. (*Cadiou* 1935. P. 259, п. 3), но 1) это не имеет никаких оснований в рукописной традиции (*Schroeder* 1987. S. 497; *Edwards* 2002. P. 55); 2) это значит, что написание РВ имело место раньше, чем заключение договора из VP. 3, что противоречит наиболее естественной трактовке этого текста (ср.: *Weber* 1962. S. 24, Anm. 4).

²³ *Phot. Bibl.* 118. 92b14–19.

²⁴ *Eus.* HE. VI 39. 5; ср.: *Hier. De vir. ill.*, 54; *Phot. Bibl.* 118. 92b22–24.

²⁵ *Nautin* 1977. P. 27. Существует теория, что надо различать как минимум 2 редакции HE (см. в целом *Louth* 1990). В этом случае можно предположить, что 1-я редакция, как и «Апология» Памфила, содержала историю о мученичестве Оригена при Деции, тогда как обнаружение писем Оригена повлияло уже на 2-ю редакцию HE (см.: *Grant* 1980. P. 10–21, 77–83, особ. 78–79). Впрочем, ряд исследователей, признавая существование нескольких редакций HE, отрицают, что Евсевий когда-либо всерьез допускал мученичество Оригена (напр., *Barnes* 1984. P. 474–475: в «Апологии», написанной уже после 1-й редакции HE, Памфил и Евсевий могли представить Оригена как мученика в том смысле, что он умер ок. 252 г., но в результате перенесенных при Деции пыток; *Junod* 2004. P. 189–190, 197–198: возможно, уже сам Памфил вовсе не разделял, а лишь упоминал легенду о мученичестве).

Трудность заключается в том, что свидетельство в НЕ. VII 1. 1 проблематично, поскольку с трудом согласуется с той датировкой рождения Оригена, которую можно опосредованно извлечь из самого текста НЕ. Согласно НЕ. VI 1. 1, отец Оригена Леонид был обезглавлен во время гонений против христиан при Септимии Севере. Поскольку в НЕ. VI 2. 2–3 разгар этих гонений отнесен к десятому году правления Септимия Севера (δέκατον μὲν γὰρ ἐπέιχε Σεῦῆρος τῆς βασιλείας ἔτος), т.е. к 202 г.²⁶, а в НЕ. VI 2. 12 утверждается, что на момент гибели отца Оригену было неполных 17 лет (ἑπτακαίδέκατον οὐ πλῆρες ἔτος ἄγων), его рождение обычно относят примерно к 185 году²⁷. Но если, согласно НЕ. VII 1. 1, Ориген умер в 251 г. в возрасте 69 лет, он должен был родиться в 181–182 годах²⁸. Таким образом, продолжительность жизни Оригена, сообщаемая Евсевием, не согласуется с датировками его рождения и смерти, получаемыми из данных, приводимых тем же Евсевием. Эта ситуация создает две возможности: а) если отталкиваться от НЕ. VII 1. 1, можно датировать годы жизни Оригена 181/182–251 гг., что несовместимо с написанием трактата при Галлиене и, стало быть, говорит в пользу дуалистов²⁹; б) если исходить из датировки рождения Оригена на основе данных из НЕ. VI, но при этом принять сведения о продолжительности его жизни из НЕ. VII 1. 1, можно считать, что он жил со 185/186 по 254/255 гг.³⁰, а это уже не противоречит написанию трактата при Галлиене. Тем самым открывается возможность для унитаристской интерпретации VP. 3³¹.

Естественно, предпринимались попытки как-то согласовать противоречивые данные из «Церковной истории» Евсевия. Пожалуй, самый популярный способ заключается в реинтерпретации выражения ἐν τούτῳ из НЕ. VII 1. 1. Ряд исследователей указывали на то, что это выражение у Евсевия можно толковать в расширительном смысле, относя его не к моменту смены власти в 251 г., а ко всему

²⁶ Указание на определенный год правления само по себе неоднозначно, поскольку, во-первых, оно может апеллировать к разным календарным системам (римской, египетской или сирийско-македонской), а, во-вторых, не исключает возможности так называемой «постдатировки», при которой первым годом правления считается не тот год, в который император вступил на престол, а первый год, который он процарствовал от начала до конца (об этих и других сложностях такого рода см.: *Goulet // VP. I. P. 194–195*). Септимий Север начал править в июне 193 г. Вебер высказывается против «постдатировки» в случае с Евсевием и определяет десятый год царствования Севера как 202/203, т.е. отсчитывает годы от момента его вступления на престол (*Weber 1962. S. 19; ср.: Barnes 1970. P. 314*). Согласно *Goulet // VP. I. P. 219*, Евсевий ориентируется на римский календарь, в котором год начинается с 1 января, т.е. в НЕ. VI 2. 1–2 имеется в виду календарный 202 г.

²⁷ Эта датировка изначально приблизительна, поскольку в самом тексте «Церковной истории» не говорится прямо, что отец Оригена был казнен именно в 10-й год правления Севера. Это лишь вывод из того обстоятельства, что в НЕ. VI 2. 1–2 *сперва* говорится о разгаре гонения в 10 год царствования Севера, а *затем* в НЕ. VI 2. 6 рассказывается история о письме, которое Ориген написал отцу, уже сидевшему в тюрьме, и, наконец, в НЕ. VI 2. 12 упоминается о его 16-летнем возрасте на момент казни отца. Таким образом, сам текст, на мой взгляд, создает впечатление, что отец Оригена был казнен, когда 10-й год правления Севера уже наступил, но одновременно не исключает, что это могло произойти, к примеру, одним-двумя годами позже.

²⁸ Если Ориген родился в 181 г., то ему должно было исполниться 70 лет в 251 г., но он мог умереть, не дожив до дня рождения. Если Ориген родился в 182 г., ему должно было исполниться 69 лет в 251 г., а 70 — в 252 г.

²⁹ Напр., *Dörrie 1976. S. 355* однозначно принимал 251 г. как дату смерти Оригена.

³⁰ Ср., напр.: *Bardenhewer 1908. P. 136–137*.

³¹ Ср.: *Hanson 1954. P. 8*: Ориген родился в 186 г., а умер в 255 г.; *Kettler 1972. S. 332, Anm. 47 и 1977. S. 323*: Ориген умер в 254 г., а данные Евсевия о его смерти ошибочны; *Böhm 2002. S. 22*: Ориген умер в 253–255 гг.

правлению Галла до 253 г. включительно³². В этом случае можно предположить, что Ориген родился в 185 г., а умер в 253 г. (хотя Х. Кох предлагал 182–184 гг. в качестве более вероятной даты рождения). Правда, это означает, что на момент смерти ему было 68, а не 69 лет. В этой связи предлагалось иначе интерпретировать и слова ἐνὸς δέοντα τῆς ζωῆς ἐβδομήκοντα ἀποπλήσας ἔτι из HE. VII 1. 1: «если понять... данные о возрасте в том смысле, что Ориген умер в течение, а не по завершении своего 69 года, то все сходится»³³. Но если Евсевий в самом деле хотел сказать, что Ориген умер на 69 году жизни, т.е. фактически в 68 лет, то использование формулировки «семьдесят лет без одного [года]» (т.е. полного) — не самый очевидный способ донести до читателя эту сравнительно простую мысль.

Более интересна попытка П. Нотэна представить данные о 69-летнем возрасте Оригена на момент смерти как результат умозаключений самого Евсевия, сделанных им на основе имевшихся у него источников, причем с учетом определенных хронологических погрешностей, а именно — округления до 8 лет периода правления Каракаллы³⁴. В этом случае противоречие между данными в тексте «Церковной истории» удастся снять, но и сами эти данные утрачивают достоверность. Это касается не только продолжительности жизни Оригена, но и года мученичества его отца, которого Нотэн к тому же отличает от мученика Леонида³⁵. В результате Нотэн приходит к выводу, что дату рождения Оригена, относимую им приблизительно к 185 г., можно определить лишь с погрешностью около двух лет³⁶, а точная дата его смерти неизвестна³⁷. Конечно, реконструкция источников евсевиевской биографии, предпринятая Нотэном, во многих отношениях весьма гипотетична и неоднократно подвергалась критике³⁸. Но общая ненадежность Евсевия как источника в этом вопросе³⁹ в данном случае явствует уже из самой противоречивости его данных. Поэтому вывод о том, что мы можем определить годы жизни Оригена лишь с погрешностью, составляющей около двух лет, на мой взгляд, вполне оправдан. К схожему выводу приходят и исследователи, критически оценивающие конкретные гипотезы Нотэна⁴⁰.

Таким образом, с чисто хронологической точки зрения унитаристскую интерпретацию VP. 3 невозможно исключить полностью, так как погрешности в два года для нее вполне достаточно. К примеру, П. Беатриче утверждает, что RV написан Оригеном-христианином сразу после сентября 253 г.⁴¹ Лично я не могу отделаться от впечатления, что это выглядит довольно натянуто, так как получается, что Ориген словно нарочно едва успеваешь застать правление Галлиена,

³² *Harnack* 1904. S. 542; ср.: *Koch* // RE. NBd. 35. Kol. 1037. 50 sq. Предположить, что приблизительный характер формулировки Евсевия мог бы распространяться и на 254 г., вряд ли возможно, так как если бы Евсевий относил смерть Оригена к началу царствования Галлиена, он должен был бы упомянуть о ней скорее в HE. VII 10. 1, где он говорит об очередной смене правления.

³³ Wenn man... die Altersangabe so versteht, dass Origenes im Verlauf und nicht nach Vollendung seines 69 Jahres gestorben sei, geht die Rechnung auf (*Weber* 1962. S. 19).

³⁴ Ср.: *Nautin* 1977. P. 27, 98–100.

³⁵ *Ibid.* P. 33, 208.

³⁶ *Ibid.* P. 364.

³⁷ *Ibid.* P. 441; ср.: P. 412: после июня 251 г.

³⁸ См., напр.: *Norelli* 2004.

³⁹ Ср. в целом *Hornschuh* 1960, а в связи с датировками — *Grant* 1971. P. 135.

⁴⁰ Ср.: *Crouzel* 1985. P. 18–19.

⁴¹ «Just after September 253» (*Beatrice* 1992. P. 361).

чтобы написать данный трактат и тут же умереть, но, формально говоря, это не исключено⁴².

3б) *Отъезд Оригена-христианина из Александрии и возможность его знакомства с Плотинем*

На том же основании, с точки зрения хронологии, невозможно полностью исключить знакомство Оригена-христианина с Плотинем в Александрии. Согласно HE. VI 26. 1, Ориген покинул Александрию на 10 году правления Александра Севера, т.е. в 231 г. Помимо общей приблизительности евсевиевских датировок, унитаристы в данном случае могут сослаться на тот факт, что одна из рукописей HE указывает на 12-й, а не 10-й год (т.е. δωδέκατος вместо δέκατος), а это дает уже 233 г. в качестве даты отъезда Оригена. Дополнительный аргумент, правда, весьма сомнительный, можно усмотреть в утверждении Евсевия, что александрийский епископ Димитрий умер лишь немногим позже (οὐκ εἰς μακρόν), пробыв епископом 43 года, а, согласно HE. V 22, он стал епископом в 10-й год правления Коммода, т.е. в 190 г. Таким образом, смерть Димитрия датируется 233 г., и хронологическая близость этого события отъезду Оригена может свидетельствовать в пользу более поздней датировки самого отъезда⁴³. В таком случае Плотин, начавший учиться у Аммония в 232 г.⁴⁴, имел некоторое время для знакомства с Оригеном-христианином, тем более что, как справедливо замечает П. Беатриче, само знакомство могло состояться и раньше, так как, согласно VP. 3. 6–14, Плотин долго искал себе учителя до того, как пришел к Аммонию, и таким образом входил в контакты с многочисленными представителями интеллектуальной элиты Александрии⁴⁵. Правда,

⁴² Тем не менее, конкретная аргументация П. Беатриче в этом случае, как и в ряде других, содержит в себе *petitio principii*. Он пишет по поводу VP. 3: «Since it is based on direct, personal experience, again Porphyry's information appears more credible than the confused narrative of Eusebius who placed the death of Origen rather under Gallus, in about 251–252. [Поскольку информация Порфирия основана на непосредственном личном опыте, она опять же кажется более достоверной, чем путанный рассказ Евсевия, который отнес смерть Оригена скорее ко времени Галла, примерно к 251–252 гг.]» (*Beatrice* 1992. P. 361). Из этих слов следует, что П. Беатриче изначально рассматривает VP. 3 как источник, касающийся Оригена-христианина, тогда как это именно то, что нуждается в доказательстве. Упоминание о «личном опыте» также довольно странно. Оно может намекать лишь на личную встречу Порфирия с Оригеном-христианином (ср.: *Eus.* HE. VI 19. 5), но откуда следует, что эта встреча имела место именно в 253 г., непосредственно перед смертью Оригена, когда он якобы и писал свое «философское завещание» (как П. Беатриче называет РВ — *philosophical testament*)? Сам же П. Беатриче на с. 352 замечает, что мы не можем точно определить ни место, ни время, ни продолжительность этой встречи, и предполагает, что, скорее всего, она состоялась в 248–250 гг., т.е. до гонения Деция, но на стр. 361 относит ее уже ко времени после гонения и фактически превращает Порфирия в постоянного ученика Оригена.

⁴³ Так у *Hanson* 1954. P. 2–3 и *Crouzel* 1985. P. 19, но ср.: *Hornschuh* 1960. S. 201, Anm. 80; *Bienert* 1978. S. 71, где смерть Димитрия отнесена к 231–232 гг., и *Weber* 1962. S. 39, где начало епископства Иракла датируется 231 г.

⁴⁴ Согласно VP. 2. 29–31; 3. 6–14; см.: *Brisson* // VP. II. P. 2, 4.

⁴⁵ *Beatrice* 1992. P. 358. Хотя стоит учитывать, что долгий поиск учителя — стереотип античной философской биографии, ср.: VP. II. P. 207 ad locum. Предположение же П. Беатриче, что именно Ориген-христианин мог оказаться тем самым другом, который, согласно VP. 3. 6–14, привел Плотина к Аммонию, — уже своего рода «беллетристика» (ср.: *Böhm* 2002. S. 20). Ссылка П. Беатриче на Феодорита (*Theod.* Graec. Aff. Cui. 6. 60), утверждавшего, что Плотин учился у «нашего Оригена» (т.е. Оригена-христианина) (*Beatrice* 1992. P. 359), не имеет особенного смысла, так как это сравнительно поздний источник и степень его достоверности, естественно, более проблематична, чем у данных Порфирия или Евсевия. В частности, сведения Феодорита

П. Нотэн, реконструируя биографию Оригена, пришел к выводу, что тот практически отсутствовал в Александрии уже за 2 года до окончательного отъезда, а именно — в 230–231 гг. уезжал в Палестину, зиму 231–232 гг. провел в Антиохии, где встретился с матерью императора Юлией Мамеей (*Eus. HE. VI 21. 3*), после чего снова уехал из Александрии уже весной 232 г. и не смог вернуться из-за разгоревшегося конфликта с Димитрием⁴⁶. Даже если не принимать все детали этой реконструкции⁴⁷, ясно, что Ориген имел возможность познакомиться с Плотинем лишь незадолго до своего отъезда. Могли ли при этом завязаться отношения, достаточные для заключения договора, описанного в VP. 3, — вопрос спорный⁴⁸. Кроме того, именно в этом случае особенно очевидно, что унитаристская гипотеза имеет смысл только при изначальном допущении, что Ориген-христианин вообще учился у Аммония Саккаса, а это само по себе не факт. Однако, полностью исключить саму возможность унитаристского подхода, на мой взгляд, нельзя и в данном вопросе.

Примерно такой же вывод приходится сделать и в отношении времени и места заключения самого договора. Согласно VP. 3. 17–21, Плотин проучился у Аммония 11 лет, а затем уехал в Персию, записавшись в войско Гордиана III, что должно было произойти около 243 г.⁴⁹ Можно допустить, что примерно в это время Аммоний умер, и это создало необходимость в договоре⁵⁰, который и был заключен перед самым отъездом Плотина из Александрии. С точки зрения унитаризма, такая возможность не исключена, так как Ориген-христианин якобы возвращался в Александрию, но был вновь изгнан преемником Димитрия Ираклом. Действительно, о конфликте Оригена с Ираклом упоминает ряд источников⁵¹, но с ними связано два спорных вопроса: во-первых, нужно ли думать, что речь идет именно о личном столкновении Иракла с Оригеном непосредственно в Александрии или же о «заочной» конфронтации⁵²; во-вторых, имел ли место этот конфликт сразу

плохо согласуются с вышеупомянутым местом из VP, из которого как раз явствует, что Аммоний был единственным учителем, удовлетворившим Плотина, а друг Плотина, порекомендовавший ему Аммония, сам отнюдь не претендовал на эту роль. Кроме того, за утверждениями Феодорита может стоять определенная идеологическая тенденция, поскольку стремление представить Плотина как ученика христианского богослова вполне вписывается в перспективу исповедуемой Феодоритом «теории заимствования», согласно которой, если в произведениях языческих авторов можно найти некоторую долю истины, то это объясняется их зависимостью от библейского текста (ср.: *Ridings* 1995. P. 218, 225). Возможно также, что он просто неверно истолковал данные Порфирия и Евсевия. Стоит вспомнить, что Евнапий (*Vitae Sophist.* 4. 2. 1) впал в прямо противоположную ошибку: он считает Оригена из VP учеником Плотина (видимо, на основе превратного понимания VP. 14, ср.: *Brisson, Goulet // DPhA. Vol. 5. P. 805; Weber* 1962. S. 44, Anm. 3), но, с точки зрения унитаризма, и это свидетельство приходится отнести к Оригену-христианину.

⁴⁶ *Nautin* 1977. P. 368.

⁴⁷ В частности, встречу с Мамеей часто относят к периоду до конфликта с Димитрием (ср.: *Crouzel* 1985. P. 37), возможно — к 218–219 гг. (*Bardy // DTC. T. 11 (2). P. 1491; Koch // RE. NBd. 35. Kol. 1039. 60 sq.*).

⁴⁸ *Schroeder* 1987. S. 498–500 высказывается резко против и видит в этом основной аргумент против унитаризма; ср.: *Weber* 1962. S. 18, 22; *Schwyzer* 1983. S. 22–23.

⁴⁹ О некоторых хронологических сложностях см.: *Goulet // VP. I. P. 196, n. 3; P. 206–207, 210, n. 1; Brisson // VP. II. P. 5.*

⁵⁰ Что Аммоний был мертв к моменту заключения договора, иногда выводят также из *plusquamperfectum ἀνεκεκάθαρτο* в VP. 3. 26–27 (*O'Brien // VP. II. P. 424*).

⁵¹ *Genn. De vir. ill.* 34; *Phot. Interrog.* 9 // PG. 104. Col. 1229bc; ACO. 3. P. 197, 202–203; ср. *Nautin* 1977. P. 166; *Bienert* 1978. S. 101.

⁵² Самое расплывчатое свидетельство этому — отрывки из письма Петра Александрийского, цитируемые в ACO. 3. P. 197. 30–31, где лишь самым общим образом утверждается,

после смерти Димитрия, т.е. около 233 г., или уже позже — в 40-е гг.⁵³ По мнению П. Беатриче, кратковременное возвращение Оригена в Александрию как раз в связи со смертью Аммония и конфликт с Ираклом имели место около 242–243 гг. Именно тогда Ориген и заключил договор с Плотинем и Гереннием⁵⁴. Альтернативный вариант заключается в том, что Аммоний умер во время пребывания Плотина в Персии (ср.: *O'Brien // VP. II. P. 425*)⁵⁵, а договор был заключен, когда тот уже вернулся из путешествия, т.е. в 243–244 гг. или несколько позже — либо в Афинах, где Ориген-христианин провел какое-то время в период правления Гордиана III (HE. VI 32. 2), а Плотин мог оказаться проездом в Рим⁵⁶, либо в Антиохии, где Плотин останавливался по пути из Персии (VP. 3. 22), либо уже в самом Риме⁵⁷.

3в) *Мог ли Ориген-христианин посетить Плотина в Риме, начиная с 244 г.?*

Поскольку Плотин начал преподавать в Риме после того, как в 244 г. приехал туда из Персии⁵⁸, то чтобы встретиться с ним, Ориген-христианин должен был посетить Рим где-то в середине или даже во 2-й пол. 40-х гг. III века. Евсевий (HE. VI 14. 10) упоминает только об одном путешествии Оригена в Рим,

что «блаженные епископы» Иракл и Димитрий претерпели много испытаний от «обезумевшего Оригена». Геннадий заявляет, что, согласно Феофилу Александрийскому, Ориген «был лишен сана, изгнан из церкви и принужден бежать из города древними отцами и прежде всего Ираклом (ab antiquis patribus et maxime Heracla fuisse et presbyterio dejectum et ecclesia pulsum et de civitate fugatum)». По мнению некоторых исследователей, данное свидетельство может означать лишь то, что Иракл просто подтвердил действие тех мер, которые были предприняты против Оригена уже Димитрием, для чего самому Оригену вовсе не обязательно было присутствовать в Александрии (ср.: *Weber 1962. S. 22*, который, впрочем, считает, что это единственный источник сведений о конфликте с Ираклом; *Schroeder 1987. S. 499*). Однако Фотий совершенно явно имеет в виду, что Иракл изгнал Оригена непосредственно из Александрии и даже специально ездил в Тмуис, где епископ Аммоний вновь позволил Оригену проповедовать (ср.: *Crouzel 1985. P. 45–46*). В отрывках из соборного послания египетских епископов против Оригена (АСО. 3. P. 202. 20–203. 2) говорится, что Иракл «вырвал его, как поистине дурное семя из доброй пшеницы» (ἐκ μέσου τοῦ καλοῦ σίτου τοῦτον ἐξέτιλεν ὡς τοῦ λονηροῦ ζιζανίου ὄντα ἀληθῶς), когда тот начал произносить кошунственные проповеди. Причем, согласно источнику, это произошло еще до того времени, когда Ориген обосновался в Кесарии. На мой взгляд, довольно очевидно, что в большинстве этих текстов имеется в виду именно личный конфликт Иракла с Оригеном в Александрии. *Nautin 1977. P. 168* считает все сведения, касающиеся непосредственного изгнания Оригена Ираклом, ошибочными, предполагая, между прочим, что Геннадий, ссылаясь на Феофила, имеет в виду то же письмо египетских епископов, что цитируется в АСО. *Bienert 1978. S. 100* допускает, что Ориген просто не успел уехать из Александрии еще при жизни Димитрия и потому *впервые* был изгнан именно Ираклом.

⁵³ Напр., *Bardy // DTC. T. 11 (2). P. 1492* и *Koch // RE. NBd. 35. Kol. 1040, 20 sq.* склонялись к первому варианту, а *Nautin 1977. P. 386–387, 437–438* — ко второму, датируя конфликт с Ираклом приблизительно 245–248 гг. Но никто из них не имел в виду личного возвращения Оригена в Александрию.

⁵⁴ *Beatrice 1992. P. 359, 366, n. 71; Böhm 2002. S. 21* говорит в этой связи о 243–244 гг.

⁵⁵ Стоит упомянуть, что, согласно гипотезе самого Д. О'Брайена, Плотин не присутствовал при заключении договора и присоединился к нему позднее, а затем первым его и нарушил, что Порфирий в VP пытается всячески скрыть (*O'Brien // VP. II. P. 213–214*).

⁵⁶ *Hanson 1954. P. 4–6, 25.*

⁵⁷ *Crouzel 1985. P. 55.* Если я правильно понял А. Крузеля, в последнем случае заключение договора могло иметь место примерно в то же время, что и посещение Оригеном занятия Плотина согласно VP. 14. P. П. Хэнсон придерживался похожих взглядов, но, исходя из того, что Ориген-христианин не ездил в Рим в 40-е гг., относил действие обоих эпизодов в Афины, где Плотин в таком случае должен был бы преподавать.

⁵⁸ *Brisson // VP. II. P. 6–7* относит к 244 г. только сам приезд в Рим, а начало преподавания — к 246 г., тогда как *Goulet-Cazé // VP. I. P. 232, 257* говорит об открытии школы уже в 244 г.

которое относится ко времени папы Зефирина (198–217 гг.), т.е., вероятно, оно имело место в 1-й пол. 10-х гг. III века. Тем не менее он не приводит никаких данных, которые противоречили бы возможности второй поездки Оригена в Рим в сер. 40-х гг. III века. Более того, то обстоятельство, что примерно в этот период Ориген, согласно Евсевию (*Ibid.* VI 36. 3–4), находился в переписке с римским епископом Фабианом, а также с императором Филиппом и его супругой, позволяет предположить, что личные дела, т.е. стремление оправдаться перед римской кафедрой, вставшей в свое время на сторону Димитрия, могли побудить его тогда же посетить Рим, а апологетически настроенный Евсевий мог не упомянуть об этом визите по той причине, что планы Оригена потерпели крах⁵⁹.

Таким образом, в данном случае унитаристам ничто не мешает настаивать на том, что пребывание Оригена в Риме где-то в сер. 40-х гг. опять же «не исключено». Впрочем, П. Беатриче и в этом вопросе заходит слишком далеко, когда пишет: «Из молчания Евсевия был сделан ошибочный вывод, что Ориген никогда не совершал этого путешествия. И снова “Жизнь Плотина”, написанная Порфирием, приходит на помощь, предлагая нам ценный документальный материал, который дополняет изложение Евсевия, подвергнутое тенденциозной цензуре. . . Что это путешествие действительно было предпринято, неоспоримым образом (*sic!* — *A. C.*) доказывает рассказ Порфирия о визите, который Ориген во время этого второго пребывания в Риме нанес в школу, открытую Плотинем в 244 г. по возвращении из Персии»⁶⁰. Разумеется, ни о каком «неоспоримом» доказательстве здесь не может быть и речи. Все это рассуждение методологически некорректно. Использовать гипотезу о второй поездке Оригена-христианина в Рим как аргумент в пользу унитаристской интерпретации VP. 14 еще возможно, хотя такой прием и оставляет нас в области чистых предположений. Но П. Беатриче поступает наоборот. Он скорее видит в VP. 14 несомненное свидетельство в пользу гипотезы о втором путешествии в Рим. Другими словами, он в очередной раз (*ср.* прим. 42) впадает в *petitio principii*: вместо того, чтобы доказывать, что в VP. 14 упомянут Ориген-христианин (ибо именно это и находится под вопросом), он из этого изначально исходит.

Насколько я могу судить, П. Беатриче также является единственным исследователем, усмотревшим в описании оригеновского визита свидетельство неприязни Плотина к Оригену из VP. 14. Известно, что, согласно Порфирию, когда Ориген пришел на занятие Плотина, тот покраснел и решил прервать урок, а на просьбу Оригена продолжать ответил, что «решимость ослабевает, когда говорящий

⁵⁹ Ср.: *Cadiou* 1935. P. 257; *Beatrice* 1992. P. 360. Кроме того, возможно, что как раз в это время Ориген действительно ездил из Афин в Никополь в Эпире, где обнаружил еще одну греч. версию Нового Завета (*HE.* VI 16. 2), и П. Беатриче предполагает, что он оказался в Никополе как раз по пути в Рим (*Beatrice* 1992. P. 359). *Nautin* 1977. P. 435–436 допускает, что Ориген намеревался тогда поехать в Рим, но не уверен, осуществил ли он свое намерение. Впрочем, нахождение этой версии Нового Завета порой относят и ко времени ранней поездки Оригена в Рим, засвидетельствованной Евсевием (*ср.*: *Carriker* 2003. P. 4).

⁶⁰ *Beatrice* 1992. P. 360: «It has been deduced, wrongly, from Eusebius' silence that Origen never made this journey. Once again, the Life of Plotinus, written by Porphyry, comes to our aid, offering us precious documentary material which completes Eusebius' tendentiously censored narration. . . But that this journey was effectively undertaken is demonstrated in an indisputable manner by Porphyry's tale of the visit that Origen, during this second Roman stay, made to the school that Plotinus had opened in 244 on his return from Persia».

видит, что обращается к тем, кто уже знает, что он намерен сказать» (ἀνίλλεσθαι τὰς προθυμίας, ὅταν ἴδῃ ὁ λέγων, ὅτι πρὸς εἰδότας ἐρεῖ ἂν αὐτὸς λέγειν μέλλει). Немного погодя, он действительно прекратил занятие. Традиционно реакцию Плотина трактовали как признак глубокого уважения к Оригену⁶¹, видя в ней либо проявление робости более молодого преподавателя перед более старым и опытным, либо нежелание вступать в возможную полемику с коллегой при учениках. Помимо этого, уверенность Плотина, что Оригену уже известно содержание его лекции, может указывать на то, что Плотин как раз излагал какие-то элементы учения Аммония Саккаса, т.е. Ориген фактически застал его в момент нарушения договора из VP. 3, чем и объясняется его смущение⁶².

Объяснение же, предложенное П. Беатриче, заключается в следующем: «Плотин не мог удержаться от демонстрации недовольства, оказавшись лицом к лицу с христианским священником, религиозный выбор которого он, конечно, не мог разделить и с кем он хотел бы разорвать всяческие отношения»⁶³. Это гипотетическое желание, судя по всему, не помешало Плотину несколькими годами раньше встретиться с Оригеном и заключить с ним договор, упоминаемый в VP. 3. Ясно, что и в этом случае, чтобы усмотреть в реакции Плотина признаки недовольства, надо уже думать, что речь идет об Оригене-христианине, т.е. подобная интерпретация этой истории не может рассматриваться как независимое свидетельство в пользу унитаризма. Традиционная трактовка этого эпизода представляется вероятной еще и потому, что в тексте Порфирия ему непосредственно предшествует знаменитый скептический отзыв Плотина о Лонгине: «Лонгин — филолог, но никак не философ» («φιλόλογος μὲν», ἔφη, «ὁ Λογγῖνος, φιλόσοφος δὲ οὐδαμῶς»). Напротив, заведомая убежденность Плотина, что он сам не может сказать ничего такого, что уже не было бы известно или понятно Оригену, выглядит как свидетельство признания им философской компетентности последнего. Другими словами, соседство этих двух историй в порфириевском тексте, возможно, указывает на их сознательное противопоставление со стороны Порфирия. Из такой интерпретации, конечно, вытекает, что Порфирий рассказывает историю о визите Оригена в плотиновскую школу, имея в виду создать у читателя впечатление о положительном отношении Плотина к Оригену.

3г) Итог

Предыдущий анализ, на мой взгляд, демонстрирует, что хронологические затруднения, связанные с унитаристской интерпретацией VP, не являются решающим аргументом против нее, так как не позволяют полностью исключить ее *возможность*. Разумеется, отсюда еще далеко до вывода, что унитаризм на самом деле верен. Напротив, в каждом из рассмотренных случаев дуалистический подход также, по крайней мере, не исключен. Более того, с точки зрения т.н. «бритвы

⁶¹ Beutel // RE. HBd. 35. Kol. 1034. 15 sq.

⁶² Об этих и других версиях см.: O'Brien // VP. II. P. 440–441; Weber 1962. S. 28–29, 43, Anm. 4. Объяснение, связанное с нарушением договора, не годится, если Schwyzer 1983. S. 15–16 прав, утверждая, что договор распространялся только на публикацию сочинений.

⁶³ «...Plotinus couldn't help showing his annoyance at being confronted with a Christian priest whose religious choice he certainly couldn't share and with whom he would have wanted to break every relationship» (Beatrice 1992. P. 360).

Оккама» дуализм, как мне кажется, находится в более выгодном положении. В самом деле, если мы читаем текст VP, исходя из предположения, что речь там идет об Оригене-платонике, отличном от Оригена-христианина, мы не сталкиваемся ни с какими трудностями и не вынуждены выдвигать никаких дополнительных теорий. Но вот чтобы унитаристское прочтение VP стало вообще возможно, совершенно необходимо допустить еще целый ряд гипотез, например: а) гипотезу о смерти Оригена-христианина в начале правления Галлиена; б) гипотезу о его знакомстве с Плотинем в Александрии; в) гипотезу о его визите в Рим в сер. 40-х гг. III в.; г) гипотезу о том, что он учился у Аммония Саккаса и т.п. (см. далее). Но поскольку ни одну из этих гипотез нельзя окончательно обосновать, мы получаем весьма уязвимую стратегию интерпретации текста, состоящую в допущении базовой гипотезы (унитаризма), необходимыми условиями для которой являются еще несколько неверифицируемых гипотез.

Проиллюстрирую эту ситуацию на конкретном примере. Если, читая в VP. 3 о трактате, который Ориген сочинил в правление Галлиена, мы предполагаем, что речь идет не об Оригене-христианине, а об отличном от него Оригене-платонике, то это предположение не создает никаких дальнейших проблем для интерпретации текста VP и не вступает в противоречие с позитивными данными о жизни и литературной деятельности Оригена-христианина, имеющимися в наших источниках. Ведь даже если мы допустим, что Ориген-христианин и в самом деле дожил до правления Галлиена, это означает только то, что с хронологической точки зрения он *мог* написать PV при Галлиене, но вовсе не делает абсолютно необходимым вывод, что он и в самом деле написал его. Напротив, если при интерпретации VP. 3 мы исходим из предположения, что в этом тексте говорится об Оригене-христианине, то для того, чтобы такое предположение стало в принципе возможным, нам совершенно необходимо допустить, что этот Ориген действительно дожил до начала царствования Галлиена и в этот период написал PV. Но доказать подобное допущение позитивным образом невозможно. Так что в итоге мы действительно имеем дело с одной гипотезой (унитаризмом), условием возможности которой является другая неверифицируемая гипотеза. В качестве альтернативы всему этому мы можем просто допустить, что в VP. 3 речь идет об Оригене-платонике, и читать текст VP без особых затруднений.

4. Число сочинений Оригена из VP

В VP есть два места, из которых вытекает, что упомянутый там Ориген написал не более двух сочинений. Во-первых, согласно утверждению самого Порфирия, «он не написал ничего, кроме сочинения “О демонах” и — при Галлиене — “О том, что только Царь — Творец”» (VP. 3. 30–32: “Εὔραψε δὲ οὐδὲν πλὴν τὸ «Περὶ τῶν δαιμόνων» σύγγραμμα καὶ ἐπὶ Γαλιήνου «Ὅτι μόνος ποιητὴς ὁ βασιλεὺς»). Во-вторых, Порфирий цитирует предисловие к сочинению Лонгина «О цели», где Лонгин различает две категории современных ему философов: одни стремятся письменно зафиксировать свое учение, а другие довольствуются устным общением с учениками. Далее Лонгин перечисляет представителей основных философских школ — платоников, стоиков и перипатетиков — относящихся, соответственно, к первой или ко второй категории. Среди платоников второго типа он упоминает и Аммония (т.е. Саккаса) и Оригена. Он отмечает также, что некоторым

философам такого рода, конечно, случается писать отдельные сочинения, но это не меняет дела по существу. В качестве примера приводится среди прочего как раз сочинение Оригена «О демонах» (VP. 20. 25–47; см. выше п. 1. 3).

Таким образом, мы имеем независимые свидетельства двух компетентных авторов, утверждающих, что литературная деятельность упоминаемого ими Оригена была крайне незначительна по объему. Эти свидетельства можно рассматривать как *независимые*, так как при совпадении общей идеи, т.е. представления о малочисленности оригеновских сочинений, они различаются в деталях: Лонгин упоминает только одно из двух сочинений Оригена, фигурирующих у Порфирия, а, стало быть, Порфирий почерпнул информацию о втором сочинении из какого-то другого источника или, быть может, просто читал РВ лично. Этим довольно очевидным соображением не стоит пренебрегать, потому что, если бы данные этих двух источников совпадали во всех деталях, мы могли бы с большой долей вероятности предположить, что Порфирий целиком зависим от Лонгина, т.е. вместо двух источников мы фактически имели бы один. Что касается *компетентности* этих авторов, то в целом мы имеем дело с современниками Оригена, вращавшимися в неоплатонических кругах и обладавшими непосредственным доступом к информации о том, что там происходило. Кроме того, Лонгин прямо утверждает, что в течение продолжительного времени общался с Аммонием и Оригеном лично (VP. 20. 36–38: Ἀμμώνιος καὶ Ὀριγένης, οἷς ἡμεῖς τὸ πλεῖστον τοῦ χρόνου προσεφοιτήσαμεν). Некоторые сомнения в компетентности Порфирия, которые могут возникнуть в связи с гипотезой о том, что он перепутал двух Оригенов в SChr, я попытаюсь развеять ниже (см. п. 5).

Сведения Порфирия и Лонгина о числе сочинений Оригена из VP вступают в резкое противоречие с доступным нам объемом литературной продукции Оригена-христианина, а также со свидетельствами древних авторов, характеризующих его как очень плодовитого писателя⁶⁴. Именно поэтому можно говорить о том, что унитаризму не удастся предложить удовлетворительную интерпретацию противоречащих ему данных, а потому он должен быть просто отвергнут. Рассмотрим конкретные аргументы унитаристов, касающиеся этой проблемы.

Первый довод со стороны унитаристов заключается в том, что Порфирий и Лонгин имеют в виду исключительно философские сочинения Оригена-христианина: «Я думаю, нет ничего особенно странного в гипотезе, что там, где Порфирий и Лонгин упоминают о сочинениях Оригена, как если бы тот написал их всего одно или два, они подразумевают его *чисто философские* труды и не предполагают, что их слова должны быть отнесены к его специфически христианским и теологическим сочинениям»⁶⁵. Однако, если Порфирий и Лонгин, так сказать, «не засчитывают» христианские сочинения Оригена, потому что те не являются «чисто» философскими, это означает, что философские сочинения Оригена-христианина должны были носить *целиком* нехристианский характер, чтобы Порфирий и Лонгин сочли возможным их упомянуть. В противном случае, почему бы им не причислить к философским сочинениям такой трактат, как «О началах»? Безусловно, Ориген-христианин был очень сложной фигурой, и элементы

⁶⁴ *Epiph.* Pan. 64. 63; *Hier.* Apol. Ruf. 2. 22; *Idem.* Epist. 33.

⁶⁵ «It is not, I think, too strange an hypothesis to assume that where Porphyry and Longinus refer to Origen's works as if he only wrote one or two, they intend his *purely philosophical* works, and do not mean their words to apply to his specifically Christian and theological works» (*Hanson* 1954. P. 10).

эллинистической спекуляции играли в его мировоззрении фундаментальную роль. Однако отрицать факт его глубоко христианского самосознания, который явствует из всех его текстов, невозможно. Просто нелепым выглядит допущение, что человек с *таким* самосознанием мог писать какие-то специфически философские трактаты, да еще на такие «далекие» от собственно религиозной и теологической проблематики темы, как демонология и, вероятно, учение о первоначале (см. п. 7), при этом совершенно абстрагируясь от собственной веры, ради которой он прошел через пытки во времена Деция (т.е., согласно унитаристам, незадолго до написания РВ). Придерживаться подобной позиции вовсе не значит отстаивать взгляд на Оригена как на представителя христианского платонизма, ибо последний есть цельное мировоззрение, для характеристики которого существенно важно учитывать как раз взаимопереплетение в нем платонических и христианских компонентов. В данном же случае мы получаем странную фигуру «двойного агента»⁶⁶, который в одних сочинениях был целиком христианином, а в других — целиком платоником, т.е. христианское и платоническое в нем существовало как-то по отдельности⁶⁷.

Впрочем, главный недостаток данного аргумента унитаристов заключается опять-таки в его методологической порочности. Почему мы вообще должны думать, что у Оригена-христианина были какие-то «чисто» философские сочинения, по меркам которых даже «О началах» — недостаточно философский текст? *Исключительно* потому, что это необходимо допустить для унитаристской интерпретации VP? Никаких других аргументов или данных в пользу этого просто не существует. В частности, хорошо известно, что оба заглавия из VP. 3 отсутствуют в весьма просторном, хотя, вероятно, и не исчерпывающем, перечне работ Оригена-христианина, который приводит Иероним в 33-м письме⁶⁸. Таким образом, мы снова видим, что унитаристский подход приводит к умножению неверифицируемых гипотез, а в данном случае — еще и к своеобразному порочному кругу: гипотеза, согласно которой Порфирий в VP. 3 имеет в виду Оригена-христианина, становится возможна, только если мы допустим гипотезу, что последний писал какие-то специфически философские сочинения, но эта вторая гипотеза, в свою очередь, не основана ни на чем, кроме того обстоятельства, что она очень нужна для первой гипотезы⁶⁹.

Другой аргумент унитаристов состоит в том, что Порфирий якобы говорит только о тех сочинениях Оригена-христианина, в которых раскрывалась доктрина Аммония Саккаса⁷⁰. Порфирий и в самом деле говорит о двух сочинениях Оригена непосредственно после рассказанной им истории о договоре, в соответствии с которым Плотин, Геренний и Ориген обязались не разглашать учение Аммония.

⁶⁶ Ср.: Dörrie // TRE. Bd. 2. S. 467–468.

⁶⁷ См. схожую по направленности аргументацию также в: Schwyzer 1983. S. 23–24.

⁶⁸ Предположение Р. Кадью, что речь могла бы идти о каких-то отдельных книгах из других сочинений Оригена-христианина, например, «Стромат» или «О началах» (Cadiou 1935. P. 255), не объясняет, почему Порфирий упоминает отдельные части *христианских* сочинений Оригена и при этом отрицает существование всего остального корпуса его сочинений.

⁶⁹ Стоит заметить, что в случае с хронологическими затруднениями унитаризма дело все же обстоит несколько иначе. К примеру, гипотеза, что Ориген-христианин умер уже при Галлиене, объективно вытекает из проблематичности датировок у Евсевия и имеет смысл сама по себе, безотносительно к проблеме двух Оригенов.

⁷⁰ Böhm 2002. S. 22–23; ср.: Савпей 2006. С. 440.

Упомянув, что первым этот договор нарушил Геренний, Порфирий ставит Оригена на второе место и в этой связи специально оговаривает, что тот написал всего два сочинения. Отсюда, как мне кажется, вполне можно заключить, что эти два сочинения действительно в какой-то степени раскрывали доктрину Аммония, но это, конечно, еще не означает, что порфириевская формулировка «он не написал ничего, кроме сочинения “О демонах” и — при Галлиене — “О том, что только Царь — Творец”» очевидным образом предполагает, что у данного Оригена могли быть какие-то другие сочинения, не разглашающие доктрину Аммония. Другими словами, унитаристы предлагают гипотетически возможное, но вовсе не необходимое истолкование текста Порфирия, подразумевающее, что вместо слов «он не написал ничего» мы фактически должны читать что-то вроде «он не написал ничего, разглашающего доктрину Аммония». Разумеется, это гипотетическое истолкование невозможно верифицировать по той элементарной причине, что в тексте ничего подобного не говорится напрямую. Такая интерпретация, помимо всего прочего, будет оправданной только в том случае, если исключить то понимание данного места Порфирия, согласно которому упоминание двух сочинений Оригена все же не связано напрямую с нарушением им договора⁷¹. Но самый существенный недостаток этого аргумента унитаристов состоит в том, что он никак не объясняет независимое свидетельство Лонгина, который вовсе не связывает утверждение о малочисленности сочинений Оригена с историей о договоре, а прямо заявляет, что тот писал мало, потому что относился к категории философов, предпочитающих устное преподавание⁷².

Еще один аргумент унитаристов состоит в том, что Порфирию по тем или иным причинам было выгодно умолчать о христианских сочинениях, да и вообще о христианстве Оригена. Например, П. Беатриче, исходя из выдвинутой им гипотезы о конфликте Плотина с Оригеном-христианином, пишет следующее: «Вот почему, в то время как в своем трактате против христиан, написанном под непосредственным влиянием Плотина, Порфирий выносит суровые суждения о христианской экзегетической деятельности Оригена, в “Жизни Плотина”, написанной примерно тридцатью годами позже, он *ограничивается упоминанием*

⁷¹ См.: Goulet-Cazé // VP. I. P. 259; O'Brien // VP. II. P. 436–437; ср.: Schroeder 1987. S. 500–501.

⁷² Böhm 2002. S. 17 упоминает только о схожем утверждении Лонгина применительно к Аммонию и замечает в этой связи, что «высказывания Лонгина можно понять также и в том смысле, что писать что-либо не было намерением и главной целью Аммония (man kann die Äusserungen Longins auch dahingehend verstehen, dass es nicht die Intention und das primäre Ziel des Ammonius gewesen ist, etwas zu schreiben)», а, стало быть, он все же мог написать какие-то сочинения. Но такая логика неприменима к столь плодovитому автору, как Ориген-христианин. Показательно, что Лонгин упоминает именно одно из сочинений, упомянутых также Порфирием, а не любое другое из многочисленных сочинений Оригена-христианина, и этот выбор в данном случае нельзя объяснить тем, что якобы речь идет только о сочинениях, раскрывающих доктрину Аммония. Естественнее всего это объясняется тем, что у Лонгина был небогатый выбор: если он хотел привести пример оригеновского сочинения, он мог выбирать только между двумя трактатами (если, конечно, не допустить, что ему вообще было неизвестно о втором трактате, упоминаемом у Порфирия — ср. прим. 20). Можно заметить также, что, если попытаться согласовать этот второй аргумент унитаристов с первым, могут возникнуть дополнительные проблемы, так как существует гипотеза о христианстве самого Аммония Саккаса (см. в особенности: Langerbeck 1957). Если допустить, что эта гипотеза верна, Ориген не мог бы писать «чисто философские» сочинения нехристианского содержания, раскрывая в них учение Аммония (впрочем, Т. Бем, похоже, и сам допускает, что Аммоний мог быть как-то связан с христианством).

лишь двух философских сочинений Оригена — а именно, трактатов “О демонах” и “О том, что только Царь — Творец” — которые к тому времени стали частью традиции неоплатонической школы, совершенно умалчивая о конфликтах, омрачавших отношения между двумя знаменитыми представителями этой самой школы. Эта гармонизирующая тенденция “Жизни Плотина” очень напоминает аналогичный историографический подход Евсевия Кесарийского...»⁷³

Естественно, если допустить, что в VP речь идет об Оригене-христианине, приходится допустить и то, что Порфирий специально умалчивает обо всем, что имеет отношение к его христианству, ибо в тексте VP нельзя найти ни малейших намеков на то, что упоминаемый там Ориген — христианин. Т.е. мы снова сталкиваемся с уже знакомой нам ситуацией: унитаристская гипотеза оказывается возможной, только если допустить дополнительную гипотезу о мотивах, по которым Порфирий якобы умалчивает о христианстве Оригена, но эта вторая гипотеза не основывается ни на каких независимых данных, а исключительно на том, что она нужна для первой гипотезы. Вероятно, и в случае с Лонгином придется допустить, что у него тоже были какие-то мотивы не упоминать о христианстве Оригена, но, напротив, прямо квалифицировать его как «платоника», причем в формальном, «школьном» смысле этого слова (ибо, как было показано выше, эта характеристика фигурирует в контексте классификации философов по основным философским школам).

Стоит заметить, однако, что П. Беатриче вообще игнорирует проблему умолчания применительно к Лонгину (хотя и упоминает о его свидетельстве — *Beatrice* 1992. P. 356), а конкретный мотив умолчания, приписываемый им Порфирию, довольно невнятен, так как не вполне ясно, почему то обстоятельство, что Плотин якобы питал недоброжелательство к Оригену-христианину, должно было побудить Порфирия умолчать как о самом этом недоброжелательстве, так и о христианских сочинениях Оригена. Если Порфирий, к примеру, не хотел дискредитировать Плотина рассказом о его контактах с христианином (что вряд ли имеет смысл предполагать ввиду упоминания в VP. 16 о христианских гностиках, посещавших школу Плотина), гораздо естественнее с его стороны было бы либо вообще не упоминать Оригена-христианина в VP, либо как раз откровенно рассказать о негативной реакции Плотина на эту сомнительную с точки зрения платонической «ортодоксии» фигуру. Какова вообще целесообразность той гипотетической «гармонизирующей тенденции», о которой говорит П. Беатриче? В любом случае он противоречит сам себе, когда утверждает, что Порфирий «совершенно умалчивает о конфликтах» между Плотиним и Оригеном-христианином, так как он сам же, как мы видели, обнаруживает свидетельство такого конфликта в эпизоде из VP. 14.

Но в конкретном применении к сведениям о числе оригеновских сочинений эта гипотеза умолчания имеет еще один существенный недостаток: даже если допустить, что она верна, она все равно ничего не объясняет, поскольку фраза Порфирия вовсе не *умалчивает* о других сочинениях Оригена, а напрямую *отрицает* их существование. Об умолчании могла бы идти речь в том случае, если бы Порфирий в своем тексте просто привел названия этих двух сочинений, никак не оговорив при этом, были ли у Оригена другие сочинения или нет. Но Порфирий именно *утверждает*, что других сочинений у Оригена не было. К этому же

⁷³ *Beatrice* 1992. P. 362–363; курсив мой. — А. С. Сп.: *Саспей* 2006. С. 441.

сводятся и заявления Лонгина. Поэтому представлять дело так, будто эти авторы всего лишь умалчивают о других сочинениях Оригена, — значит неверно толковать данные текста. Предположить же, что Порфирий и Лонгин действительно отрицают само существование этих сочинений, решительно невозможно. В этом случае мыслимы два варианта: они это делают либо по неведению, либо умышленно. Первый вариант исключен, потому что Лонгин, как мы видели, заявляет о близком знакомстве с Оригеном из VP (VP. 20. 36–38), и если это был Ориген-христианин, Лонгин едва ли мог не знать о его христианских трудах⁷⁴. Порфирий же совершенно точно знал о них, так как в SChg сам характеризует Оригена-христианина как «мужа... обретшего большую известность и до сих пор знаменитого благодаря оставленным им сочинениям» (*Eus. HE. VI 19. 5. 2–4: ἀνδρὸς... σφόδρα εὐδοκίμησαντος καὶ ἔτι δι' ὧν καταλέλοιπεν συγγραμμάτων εὐδοκίμουτος*), причем из контекста, в котором критикуется оригеновский аллегоризм в толковании Библии, вполне очевидно, что речь идет о христианских и прежде всего экзегетических сочинениях Оригена.

Второй вариант не имеет смысла, ибо, спрашивается, какой же может быть смысл в том, чтобы отрицать существование того, что либо уже широко известно, либо с легкостью может быть узнано (и прежде всего — из другого текста самого Порфирия)? Стоит вспомнить, что Ориген-христианин действительно был своего рода знаменитостью, с которой общались даже более или менее симпатизировавшие христианству представители императорских фамилий (*Ibid. VI 21. 3; VI 36. 3*). Даже если допустить, что Евсевий (*Ibid. VI 18–19*) слишком подчеркивает или просто преувеличивает степень известности Оригена-христианина среди языческих философов⁷⁵, все же именно из унитаристской гипотезы вытекает, что Ориген-христианин общался с Аммонием Саккасом, Плотиним, Гереннием, Лонгином, посещал школу Плотина в Риме, писал сугубо школьные платонические трактаты, которые, по цитированному выше утверждению Беатриче, «стали частью традиции неоплатонической школы», т.е. вовсе не был безвестной фигурой в неоплатонических кругах. В такой ситуации утверждать о нем заведомую неправду было бы просто практически нецелесообразно и бессмысленно.

Если вдуматься, то схожие соображения можно выдвинуть и против гипотезы умолчания вообще, не обязательно в ее применении к данным о числе оригеновских сочинений. Вопрос можно поставить так: рассчитывали ли Порфирий и Лонгин, что Ориген, о котором они пишут, будет идентифицироваться их читателями как Ориген-христианин? Очевидно, да, потому что, с точки зрения унитаристской гипотезы, никакого другого Оригена, к которому можно было бы отнести их рассказы, просто не существовало. Но тогда, спрашивается, какой смысл упорно умалчивать о его христианстве, если читатели все равно поймут, что речь идет о знаменитом христианине?⁷⁶ Из всего этого следует, что унитаризм просто

⁷⁴ Ср. в этой связи совершенно справедливое высказывание Л. Бриссона: «абсолютно немислимо, чтобы Лонгин, ученик Оригена, мог сказать (ок. 268 г.), что этот платоник написал всего одно-два сочинения, если речь и в самом деле шла о плодовитом церковном авторе, к тому же столь хорошо известном [... il est absolument impensable que Longin, élève d'Origène, ait pu dire (vers 268) que ce Platonicien n'avait écrit qu'un ou deux ouvrages, s'il est vrai qu'il s'agissait du prolifique auteur ecclésiastique si bien connu par ailleurs]» (*Brisson // VP. I. P. 114*).

⁷⁵ Ср.: *Goulet 1977. P. 478, особ. n. 19; Schwyzer 1983. S. 30–31*.

⁷⁶ Замечу, кстати, что предположение, будто Порфирий и Лонгин (а также Прокл, Евнапий и Гиерокл, цитируемый Фотием — см. п. 6–9) пишут об Оригене-христианине, ни словом

не в состоянии предложить мало-мальски убедительную интерпретацию сведений о числе сочинений Оригена из VP. Но если теория сталкивается с данными, которые она не в состоянии объяснить, то от этой теории надо отказаться, тем более что существует альтернативная теория, не создающая подобных проблем.

5. Об «ошибке Порфирия»

Впрочем, у дуалистической гипотезы, на мой взгляд, тоже есть некоторый изъян. Правда, он присущ не дуализму как таковому, а лишь одной из его версий и связан вовсе не с текстом VP, а с цитатой из SChr у Евсевия, где Порфирий, упомянув, что Ориген-христианин учился у выдающегося философа Аммония, заявляет: «Аммоний, христианин, выращенный христианскими родителями, когда соприкоснулся с мудростью и философией, тотчас обратился к законопослушному образу жизни, а Ориген, эллин, воспитанный в эллинских учениях, впал в варварское безрассудство» (*Eus.* HE. VI 19. 7). Эта характеристика Оригена-христианина как «эллина, воспитанного в эллинских учениях» (Ἑλληὴν ἐν Ἑλληνιστῶν παιδεύθεις λόγοις), как кажется, подразумевает, что он не был христианином с самого рождения, и, таким образом, противоречит евсевиевской версии его биографии. Причем Евсевий сам подчеркивает это противоречие и обвиняет Порфирия в прямой лжи (*Ibid.* VI 19. 9–10). Исходя из дуалистической гипотезы, некоторые исследователи считали утверждение Порфирия следствием его ошибки, заключавшейся в том, что он просто перепутал Оригена-христианина с Оригеном-платоником.

Существуют две версии того, в чем именно могла состоять ошибка Порфирия, причем обе, хотя и по-разному, апеллируют к другому порфириевскому утверждению в SChr, согласно которому он лично встречался с Оригеном-христианином, будучи еще очень молодым (*Ibid.* VI 19. 5. 2–3: ἔτι καὶ ὡς κομίδῃ νέος ὄν ἐτι ἐντετύχηκα). Согласно первой версии⁷⁷, в молодости Порфирий на самом деле встретил Оригена-платоника, а затем, познакомившись с творчеством Оригена-христианина, решил, что именно некогда встреченный им Ориген-платоник позднее обратился в христианство. Это представление и отразилось в SChr. К моменту написания VP Порфирий уже осознал свою ошибку, возможно — благодаря чтению РВ. Согласно второй версии⁷⁸, в молодости Порфирий действительно встречался с Оригеном-христианином. Затем, оказавшись в школе Плотина и услышав там об Оригене-платонике, с которым Плотин учился у Аммония Саккаса, он решил, что это и есть знакомый ему лично Ориген-христианин, видимо, обратившийся в христианство уже после общения с Плотиним и Аммонием. Порфирий писал SChr, все еще пребывая в этом заблуждении, но ко времени создания VP уже различал двух Оригенов и потому в этом последнем тексте имел в виду исключительно Оригена-платоника.

не намекая на его христианство, кажется мне гораздо более странным, чем допущение того, что они пишут об Оригене-платонике, но при этом не дают себе труда отличить его от знаменитого христианина с тем же именем (этот аргумент в пользу унитаризма предлагает *Crouzel* 1956. P. 198; *Idem* 1985. P. 31). Нет особенных оснований думать, что они непременно должны были это сделать, так как читательская аудитория той эпохи, интересующаяся платонической литературой, могла хорошо понимать, о ком именно идет речь.

⁷⁷ *Dörrie* 1976. S. 324–360.

⁷⁸ *Goulet* 1977.

Стоит заметить, что обе рассмотренные версии исходят из традиционной датировки сочинений Порфирия, согласно которой трактат ССчг был написан ок. 270 г. на Сицилии, а VP — в самом начале IV в., т.е. примерно через 30 лет. Если же принять ту гипотезу, что ССчг написан гораздо позже, возможно — как раз в начале IV в. перед началом домициановского гонения⁷⁹, то все спекуляции такого рода окажутся гораздо менее вероятными, ибо тогда получится, что Порфирий ошибается в ССчг и не ошибается в VP примерно в один и тот же период своей жизни. Однако основной недостаток гипотезы об ошибке Порфирия, на мой взгляд, состоит в том, что, основываясь на дуалистических предпосылках, она в то же время подрывает сам дуализм, представляя Порфирия как некомпетентный источник. В самом деле, дуализм изначально возник именно в связи с интерпретацией VP, и именно этот порфириевский текст является основным аргументом в пользу этой гипотезы. Но если при этом допустить, что в ССчг Порфирий сам же спутал Оригена-христианина с Оригеном-платоником, то получается, что мы хотим построить гипотезу о существовании двух Оригенов, основываясь на текстах автора, который сам же этих Оригенов толком не различал. Поэтому с методологической точки зрения предпочтительнее тот вариант дуалистической позиции, который не предполагает допущения ошибки со стороны Порфирия. На том, что такой вариант в принципе возможен, совершенно справедливо настаивал уже Ф. Шредер⁸⁰. Я хотел бы привести в пользу этого еще ряд аргументов.

Прежде всего, стоит упомянуть о том, что допущение ошибки Порфирия — вовсе не единственное возможное объяснение его характеристики Оригена-христианина как «эллина, воспитанного в эллинских учениях». Некоторые исследователи полагают, что Порфирий вовсе не ошибается, а сообщает вполне достоверные сведения о нехристианском происхождении Оригена-христианина. М. Хорншу, особенно настаивавший на этой версии, был сторонником крайне критического подхода к Евсевию как источнику по биографии Оригена-христианина. Он считал, что Евсевий не обладал какими-либо надежными сведениями о детстве Оригена, и все его рассказы о невероятно набожном и одаренном вундеркинде (*Eus. HE. VI 2. 7–11*) — не более чем агиографические легенды, лишённые всякой исторической ценности⁸¹. Относительно противоречия между Порфирием и Евсевием М. Хорншу⁸² указывал на то, что Порфирий совершенно не заинтересован в сознательной дезинформации о нехристианском происхождении Оригена, так как она предполагает невыгодную для него историю о выдающемся языческом интеллектуале, перешедшем в христианство, а вот Евсевий как раз весьма заинтересован в том, чтобы представить Оригена безупречным христианином буквально «с пеленок» (*Ibid. VI 2. 2*), да еще происходящим от христианских предков (*Ibid. VI 19. 10*).

В пользу нехристианского происхождения Оригена ссылались также на данное ему при рождении языческое имя («рожденный Гором»)⁸³, но это слабый

⁷⁹ См.: *Barnes* 1973. P. 433–442; *Schott* 2005. P. 285–287. *Goulet* 1977. P. 491, n. 57 высказывается против этого.

⁸⁰ *Schroeder* 1987. S. 502. Унитаристскую критику этой гипотезы см.: *Kettler* 1972.

⁸¹ *Hornschuh* 1960. S. 6 et passim. Это отношение к Евсевию как к источнику по биографии Оригена поддерживается с тех пор многими исследователями (напр., *Grant* 1971. P. 133–135; *Cox* 1983. P. 69–101; *Castagno* 2004; ср. также: *Koch* // *RE. HBd.* 35. Kol. 1037. 20 sq.; 1038. 1 sq.).

⁸² *Hornschuh* 1960. S. 15–16.

⁸³ Напр., *Kettler* 1972. S. 330.

довод, так как в ту эпоху и в христианских семьях часто давали имена, этимологически восходившие к именам языческих богов⁸⁴. Еще один косвенный аргумент заключается в том, что гонение 202 г., во время которого погиб отец Оригена, было направлено прежде всего против новообращенных христиан, т.е. ок. 185 г., когда Ориген родился, его семья все еще могла быть нехристианской⁸⁵. Но даже если допустить такую возможность, она, на мой взгляд, мало что объясняет, так как суть заявлений Порфирия в ССгг заключается не просто в том, что семья Оригена была нехристианской на момент его рождения, но скорее в том, что он получил целиком нехристианское воспитание, а потом самостоятельно обратился к христианству, что уже сложнее совместить с обращением и тем более мученичеством его отца, ко времени которого он уже и сам был христианином⁸⁶.

Согласно альтернативной гипотезе, Порфирий не ошибается, потому что вовсе не хочет сказать, что Ориген происходил из нехристианской семьи или не был христианином с рождения. Слова «Ἐλλην ἐν Ἑλληνιστὶ παιδευθεὶς λόγους» нужно понимать как указание на хорошее традиционное образование, полученное Оригеном, несмотря на его христианское происхождение и вообще на его глубокую укорененность в античной культуре. Однако Порфирий очевидным образом навязывает читателю хиастическое противопоставление «Оригена, эллина, воспитанного в эллинских учениях», но впоследствии впавшего в «варварское безрассудство», и «Аммония, христианина, выращенного христианскими родителями», но затем обратившегося к «законопослушному образу жизни», а это противопоставление имеет смысл, только если Порфирий действительно подразумевает доктринальное обращение Оригена из язычества в христианство⁸⁷. Правда, существует точка зрения, что и Аммоний, согласно Порфирию, вовсе не отрекся от христианства, а лишь отошел от ортодоксии⁸⁸. Мне эта интерпретация кажется довольно натянутой. В частности, если Порфирий писал эти слова, вполне допуская, что Ориген всю свою жизнь был христианином, то что, собственно, означает его выражение «впал в варварское безрассудство» (*Eus. HE. VI 19. 7. 6: πρὸς τὸ βάρβαρον ἐξώκειλεν τόλμημα*)? Ведь в таком случае Ориген *изначально* придерживался «варварского безрассудства», а вовсе не «впал» в него *после* того, как был «воспитан в эллинских учениях»⁸⁹. Скорее вышеупомянутый хиазм можно было

⁸⁴ Ср.: *Schwyzler* 1983. S. 20, Anm. 14; *Crouzel* 1985. P. 21, n. 11; против этого высказывался еще *Bardy* // *DTC*. T. 11 (2). P. 1489.

⁸⁵ *Crouzel* 1985. P. 23; *Schroeder* 1987. S. 503 — со ссылкой на *SHA Vita Severi*. 17. 1; ср. *Koch* // *RE*. NBd. 35. Kol. 1037. 30 sq.; *Kettler* 1972. S. 330.

⁸⁶ Ср.: *Goulet* 1977. P. 482, n. 30. *Schwyzler* 1983. S. 20 полагает, что Ориген действительно мог родиться в изначально языческой семье, впоследствии обратившейся, когда он был еще ребенком, а ошибка Порфирия заключается в допущении его самостоятельного обращения.

⁸⁷ Ср.: *Goulet* 1977. P. 482, n. 29.

⁸⁸ Ср.: *Langerbeck* 1957. P. 68. Критику см.: *Kettler* 1972. S. 331.

⁸⁹ Например, П. Беатриче заявляет, что Порфирий в ССгг не делает никаких утверждений о языческом происхождении и позднейшем обращении Оригена в христианство, а «скорее хочет противопоставить позитивное влияние, которое философия оказала на Аммония, побудив его обратиться к образу жизни, совместимому с нормами языческого общества, парадоксальному поведению Оригена, который кончил тем, что впустую растратил свои внушительные познания по греческой философии, применив их к странным басням иудейских писаний. Различие между Аммонием и Оригеном, столь сильно подчеркнутое Порфирием, состоит поэтому в различном использовании ими греческой культуры и более ни в чем» (*Beatrice* 1992. P. 353). Означает ли это, что выражение Порфирия «впал в варварское безрассудство» указывает лишь на то, что Ориген

бы трактовать как более или менее сознательное преувеличение со стороны Порфирия, в полемических целях стремившегося выстроить риторически привлекательное противопоставление Аммония и Оригена⁹⁰.

На мой взгляд, даже если допустить, что евсевиевская версия биографии Оригена в данном пункте верна, т.е. что он действительно был христианином с самого детства, а информация Порфирия о его самостоятельном обращении ошибочна⁹¹, гипотеза об ошибке Порфирия в духе Г. Дерри или Р. Гуле все еще не является абсолютно необходимой. Если быть более точным, в этом случае следовало бы различать две ошибки Порфирия. Первая ошибка действительно присутствует в самом тексте и заключается в неверной информации, сообщаемой Порфирием, о нехристианском периоде в жизни Оригена-христианина. Вторая ошибка состоит в том, что Порфирий спутал две исторические личности — Оригена-христианина и Оригена-платоника. Допущение этой второй ошибки есть *гипотеза*, позволяющая объяснить первую ошибку. Но у нас нет никаких оснований, чтобы считать такое объяснение *единственно* возможным: мы вполне можем допустить первую ошибку Порфирия, не допуская второй. В качестве конкретной альтернативы гипотезам Г. Дерри и Р. Гуле можно предположить, например, что Порфирий, лично встречавшийся с Оригеном-христианином, вынес из этой встречи впечатление о нем как об интеллектуале, глубоко погруженном в языческую культуру вообще и философскую традицию в частности. На это указывает его знаменитое перечисление языческих авторов, которых читал Ориген, возможно, свидетельствующее о том, что Порфирий лично видел библиотеку Оригена или как-то иначе извлек эту информацию из непосредственного общения с ним⁹². С этой точки зрения Порфирию могло показаться вполне естественным, что такой человек не происходил из христианской среды, а обратился в христианство из язычества⁹³. Я настаиваю здесь на этой гипотезе только в той степени, в какой она

стал применять к Библии аллегорический метод интерпретации текстов, заимствованный из греческой философской традиции, а само изначальное христианство Оригена, с точки зрения Порфирия, не является «варварским безрассудством» и могло бы быть вполне совместимо с «законопослушным образом жизни»?

⁹⁰ Этот риторический аспект подчеркивают, наряду с прочими возможностями, *Crouzel* 1958. P. 4 и *Dörrie* 1976. S. 354 и др.

⁹¹ *Goulet* 1977. P. 482 считает это тем более очевидным, что в отрывке из автобиографического письма Оригена (apud *Eus.* HE. VI 19. 13), где упоминается о том, как он стал посещать некоего учителя философии (которого не обязательно отождествлять с Аммонием), это событие явно относится к тому моменту, когда он сам был христианином.

⁹² Ср.: *Bidez* 1913. P. 13. Упоминание в этом списке Лонгина, который был младшим современником Оригена-христианина, долгое время рассматривалось как проблема. *Beatrice* 1992. P. 355–357 видит в этом дополнительный довод в пользу тождества двух Оригенов. Однако *Carriker* 2003. P. 91–92, 127, на мой взгляд, убедительно показывает, что до 250 г., т.е. примерно до времени возможной встречи с Порфирием, Ориген-христианин вполне мог приобрести сочинения Лонгина в Афинах или еще в Александрии.

⁹³ Ср.: *Dodds* 1960. P. 31, n. 1 — о Порфирии: «From the knowledge of pagan philosophy displayed by Origen the Christian, whose works he knew well but whom he had met only once in boyhood, Porphyry mistakenly inferred that he was a convert from paganism; he did *not* confuse him with Origenes (sic! — A. C.) the Pagan. [Из знания языческой философии, проявленного Оригеном-христианином, чьи работы он знал хорошо, хотя встречался с ним лишь раз в отрочестве, Порфирий ошибочно заключил, что тот был новообращенным из язычества; он *не* перепутал его с Оригеном-язычником.]»; близко к этому — *Weber* 1962. S. 38; *Nautin* 1977. P. 201–202. Как намекает Э. Доддс, помимо личной встречи, еще одной причиной возможной ошибки Порфирия могло быть его знакомство с сочинениями Оригена-христианина, свидетельствующими о глубоких познаниях автора

показывает, что у допущения ошибки Порфирия, в смысле Г. Дерри или Р. Гуле, могут быть вполне мыслимые альтернативы. Отсюда следует, что можно придерживаться дуалистической позиции, не представляя Порфирия как настолько некомпетентного автора, что в определенный период своей жизни он вообще не различал двух Оригенов и еще в СС χ по сути являлся «унитаристом»⁹⁴.

В целом надо заметить, что гипотеза об ошибке Порфирия в любом случае не может рассматриваться как необходимая *предпосылка* дуализма. Все как раз наоборот. Чтобы допустить, что Порфирий мог перепутать двух Оригенов, нужно заведомо думать, что их было два⁹⁵. Возможно, один из побудительных мотивов унитаризма состоит в том, что некоторые унитаристы искренне полагают, будто дуалистическая гипотеза вообще возникла лишь как попытка разрешить проблему, созданную заявлениями Порфирия в СС χ . Об этом, как кажется, свидетельствуют следующие слова П. Беатриче: «контраст между информацией Порфирия и критическим комментарием Евсевия показался многочисленным исследователям разрешимым, лишь если прибегнуть к чрезмерной гипотезе о существовании двух различных Оригенов, язычника и христианина»⁹⁶. Если бы это было так, дуализм, конечно, следовало бы отвергнуть просто за «умножение сущностей без необходимости». Но подобное предположение совершенно ошибочно. Никто не стал бы специально придумывать второго Оригена, чтобы столь сложным и искусственным образом разрешить противоречие между Порфирием и Евсевием. На самом деле необходимость дуалистической гипотезы, как я и пытался показать выше, вытекает, прежде всего, из проблем, связанных с интерпретацией VP. Что же касается вопроса об ошибке Порфирия, то он связан с противоречием между СС χ и HE и представляет собой отдельную проблему, которую вообще можно оставить в стороне при решении вопроса о двух Оригенах. Ведь эта проблема существует как при допущении дуализма, так и при допущении унитаризма. Если мы допустим, что в VP Порфирий имел в виду Оригена-христианина, это никак не объяснит нам, почему в СС χ он вопреки Евсевию утверждает, что Ориген-христианин был язычником от рождения. И наоборот, любое решение этой проблемы никак не влияет на интерпретацию VP. Допустим ли мы, что Порфирий ошибается

в античной философии (ср.: *Grant* 1972. P. 286 и *Goulet* 1977. P. 485–486, где в этой связи отмечается сходство между списком философов, которых, согласно Порфирию, читал Ориген, и авторами, на которых Ориген опирался в утраченных «Строматах» согласно *Hier. Epist.* 70. 4).

⁹⁴ Конечно, в таком случае он все же проявляет определенную некомпетентность, приписывая Оригену-христианину языческое воспитание, но для дуалистической гипотезы это не имеет решающего значения. С точки зрения дуализма важно показать лишь то, что Порфирий, несмотря на частные ошибки, вполне может рассматриваться как автор, всегда различавший двух Оригенов. Стоит заметить также, что, в отличие от предложенной здесь версии, гипотеза в духе Г. Дерри или Р. Гуле предполагает некомпетентность Порфирия в биографии не только Оригена-христианина, но и Оригена-платоника.

⁹⁵ Поэтому, на мой взгляд, нельзя признать верным следующее суждение А. Крузеля: «Certes, pour supposer un seul Origène, il faut admettre, que Porphyre, sur l'un ou l'autre point, s'est trompé, mais pour en supposer deux il faut aussi accepter des erreurs de Porhyre. [Конечно, чтобы предположить, что был один Ориген, надо допустить, что Порфирий в том или ином отношении ошибся, но чтобы предположить, что их было два, надо также принять ошибки со стороны Порфирия.]» (*Crouzel* 1985. P. 31). В крайнем случае, с дуалистической точки зрения можно допустить, что Порфирий ошибся относительно изначального язычества Оригена-христианина, но допущение этой ошибки вовсе не является условием возможности дуализма как такового.

⁹⁶ *Beatrice* 1992. P. 351–352.

и Ориген-христианин был христианином с рождения, допустим ли мы, что он прав и Ориген-христианин изначально был язычником, лишь позднее обратившимся к христианству, все это само по себе не говорит ни в пользу того, что в VP имеется в виду Ориген-христианин, ни против этого.

6. Другие свидетельства об Оригене-платонике

Помимо Порфирия и Лонгина, ряд древних авторов упоминают некоего Оригена, которого дуалисты рассматривают как философа-платоника, отличного от христианского мыслителя. Соответствующие свидетельства были собраны и проанализированы в уже не раз упоминавшейся монографии К. Вебера⁹⁷. Моей целью в данной работе является не детальный разбор всех этих текстов как таковых, а исключительно обсуждение того, как содержащиеся в них данные могут повлиять на решение вопроса о двух Оригенах. Наибольший интерес с этой точки зрения, на мой взгляд, представляют фрагменты 7, 10 и 12, которые и будут подробно обсуждаться ниже. Некоторые дополнительные сведения могут быть извлечены и из других фрагментов.

Во-первых, во фр. 4⁹⁸ Евнапий называет некоего Оригена, а также Америя (= Амелия) и Аквиллина соучениками Порфирия⁹⁹ и говорит об «отсутствии изящества» (τὸ ἀκούηρον) в их сочинениях. К. Вебер видел в этой характеристике аргумент в пользу дуализма, так как стиль Оригена-христианина во многих случаях свидетельствует о хорошем владении риторическим искусством. То, что Ориген-платоник мог не придавать большого значения формальной стороне литературной деятельности, косвенно подтверждается рядом фрагментов (фр. 9, 13, 14; ср. 11), где он вопреки Лонгину настаивает, что Платон в своих сочинениях не стремился к риторическим украшениям ради них самих, а использовал их исключительно ради адекватного выражения своей мысли¹⁰⁰.

Во-вторых, во фр. 5¹⁰¹ Фотий описывает сочинение Гиерокла «О провидении», книги которого содержали экскурс в историю античной философии, преимущественно — платонической. В частности, 6-я книга доходила «до Аммония Александрийского, самыми знаменитыми слушателями которого были Плотин и Ориген» (173a20–21: μέχρις Ἀμμωνίου τοῦ Ἀλεξανδρέως, οὗ τῶν γνωρίμων οἱ ἐπιφανέστατοι Πλωτῖνός τε καὶ Ὀριγένης). Все эти философы, согласно характеристике Гиерокла, были сторонниками совершенно правильного, с его точки зрения, тезиса о согласии Платона и Аристотеля. 7-я книга была посвящена представителям платонической традиции, начиная с Аммония Саккаса, т.е. Плотину, Оригену, Порфирию, Ямвлиху и их последователям вплоть до Плутарха Афинского, учителя самого Гиерокла. Все они, как утверждает Гиерокл, находятся в полном согласии с платоновской философией в ее чистом виде (173a39–40: οὗτοι πάντες τῇ Πλάτωνος διακεκαθαυμένη συνάδουσι φιλοσοφία). Во фр. 6¹⁰² вновь приводится

⁹⁷ Weber 1962.

⁹⁸ Eunap. Vitae sophist. 4. 2. 1.

⁹⁹ Таким образом, Евнапий считает данного Оригена учеником Плотина (ср. прим. 45). Если в этом тексте имеется в виду христианский гностик Аквиллин из VP. 16, то эта ошибка Евнапия — не единственная (см.: VP. I. P. 61–62).

¹⁰⁰ См.: Weber 1962. S. 31–33.

¹⁰¹ Phot. Bibl. Cod. 214. 173a5 sq. Bekker.

¹⁰² Phot. Bibl. Cod. 251. 461a32 sq. Bekker.

мнение Гиерокла, что Аммоний первым продемонстрировал сущностное единство платоновского и аристотелевского учений¹⁰³ и «передал избавленную от разногласий философию всем своим слушателям, в особенности же лучшим из тех, кто общался с ним — Плотину, Оригену и тем, кто был после них» (461a36–39: ἀστασίαστος τὴν φιλοσοφίαν παραδέδωκε πᾶσι τοῖς αὐτοῦ γνωρίμοις, μάλιστα δὲ τοῖς ἀρίστοις τῶν αὐτῶ συγγεγονότων, Πλωτίνῳ καὶ Ὀριγένει καὶ τοῖς ἐξῆς ἀπὸ τούτων). Таким образом, упоминаемый в этих фрагментах Ориген предстает как мыслитель, целиком и полностью вписывающийся в современную ему платоническую традицию. Это общее впечатление, на мой взгляд, усиливают все экзегетические фрагменты, взятые из Прокла, которые в целом показывают, до какой степени Ориген, о котором в них идет речь, был погружен в обсуждение мелких деталей и стилистических нюансов платоновских текстов (ср. фр. 8–16). Впрочем, такого рода аргументация в пользу дуализма не является решающей и носит второстепенный характер.

7. Фр. 7: теология двух Оригенов

Фр. 7 содержит ряд сведений о теологической доктрине Оригена-платоника: «Что Единое — начало всего и первая причина и что все остальное вторично по отношению к Единому, думаю, стало очевидно из сказанного выше. Но я удивляюсь прочим толкователям Платона, всем тем, что допустили царство Ума (τὴν νοερὰν βασιλείαν) среди сущих, а невыразимое превосходство и выходящее за пределы целого бытие Единого не почтили, и, конечно, более всего — Оригену, который воспитывался в тех же учениях, что и Плотин (καὶ δὴ διαφερόντως Ὀριγένην τὸν τῷ Πλωτίνῳ τῆς αὐτῆς μετασχόντα παιδείας). В самом деле, ведь и он останавливается на Уме и самом первом сущем, а Единое, [находящееся] по ту сторону всякого ума и всякого сущего, опускает (εἰς τὸν νοῦν τελευτᾷ καὶ τὸ πρότιστον ὄν, τὸ δὲ ἔν τὸ παντὸς νοῦ καὶ παντὸς ἐπέκεινα τοῦ ὄντος ἀφήσι). И если бы [он не упомянул Его] как превосходящее всякое познание, всякое понятие и всякое приложение [мысли], мы не говорили бы, что он и согласия с Платоном не достигает, и погрешает против природы вещей. Если же [он делает это] потому, что, [по его мнению,] Единое всецело лишено существования и субстанциальности, а наилучшее — это Ум, и потому, что первое сущее и первое единство — одно и то же (ὅτι παντελῶς ἀνύπαρκτον τὸ ἔν καὶ ἀνυπόστατον καὶ ὅτι τὸ ἀριστον ὁ νοῦς καὶ ὡς ταῦτόν ἐστι τὸ πρότως ὄν καὶ τὸ πρότως ἔν), то ни мы с ним в этом не согласимся, ни Платон [его] бы не принял и не причислил бы к своим последователям. Слишком уж,

¹⁰³ Некоторые исследователи, указывая на порой очень резкие характеристики перипатетиков и лично Аристотеля, встречающиеся в произведениях Оригена-христианина (ср.: СС. 2. 12; 2. 21; 3. 75), используют такого рода высказывания Гиерокла как аргумент в пользу дуализма (Weber 1962. S. 29; Schwyzer 1983. S. 23). Вместе с тем существуют попытки показать существенную зависимость Оригена-христианина от Аристотеля (см., напр.: Langerbeck 1957. P. 72–73; Edwards 1993. P. 180–181; конкретные ссылки Оригена на Аристотеля перечисляет Dorival 1992. P. 195). Ситуация усугубляется тем, что в научной литературе высказывалась гипотеза о христианском влиянии на Гиерокла (Praechter 1912; Kobusch 1976; Aujoulat 1986; против — Hadot 1978 и 2004; Schibli 2002), и в таком контексте может показаться более естественным относить данные из фр. 5 и 6 к Оригену-христианину (как поступал уже Koch 1932. S. 296; см. также Theiler 1966, где проводятся конкретные доктринальные параллели между Гиероклом и Оригеном-христианином, восходящие, по мнению автора, к Аммонии как общему источнику).

думаю, чуждо это учение платоновской философии и исполнено перипатетических новшеств»¹⁰⁴.

Этот текст предполагает, что упоминаемый в нем Ориген высказывался против концепции абсолютно трансцендентного первоначала по ту сторону ума и сущности, вроде платоновского Единого, и полагал, что на вершине метафизической иерархии находится истинно сущее в платоническом смысле, являющееся к тому же разумной сущностью, т.е. в платоновской метафизике соответствующее Уму. Для краткости условно обозначим первую (платоновскую) концепцию первоначала как *апофатическую*, а вторую (оригеновскую) — как *эссенциалистскую*. С этим фрагментом стоит соотносить упоминаемое Порфирием название одного из сочинений Оригена-платоника — «О том, что только Царь — Творец» (Ὅτι μόνος ποιητής ὁ βασιλεὺς), хотя остается под вопросом, действительно ли во фр. 7 непосредственно пересказывается содержание этого трактата¹⁰⁵. Весьма вероятно, что «Царь», о котором в этом случае говорил Ориген, — это метафорическое обозначение первоначала¹⁰⁶, восходящее к популярному в неоплатонизме высказыванию из т.н. 2-го письма Платона: «...все тяготеет к царю всего (τὸν πάντων βασιλέα) и все совершается ради него, он — причина всего прекрасного. Ко второму тяготеет второе, к третьему — третье»¹⁰⁷. В таком случае основная мысль оригеновского трактата заключалась в приписывании первоначалу, т.е. в данном случае — Уму (ср. *νοεράν βασιλείαν* во фр. 7), демиургических функций¹⁰⁸ — еще один момент, в котором теологические воззрения Оригена резко расходились с апофатической концепцией, поскольку абсолютная трансцендентность первоначала или Единого в платоновской метафизике исключала, что оно само может выступать в роли демиурга. Ум, выполнявший эту функцию согласно Плотину, уже не являлся

¹⁰⁴ *Procl. Theol. Plat. II 4 // Vol. 2. P. 31. 2–22 Saffrey-Westerink*. Я несколько расширил текст фрагмента по сравнению с вариантом К. Вебера, в который не входит первая фраза из приведенной мною цитаты.

¹⁰⁵ *Dörrie 1976. S. 258, 341, Anm. 106, 355* высказывался за, а *Weber 1962. S. 46* и *Schwyzler 1987. S. 49* — против этого. Возможным источником этого и других фрагментов Оригена, взятых из Прокла, может быть сохранившийся лишь фрагментарно комментарий Порфирия к «Тимею».

¹⁰⁶ Я уже упоминал, что, согласно альтернативному толкованию, под «Царем» Ориген имел в виду Галлиена (ср. прим. 15; против этого, напр., *Weber 1962. S. 74, Anm. 1*). С другой стороны, можно допустить, что оригеновское сочинение совмещало в себе теологический трактат и панегирик в честь императора (VP. II. P. 217–218; DPhA. T. 5. P. 805).

¹⁰⁷ *Plat. Epist. 2 (sp.). 312e1–4* (пер. С. П. Кондратьева). Во времена Оригена это место из 2-го письма Платона — популярный текст, цитируемый как языческими (*Celsus apud Orig. CC. 6. 18; Apul. Apol. 64; Alex. Aphr. In Met // P. 59. 31; 63. 24 Hayduck*), так и христианами авторами, находившими в нем предвосхищение собственного тринитаризма (*Clem. Alex. Protr. 6, 68, 5; Idem. Str. V 14. 103. 1; Athen. Suppl. 23. 7; ср.: Just. 1 Apol. 60. 6–7; Clem. Alex. Str. VII 2. 9. 3*). *Daniélou 1961. P. 106–107* предполагает, что уже во II в. этот текст входил в философские хрестоматии. О неоплатонической рецепции этого текста см.: *Plot. Enn. I 8. 2. 27–32; V 1. 8. 1–8 Henry-Schwyzler* (ср.: *V 5. 3; VI 7. 42*); *Porph. In Tim. 2. Fr. 51. 65–69 Sodano; Fr. 15–16 // Die Fragmente der Griechischen Historiker / Hrsg. v. F. Jacoby u.a. B., 1923–1958; Porph. Hist. Phil. Fr. 17 Nauck; ср.: Eus. Praep. Ev. 11. 20*. Впрочем, уже в аутентичных платоновских текстах метафора «царь» может использоваться как обозначение божества, причем не нуждающееся в контекстуальном разъяснении, по крайней мере — в пределах одной фразы. Так, в Resp. 597e2, где о трагическом поэте говорится, что он «стоит на третьем месте от царя и от истины» (пер. А. Н. Егунова; ср. греч. τρίτος τις ἀπὸ βασιλέως καὶ τῆς ἀληθείας τεφρῶς), понять, что под «царем» имеется в виду Бог, можно только исходя из более широкого контекста (ср. также *Plat. Leg. 904a6*). Об использовании этой метафоры в платонизме см.: *Dörrie 1976. S. 390–405*.

¹⁰⁸ «Творец», или ποιητής, при этом также рассматривается как аллюзия на *Plat. Tim. 28c3*.

первоначалом, занимая в метафизической иерархии лишь второе место после Единого (см.: *Plot. Enn. V 1. 8* как раз в связи с цитатой из *Plat. Epist. 2 (sp.) 312e*). Впрочем, уже Нумений¹⁰⁹ предвосхитил эту неоплатоническую тенденцию, различая высшего «праздного» Бога (*τὸν μὲν πρῶτον θεὸν ἀργόν*), которого он также называет «царем» (*βασιλέα*), и демиурга (*τὸν δημιουργικὸν δὲ θεόν*), так что оригеновский трактат мог быть направлен либо против Нумения, либо против Плотина, но, может быть, против и того, и другого. Такова в общих чертах стандартная интерпретация теологии Оригена из фр. 7, принимаемая как дуалистами, так и унитаристами¹¹⁰.

С унитаристской точки зрения, все это вполне совместимо с взглядами Оригена-христианина, в пользу чего можно привести три аргумента. Первый состоит в том, что в некоторых текстах Ориген-христианин формулирует как раз эссенциалистскую концепцию, трактуя Божество как разумную субстанцию, а не абсолютно трансцендентное первоначало по ту сторону ума и сущности. Например, в РА (I 1. 6. 10–14 Koetschau) Бог характеризуется как ум: «Следовательно, Бога не следует считать неким телом или [находящимся] в теле, но простой разумной природой (*intellectualis natura simplex*), не допускающей в себе совершенно никакого добавления (*adjunctionis*), так чтобы не полагать, будто в Нем есть нечто большее или низшее, но чтобы Он был во всех отношениях монадой и, так сказать, генадой¹¹¹, умом (*mens*) и источником, из которого берет начало вся разумная природа или ум»¹¹². Определение Бога как сущности можно найти, к примеру, в СЛ XX 18. 159, где Ориген, опять же имея в виду представление о Боге как о телесной природе, заявляет: «Это — мнения людей, и во сне не представлявших себе невидимую и бестелесную природу, являющуюся сущностью в собственном смысле (*φύσιν ἀράτων καὶ ἀσώματων... οὐσαν κυρίως οὐσίαν*)». Однако в этих местах основная задача Оригена состоит в полемике с материалистической трактовкой Божества как телесной природы. Именно с этой целью он в самом общем смысле настаивает на том, что Бог есть разумная субстанция или природа¹¹³. В результате может сложиться впечатление, что Ориген однозначно придерживается эссенциалистской концепции первоначала, но ряд других мест, где наряду с ней он прямо упоминает или обсуждает апофатическую концепцию¹¹⁴, способны такое впечатление существенно скорректировать.

Прежде всего, есть случаи, когда одновременно с эссенциалистскими Ориген использует апофатические формулировки, восходящие к классическому в этом отношении месту из *Plat. Resp. 509b8–10*¹¹⁵, словно бы указывая на некую

¹⁰⁹ *Numenius. Fr. 12. 12–14 Des Places = Eus. Praep. Ev. 11. 18.*

¹¹⁰ Ср.: *Beutel // RE. HBd. 35. Kol. 1034. 50 sq.; Weber 1962. P. 74, 90–91; Dörrie 1976. S. 341, 394–395; Schwyzer 1983. S. 76–77 и 1987. S. 47; Beatrice 1992. P. 361.*

¹¹¹ В переводе Руфина сохраняются греч. термины *μόνας* и *ἐνάς*.

¹¹² Ср. Р. В. Светлов в: *Лукомский 2001. С. 564*, где это место ошибочно указано как РА. 1. 1. 2.

¹¹³ Ср.: РЕ. 27. 8, где Ориген сопоставляет два значения термина *οὐσία* — платоническое (духовная природа) и стоическое (материя), и точно так же, как в СЛ XX 18. 159, характеризует первое как «собственное» значение этого слова (*ἢ μέντοι κυρίως οὐσία*). В этой связи *Stead 1977. P. 139* замечает, что здесь имеет место «платоническое употребление *οὐσία* как собирательного термина, в противопоставлении *γένεσις* обозначающего “неизменную (подлинную и потому нематериальную) реальность”».

¹¹⁴ См.: *Whittaker 1969. P. 92–93.*

¹¹⁵ «Благо не есть сущность, но по ту сторону сущности, превышая ее достоинством и силой» (*οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρῶβειά καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος*).

возможность мыслить о Боге еще более возвышенным образом, но не делая окончательного выбора в ее пользу. Примером здесь может служить СЈ. XIX 6. 37: «Никто не мыслит Бога и не созерцает Его, а после этого — истину, но сперва — истину, чтобы таким образом прийти к узрению сущности или превосходящей сущность силы и природы Бога (ἐνιδεῖν τῆ οὐσία ἢ τῆ ὑπερέκεινα τῆς οὐσίας δυνάμει καὶ φύσει τοῦ θεοῦ)»; ср. СС. VII 38. 1–4: «Мы же, говоря, что Бог всяческих есть ум или что Он по ту сторону ума и сущности, простой, невидимый и бестелесный (Νοῦν τοίνυν ἢ ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας λέγοντες εἶναι ἀπλοῦν καὶ ἀόρατον καὶ ἀσώματον τὸν τῶν ὄλων θεόν), заявим, что постигается Бог не кем иным, как тем, кто сотворен по образу этого ума». В СЈ. XIII 21. 123 Ориген различает три представления о Боге: «Поскольку многие [люди] делали много заявлений о Боге и Его сущности, так что [1] некоторые говорили, что и Он — телесной природы, тончайшей и подобной эфиру, [2] некоторые — что бестелесной (τινὰς δὲ ἀσώματου), а [3] другие — что Он по ту сторону сущности достоинством и силой (καὶ ἄλλους ὑπερέκεινα οὐσίας πρεσβεῖα καὶ δυνάμει), нам стоит посмотреть, нет ли у нас отправных точек в Божественных писаниях для того, чтобы сказать что-то о сущности Бога».

В контексте интересующей нас проблемы это место можно воспринимать как свидетельство того, что Ориген отличает апофатическое представление о Божестве [3] от эссенциалистского, которому соответствует в данном случае характеристика Бога как бестелесной природы [2]. В дальнейшем тексте СЈ Ориген не останавливается подробно на этом различии, но он делает это в СС. VI 64. 14–28: «Но и к сущности непричастен Бог, ибо скорее к Нему причастны, чем Он причастен (οὐδ' οὐσίας μετέχει ὁ θεός· μετέχεται γὰρ μᾶλλον ἢ μετέχει), и причастны к Нему имеющие “дух Божий”. И Спаситель наш непричастен к праведности, но к Нему, являющемуся праведностью, причастны праведные. Вопрос же о сущности велик и труден для рассмотрения, особенно если это сущность в собственном смысле (ἢ κυρίως οὐσία), неизменная (ἑστῶσα) и бестелесная: надо установить, не по ту ли сторону сущности достоинством и силой Бог (πότερον ἐπέκεινα οὐσίας ἐστὶ πρεσβεῖα καὶ δυνάμει ὁ θεός), наделяющий сущностями тех, кого Он наделяет согласно Своему Слову, да и Само Слово, или же и Сам Он есть сущность (ἢ καὶ αὐτός ἐστιν οὐσία), но по природе называется невидимым в относящемся к Спасителю изречении: “Который есть образ Бога невидимого” (Кол. 1, 15), — где слово “невидимый” имеет значение “бестелесный”. Следует спросить также, не должно ли говорить, что сущность сущностей и идея идей, и начало (οὐσίαν μὲν οὐσιῶν... καὶ ἰδέαν ἰδεῶν καὶ ἀρχήν) — это Единородный [Сын] и Первороденный всякой твари, а Отец Его и Бог — по ту сторону всего этого (ἐπέκεινα δὲ πάντων τούτων τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ θεόν)». Все эти высказывания Оригена-христианина, на мой взгляд, показывают, что он так и не сделал определенного выбора между апофатизмом и эссенциализмом и не исключал возможности рассматривать Бога Отца как трансцендентное Божество, находящееся по ту сторону ума и сущности¹¹⁶.

Интерпретация этой платоновской фразы сама по себе представляет проблему. Одни исследователи полагают, что характеристика Блага как находящегося по ту сторону сущности *в отношении достоинства и силы* означает, что само Благо все же остается идеей или сущностью (напр., Baltes 1997). Другие склоняются к апофатическому толкованию, утверждая, что Благо полностью трансцендирует область сущностей или идей (напр., Ferber 2003).

¹¹⁶ Whittaker 1969. P. 92 и Stead 1977. P. 168 показывают, что неопределенность в выборе между апофатизмом и эссенциализмом в принципе характерна для литературы среднеплатонического периода, включая христианских авторов. Whittaker 1969. P. 93 также полагал, что порой

Но Ориген из фр. 7 характеризуется как мыслитель, полностью отказавшийся от апофатической трактовки первоначала (τὸ δὲ ἔν τὸ παντὸς νοῦ καὶ παντὸς ἐπέκεινα τοῦ ὄντος ἀφίησι), так что мы можем констатировать заметное расхождение между фр. 7 и позицией Оригена-христианина, которая была гораздо сложнее и неоднозначнее¹¹⁷.

Ориген модифицирует апофатические формулировки в духе *Plat. Resp.* 509b8-10 таким образом, что Бог (СЈ. XIII 21. 123) или Логос (СЈ. XIII 26. 152) оказываются трансцендентны не столько по отношению к сущности как таковой, сколько благодаря своей сущности — по отношению ко всем остальным сущностям, что само по себе совместимо с эссенциализмом (ср.: *Berchman* 1992. P. 32). Но в случае с СЈ. XIII 21. 123 Дж. Уиттекер опирался на предложенное в GCS (*Origenes Werke IV // Bd. 10. P. 244. 19–22*) чтение καὶ ἄλλης ὑπὲρ ἐκεῖνα οὐσίας πρεσβεῖα καὶ δυνάμει, приводящее этот пассаж в соответствие с различием двух типов сущности в PE. 27. 8 (см. прим. 113), тогда как восстановленный в SC. 222. P. 96. 4–5 (см. n. 1 ad locum) рукописный вариант καὶ ἄλλους не дает такого смысла, а в СЈ. XIII 21. 152 речь идет о Логосе, который и согласно СС. VI 64. 14–28 может характеризоваться как сущность в отличие от полностью трансцендентного Бога Отца. Вообще тот факт, что в рамках апофатической альтернативы в качестве трансцендентного Божества для Оригена мог выступать исключительно Бог Отец, а Логос оказывался некоей аналогией платиновскому Уму, означает, что рассматриваемый им вариант апофатизма носит существенно субординационистский характер. Неудивительно, что интерпретаторы, высказывающиеся против оригеновского субординационизма, стремятся нивелировать и его апофатизм (ср.: *Crouzel* 1991. P. 172–173). Об оригеновских колебаниях в этом вопросе см. также: *Corsini* 1968. P. 133, n.17; 460, n. 7; 573, n. 9.

¹¹⁷ *Dörrie* 1976. S. 258 приходил к схожему выводу на том основании, что в СС. VII 42 sq. Ориген-христианин не возражает против апофатической теологии Цельса. Эссенциалистская концепция в духе фр. 7 в 3-х местах *Procl. In Parm.* (P. 1065. 3; 1070. 17 Cousin; P. 64. 1 Klíbanky-Labowsky) приписывается неким безымянным платоникам, и можно предположить, что в данном случае имеется в виду Ориген-платоник (см.: *Schwyzler* 1987. P. 51–53), хотя второе из этих мест можно отнести также и к Порфирию (*Hadot* 1968. Vol. 1. P. 258–259). *Böhm* 2002. S. 8–15, напротив, пытается показать сходство теологии Оригена из фр. 7 и Оригена-христианина. Он приписывает Оригену-христианину «диалектическое определение умозрительной οὐσία по ту сторону οὐσία» (*Ibid.* S. 10: dialektische Bestimmung einer noëtischen οὐσία jenseits der οὐσία), имея в виду, что тот якобы интерпретировал выражение ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεῖα καὶ δυνάμει из *Plat. Resp.* 509b в эссенциалистском духе, т.е. как указание на высшую сущность, трансцендирующую прочие сущности лишь в отношении достоинства и силы. Но, на мой взгляд, из приведенных выше цитат видно, что Ориген не делает ничего подобного, скорее он просто воспроизводит хрестоматийную формулировку Платона, которая, как мы видели, сама по себе допускает различные трактовки (ср. прим. 115). Такого рода попытки гармонизировать апофатические и эссенциалистские высказывания Оригена (ср. еще *Berchman* 1992. P. 232, 236) неубедительны уже потому, что в СЈ. XIII 21. 123 и СС. VI 64. 14–28 сам Ориген как раз различает и противопоставляет апофатизм и эссенциализм как альтернативные концепции, а вовсе не пытается их согласовать. Дополнительный аргумент в пользу унитаризма *Böhm* 2002. S. 13 видит в том, что помимо текстов Оригена-христианина цитата из *Plat. Resp.* 509b якобы встречается только в описании позиции Оригена-платоника у Прокла и еще в одном месте у Евсевия (ср.: *Ibid.* S. 12, где данный исследователь пытается реконструировать гипотетическую концептуальную взаимосвязь между этим платоновским местом и фр. 7). Но непосредственно во фр. 7, где Прокл и излагает позицию Оригена-платоника, присутствует лишь выражение τὸ δὲ ἔν τὸ παντὸς νοῦ καὶ παντὸς ἐπέκεινα τοῦ ὄντος, которое, хоть и соответствует духу платоновского высказывания, вовсе не является цитатой из *Plat. Resp.* 509b (впрочем, она встречается несколько ниже по тексту — ср.: *Procl. Theol. Plat. // Vol. 2. P. 32. 20–22 Saffrey-Westerink*). При этом гораздо более буквальные формулировки, соответствующие из этой платоновской фразы (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας и πρεσβεῖα καὶ δυνάμει), можно встретить у множества авторов (напр., *Just. Dial.* 4. 1; *Alex. Lyc. De Placit. Manich.* 26. 37 Brinkmann; *Plot. Enn.* I 7. 1. 19–20; I 8. 6. 28; V 1. 8. 7–8; V 4. 1. 10; V 4. 2. 38–42; V 6. 6. 29–30; VI 7. 40. 26; VI 8. 16. 34; VI 8. 19. 13; VI 9. 11. 42 Henri-Schwyzler; *Porph. In Parm. Fr.* 12. 23; 14. 3–4 Hadot; *Iambl. De Myst.* 1. 5. 3; *Syr. In Met. // P.* 166. 5–6 Kroll; *Ps.-Dion. De Div. Nom. // P.* 109. 16; 115. 17 Suchla и др.), так что ее популярность в данную эпоху не вызывает сомнений.

Два других возможных для унитаристов аргумента носят скорее второстепенный характер. Один из них заключается в том, что приписывание первоначально демиургических функций, проявляющееся в тезисе «только Царь — Творец», вполне естественно в контексте креационизма, сторонником которого был Ориген-христианин. Таким образом, этот трактат мог представлять собой своего рода «философскую защиту ортодоксии»¹¹⁸. Разумеется, Ориген придерживался креационистской доктрины, если иметь в виду его убеждение, что Бог сотворил все сущее из ничего¹¹⁹. Поэтому, рассуждая гипотетически, нельзя отрицать, что он мог бы посвятить этой доктрине отдельный трактат, хотя у нас и нет никаких позитивных данных о том, что он действительно это сделал. Но допустить, что РВ и был таким трактатом, значит признать, что Ориген-христианин и в нем отстаивал христианские позиции. В таком случае все рассуждения о том, что Порфирий в VP упоминает только «чисто философские», а не христианские сочинения Оригена (см. п. 4), теряют всякий смысл.

Третий аргумент, опять же связанный с названием РВ, сводится к тому, что у Оригена-христианина также встречается метафора «Царь» в применении к Божеству. Уже К. Вебер¹²⁰, несмотря на свой дуализм, допускал это, не приводя конкретных примеров, а П. Беатриче¹²¹ ссылается в этой связи на CJ. I 28. 191 sq., где «Царем» назван Логос, и *Greg. Thaum. Or. Pan.* 4. 35; 6. 82, где «Царь всего» — это Творец. Содержательно второй пример выглядит более удачным, так как выражение «Царь всего» представляет собой более полную аналогию формулировке из *Plat. Epist.* 2 (sp.). 312e, чем просто «Царь», да и отнесено оно скорее к Богу Отцу, чем к Логосу. Но все же речь не идет о тексте самого Оригена-христианина, а о сочинении, вышедшем из его школы. Что касается ссылки П. Беатриче на CJ. I 28. 191 sq., то, во-первых, сам факт, что она относится к Логосу, а не к Богу Отцу, довольно значим в субординационистском контексте, так как с этой точки зрения нельзя сказать, чтобы термин «Царь» применялся тут непосредственно к высшему Божеству. Во-вторых, совершенно очевидно, что в данном случае Ориген-христианин использует христианскую и библейскую по происхождению метафору, апеллируя в частности к тексту Пс. 71, 1–2 (CJ. I 28. 193). Таким образом это доказывает, что он вполне мог бы написать трактат, в названии которого фигурирует схожая метафора, заимствованная из платонической традиции, я не знаю. Мне представляется, что единственным аргументом в пользу такой возможности было бы обнаружение в словоупотреблении Оригена-христианина именно платонической метафоры «Царь» в применении к первоначалу, а с уверенностью констатировать платоническое происхождение такой метафоры можно было бы в том случае, если бы Ориген использовал ее, эксплицитно ссылаясь на какой-нибудь платонический текст. Насколько мне известно, один раз Ориген действительно цитирует *Plat. Epist.* 2 (sp.). 312e (CC. VI 18. 7–13 в цитате из Цельса), но не комментирует это место по существу. В качестве альтернативы можно было бы допустить, что, упоминая «Царя» в названии своего трактата, Ориген-христианин также использовал не платоническую, а библейскую или христианскую

¹¹⁸ «Une défense philosophique de l'orthodoxie» (*Cadiou* 1935. P. 255). Ср.: *Crouzel* 1958. P. 7.

¹¹⁹ Ср.: *Weber* 1962. S. 106 и PA. II 1. 4; CJ. I 17. 103; более сложен вопрос о вечности творения согласно Оригену, ср.: PA. I 2. 10; I 4. 3–5; III 5. 3.

¹²⁰ *Weber* 1962. S. 30.

¹²¹ *Beatrice* 1992. P. 366, n. 82.

метафорику. Но это было бы лишним аргументом в пользу христианского характера этого «чисто философского» сочинения и плохо сочеталось бы с изложенной выше стандартной интерпретацией теологических взглядов Оригена из фр. 7, которая предполагает апелляцию к *Plat. Epist. 2 (sp.)*. 312e в качестве своего составного элемента.

8. Фр. 10: отношение к Гомеру

Фр. 10 свидетельствует об однозначно положительном, а то и восторженно-пристрастном отношении Оригена-платоника к Гомеру. Это может показаться несколько неожиданным в свете известной критики поэтов вообще и Гомера в частности в платоновском «Государстве», но, как демонстрирует К. Вебер, прекрасно вписывается в общую тенденцию к «гармонизации» Платона и Гомера, которая за некоторыми исключениями была характерна для неоплатонической традиции и мотивировалась стремлением неоплатоников обнаружить предвосхищение «истинной» платоновской философии, как они ее понимали, на самых ранних этапах развития греческой культуры¹²². Конкретным поводом для проявления этой тенденции в данном случае становится интерпретация *Plat. Tim. 19d*. В этом месте платоновский Сократ, предварительно выразив желание услышать описание того, как граждане совершенного государства будут вести войну, говорит: «...я признаю, что сам не в состоянии произнести достойное похвальное слово мужам и государству (τοὺς ἀνδράς καὶ τὴν πόλιν ἰκανῶς ἐγκωμιάσαι). И в моем случае здесь нет ничего удивительного. Но я пришел к тому же мнению и относительно поэтов, как живших давно, так и нынешних (τὴν αὐτὴν δόξαν εἴληφα καὶ περὶ τῶν πάλαι γεγονότων καὶ περὶ τῶν νῦν ὄντων ποιητῶν). Не то чтобы я не уважал род поэтов, но всякому ясно, что племя подражателей легче и лучше всего будет воспроизводить то, в чем было возвращено, а оказавшееся для каждого за пределами усвоенного образа жизни (ἐκτὸς τῆς τροφῆς) хорошо воспроизвести в делах трудно, а в речах — еще труднее».

Текст фр. 10, описывающий реакцию Оригена на этот пассаж, таков: «Это высказывание стало предметом затруднения для Лонгина и Оригена: не включил ли [Сократ] в число [упомянутых им] поэтов и Гомера, говоря “я пришел к тому же мнению” не только о “нынешних” — в этом ведь нет ничего необычного — но и о “давно живших” поэтах? Так что, — говорит Порфирий, — Ориген, крича, краснея и весь обливаясь потом, провел целых три дня, твердя, что этот вопрос и это затруднение очень велики, и изо всех сил стремясь показать, что [поэтическое] подражание у Гомера достаточно для [изображения] добродетельных поступков. Кто, мол, велеречивее (μεγαλοφωνότερος) Гомера, который, даже вводя богов в сражения и битвы, не терпит неудачу в подражании, но возвышенным стилем (ὕψηλολογούμενος) достигает соответствия природе [описываемого им] предмета? Таково его возражение. А Порфирий в ответ говорит, что Гомер способен наделить страсти величием и возвышенностью и придать впечатляющую весомость [воинским] деяниям (εἰς ὄγκον ἐγεῖραι φανταστικὸν τὰς πράξεις), но не в состоянии передать бесстрашие разума и деятельную философскую жизнь»¹²³.

¹²² Weber 1962. S. 63–71.

¹²³ Procl. In Tim. Vol. 1. P. 63. 24–64. 11 Diehl.

Унитаризм предполагает, что эти данные вполне совместимы с тем, что нам известно об Оригене-христианине¹²⁴, поскольку в СС — единственном оригеновском тексте, где упоминается Гомер, — встречается несколько положительных характеристик этого автора¹²⁵. Действительно, в СС. IV 91. 8 Гомер охарактеризован как «удивительный» или «восхитительный» поэт (ὁ ἐν ποιήσει θαυμαστός Ὀμηρος), а в СС. VII 6. 27–28 — как «лучший из поэтов» (ὁ τῶν ποιητῶν ἄριστος Ὀμηρος), к тому же разделявший некоторые правильные, с точки зрения Оригена-христианина, демонологические концепции, т.е. признававший существование злых демонов (СС. VII 6. 37: πονηρούς τινὰς δαίμονα)¹²⁶. Положительной оценкой можно считать и упоминание о том, что «Гомер вызывает восхищение у большинства, сохраняя характеры героев такими, какими он преподнес их изначально» (СС. VII 36. 30–31: Ὀμηρος μὲν ἐν πολλοῖς θαυμάζεται, τηρήσας τὰ τῶν ἠρώων πρόσωπα, ὁποῖα αὐτὰ ὑπέθετο ἅπ' ἀρχῆς). Хотя в данном случае речь идет скорее о констатации распространенной реакции на гомеровское творчество, сам Ориген ее не оспаривает.

Однако, на мой взгляд, приведенные места из СС ничего не доказывают, поскольку они касаются исключительно формальной оценки Гомера как литератора¹²⁷. Если Ориген-христианин не ставил под сомнение его широко признанный статус величайшего поэта в греческой литературе и отдавал должное литературным достоинствам его произведений, этого мало, чтобы отождествить его с ревностным апологетом Гомера, изображенным во фр. 10¹²⁸. В конце концов, и Платон, считавший нужным запретить произведения Гомера в идеальном государстве, одновременно признавал его первым из «трагических поэтов» (*Plat. Resp.* 607a: Ὀμηρον ποιητικώτατον εἶναι καὶ πρῶτον τῶν τραγῳδοποιῶν; ср.: *Ibid.* 595c; 598d) и отнюдь не отрицал эстетические достоинства его поэм (*Ibid.* 387b; 607d).

¹²⁴ По мнению Ф. Кеттлера, описываемый во фр. 10 эпизод предполагает личную встречу Оригена-христианина с Лонгином и Порфирием и имел место в Тире ок. 252–253 г. (*Kettler* 1977. S. 324–326). *Beatrice* 1992. P. 357 предполагает, что фр. 10 отражает более ранние дискуссии Лонгина с Оригеном-христианином, о которых последний рассказал Порфирию при личной встрече, состоявшейся то ли в 248–250 гг. (P. 352), то ли ок. 253 г. (ср.: P. 361). *Schwyzer* 1987. S. 49–50, будучи дуалистом, считает, что данный фрагмент отражает личные воспоминания Порфирия о споре между Лонгином и Оригеном-платоником в период с 250 по 263 гг.

¹²⁵ Ср.: *Kettler* 1977. S. 327; *Beatrice* 1992. P. 357; а также *Weber* 1962. S. 31, несмотря на его дуализм.

¹²⁶ Впрочем, в данном случае Ориген ссылается на найденную им в каком-то пифагорейском сочинении интерпретацию истории о чуме, которую Аполлон наслал на греческое войско под Троей (*Hom.* II. 1. 8 sq.). *Dorival* 1992. P. 193 и *Ressa* 2000. P. 509, n. 22 полагают, что источником Оригена мог быть Нумений. Вообще в платонической и неопифагорейской традиции существование злых демонов, наряду с благами, признавалось, как минимум, со времен Ксенократа (*Andres // RE. Suppl.* III. Kol. 297), и зачастую это представление использовалось в интересах теодицеи, так как аморальные поступки богов традиционной религии могли приписываться как раз этим демонам (*Ibid.* Kol. 307–308). Оригену это могло показаться созвучным распространенному в раннем христианстве представлению о том, что все языческие боги вообще — злые демоны (ср. у самого Оригена: СС. V 2; V 35; VII 69).

¹²⁷ Ср.: *Fédou* 2003. P. 381.

¹²⁸ Забавно, что Ф. Кеттлер (*Kettler* 1977. S. 325) объясняет физическое состояние Оригена из фр. 10 как свидетельство растроянного здоровья Оригена-христианина после пыток при Деции. Однако в тексте достаточно указаний на то, что описываемый там Ориген придавал очень большое значение защите Гомера (с чем соглашается и сам Ф. Кеттлер на с. 327), и в их свете вполне естественно понимать и слова «крича, краснея и весь обливаясь потом» как признак оригеновского увлечения обсуждаемым вопросом (ср.: *Schwyzer* 1983. S. 24, Anm. 24; *Schroeder* 1987. S. 508).

Относительное одобрение тех или иных взглядов или доктрин, которые Ориген-христианин обнаруживал у Гомера, вроде признания существования злых демонов и др.¹²⁹, также не представляет собой ничего из ряда вон выходящего и вполне укладывается в стандартную для христианских авторов той эпохи «теорию заимствования»¹³⁰.

Еще более существенно то, что в тексте СС можно найти и критические высказывания о Гомере. Как правило, дуалисты¹³¹ ссылаются прежде всего на СС. IV 36. 30–32: «Платон вполне обоснованно изгоняет из своего государства Гомера и тех, кто пишет такие поэмы, как развращающих молодежь» (Εὐλόγως <οὖν> ἐκβάλλει τῆς ἑαυτοῦ πολιτείας Πλάτων ὡς ἐπιτρίβοντας τοὺς νέους τὸν Ὅμηρον καὶ τοὺς τοιαῦτα γράφοντας ποιήματα). Контраргумент унитаристов¹³² сводится к тому, что по ряду филологических оснований (несоответствие контексту, якобы необычное для Оригена значение глагола ἐπιτρίβω и т.п.) эту фразу можно рассматривать как позднейшую вставку¹³³. Даже если согласиться с таким предположением, негативная позиция, выраженная в этой фразе, проявляется еще в двух местах СС, хотя и не в столь откровенной форме. В СС. IV 50 Ориген, характеризуя языческие мифы как в высшей степени нечестивые (31: ἀσεβέστατα), заявляет: «Поэтому Платон заслуживает благодарности за то, что изгоняет¹³⁴ из своего государства подобные мифы и подобные поэмы» (34–35: Διότι οὐκ ἀχαρίστως ὁ Πλάτων ἐκβάλλει τῆς ἑαυτοῦ πολιτείας τοὺς τοιοῦσδὶ μύθους καὶ τὰ τοιαυτὰ ποιήματα). Я не вижу оснований, которые позволяли бы думать, что это общее одобрение предложенного Платоном запрета на нечестивые и аморальные мифы и поэмы о богах в совершенном государстве может не распространяться на Гомера, являвшегося именно в этой связи постоянным объектом платоновской критики¹³⁵. СС. VII 54. 12–18 подтверждает такое впечатление: «Я задаюсь вопросом, не хвалит ли теперь Цельс Орфея из желания поспорить с нами и для того, чтобы принизить Иисуса, а прочти он его нечестивые мифы о богах, не отверг ли бы он эти поэмы как достойные изгнания из благоустроенного государства еще в большей степени, чем гомеровские (ὡς μᾶλλον καὶ τῶν Ὀμήρου ἄξια ἐκβάλλεσθαι τῆς καλῆς πολιτείας). Ведь Орфей рассказал о так называемых богах гораздо худшие

¹²⁹ См.: Kettler 1977. S. 327.

¹³⁰ О христианском толковании Гомера см.: Daniélou 1961. P. 73–102 (и дополнительную литературу, указанную на стр. 3–4); Lambertson 1989. P. 44–82; Fédou 2003. P. 377–384. Ориген несколько раз в СС воспроизводит ключевой для теории заимствования тезис о том, что Моисей древнее Гомера (IV 21; VI 7; VI 43).

¹³¹ Ср.: Schwyzer 1983. S. 24; Schroeder 1987. S. 508.

¹³² Ср.: Kettler 1977. S. 328.

¹³³ Впервые это утверждал Wifstrand 1942. S. 418, причем безотносительно к проблеме двух Оригенов. Его поддержал Chadwick 1953. P. 212. Fédou 2003. P. 381 игнорирует эту критику.

¹³⁴ Буквально οὐκ ἀχαρίστως ὁ Πλάτων ἐκβάλλει можно перевести «Платон, не проявляя неблагодарности, изгоняет» и т.д. В этом смысле и переводит Ressa 2000. P. 331: non perché sia ingrato Platone scaccia etc., — поясняя в прим. 181, что потенциальная «неблагодарность Платона состоит в том, что он не учитывает удовольствие, доставляемое рассказами поэтов» (L'ingratitude di Platone consiste nel non tener conto del diletto procurato dai racconti dei poeti). В SC. 136. P. 315 Borret предлагается вариант «не просто по злой воле» (n'est-ce point par simple mauvais vouloir); ср. LSJ, s.v. ἀχαρίστως. В любом случае это выражение предполагает одобрение платоновской позиции по отношению к поэтам со стороны Оригена.

¹³⁵ Ср.: Plat. Resp. 377d; 378d; 379cd; 383a; 387b; 388ab; 389a; 389e–390c; 390e–391c; 595bc; 598d–600e; 605c; 606e–607a.

вещи, чем Гомер (καὶ γὰρ πολλῶ χεῖρονα περὶ τῶν νομιζομένων εἶτε θεῶν Ὀρφεὺς ἢ Ὀμηρος)». Отсюда, как мне кажется, достаточно очевидным образом следует, что гомеровские поэмы, по мнению Оригена, действительно заслуживают изгнания из идеального государства за содержащиеся в них аморальные мифы, хотя и в меньшей степени, чем произведения Орфея.

Таким образом, если Ориген из фр. 10 выступает в роли ярого защитника Гомера даже от довольно скромной критики, лишь имплицитно подразумеваемой в *Plat. Tim. 19d*, и, в частности, позитивно оценивает моральный пафос гомеровских поэм применительно к изображению доблестных поступков (πρὸς τὰς κατ' ἀρετὴν πράξεις ἀρκουσά ἐστιν ἢ παρ' Ὀμήρῳ μίμησις)¹³⁶, то Ориген-христианин, как видно из приведенных выше цитат, относился к Гомеру по-платоновски неоднозначно, т.е. признавал его величие как поэта, но осуждал аморальность рассказанных им мифов. Следующий отрывок из СС ясно показывает, что для Оригена-христианина позитивная нравственная роль ранней греческой поэзии и философии, включая Гомера, весьма проблематична, особенно в сопоставлении с влиянием христианской религии: «Следует понять, кому же, согласно желаниям Цельса, нам надо следовать, чтобы не остаться без древних наставников и святых мужей. Он отсылает нас к боговдохновенным, как он выражается, поэтам, мудрецам и философам, не назвав их имен, и, пообещав указать руководителей, высказывается неопределенно: “боговдохновенные поэты, мудрецы и философы”. Если бы он назвал их всех поименно, то нам показалось бы правильным возразить, что он, чтобы ввести нас в заблуждение, дает нам в руководители тех, кто слеп по отношению к истине, или, если и не совершенно слеп, то, во всяком случае, заблуждается касательно многих истинных учений. Ибо если он желает, чтобы боговдохновенным поэтом был Орфей или Парменид, или Эмпедокл, или даже сам Гомер, или Гесиод, то пусть тот, кто хочет, покажет, каким образом те, кто пользуются такими руководителями, лучше совершают свой путь и получают пользу в делах этой жизни, чем оставившие ради наставления от Иисуса Христа все изображения и статуи, да и всякое иудейское суеверие, и через посредство Слова Божия обратившиеся к единому Богу, Отцу Слова» (СС. VII 41. 1–18). Эти слова, на мой взгляд, не оставляют сомнений в том, что Ориген-христианин был весьма далек от того безоглядного энтузиазма по отношению к Гомеру, дух которого царит во фр. 10. Мне трудно понять, с чего бы Ориген-христианин вообще стал защищать Гомера, не говоря уже о том, чтобы делать это с таким рвением, которое описано во фр. 10¹³⁷.

¹³⁶ *Festugière* 1966. Vol. 1. P. 98–99 переводит эту фразу так: «...подражательное искусство Гомера обладает большой силой для побуждения к мужественным поступкам» (l'art imitatif d'Homère a grande force pour induire aux actions de courage). На мой взгляд, в тексте речь идет не столько о нравственном воздействии гомеровских поэм на слушателей, сколько об адекватности поэтического «подражания», т.е. о способности Гомера найти подобающую форму для изображаемого им предмета. Это подтверждается дальнейшим контекстом, в котором Ориген приводит конкретный пример наличия у Гомера именно этой способности в случае с изображением богов, участвующих в сражениях.

¹³⁷ Еще один критический выпад против Гомера содержится в СС. VIII 68, где Ориген в связи с цитатой из «Илиады», приводимой Цельсом (*Hom. II. 2. 205*), отвергает «гомеровское учение» (32: ὀμπρικὸν δόγμα) о том, что царская власть даруется монарху Зевсом. Нередко Ориген критикует те или иные воззрения, в качестве иллюстрации которых приводит как раз гомеровские цитаты (напр., СС. IV 91, 94; VII 6; ср.: *Schwyzler* 1983. S. 24, Anm. 27).

Стоит заметить также, что, по мнению Оригена из фр. 10, языческие боги представляют собой предмет, о котором поэт должен говорить «велеречи-во» (*μεγαλοφωνότερος, ὑψηλολογούμενος*), и он хвалит Гомера именно за то, что тому удастся найти подобающую форму для столь возвышенного содержания. Эта позиция вполне естественна для язычника, но довольно странна для Оригена-христианина, видевшего в языческих богах просто злых демонов (ср. прим. 126).

9. Фр. 12: демонология

Фр. 12 содержит некоторые сведения о демонологии Оригена-платоника. Тот факт, что один из двух оригеновских трактатов, согласно VP. 3 и 20, был посвящен как раз демонам, говорит о важности для него этой темы, но информация из фр. 12 слишком скудна, чтобы судить о его демонологической концепции в целом. Сам по себе фр. 12 восходит, по-видимому, не к трактату «О демонах», а к сохранившимся в неоплатонической традиции данным о том, как Ориген-платоник интерпретировал некоторые места из платоновского «Тимея» (ср.: прим. 105). В данном случае предметом обсуждения является миф о войне между афинянами и жителями Атлантиды (*Plat. Tim. 23d–25d*). В своем «Комментарии на “Тимей”», из которого и берется фр. 12, Прокл, перечисляя ряд аллегорических интерпретаций этого мифа различными платониками, в частности упоминает, что одни платоники, например — Амелий, связывали этот миф с планетами и неподвижными звездами, «другие — с противостоянием некоторых демонов, ибо одни из них лучше, а другие — хуже; одни обладают превосходством в числе, а другие в силе; одни берут верх, а другие проигрывают, как полагал Ориген (*οἱ δὲ εἰς δαιμόνων τινῶν ἐναντίωσιν, ὡς τῶν μὲν ἀμεινόνων, τῶν δὲ χειρόνων, καὶ τῶν μὲν πλῆθει, τῶν δὲ δυνάμει κρείττόνων, καὶ τῶν μὲν κρατούντων, τῶν δὲ κρατούμενων, ὡς περ Ὀριγένης ὑπέλαβεν*); третьи — с разладом между некими более достойными душами, воспитанницами Афины, и другими [душами], участвовавшими в творении и близкими богу, надзирающему за творением. Защитник этого толкования — Нумений. А четвертые, сочетая, как они думают, мнение Оригена и Нумения, говорили, что [речь здесь идет о] противостоянии душ и демонов, так как демоны влекут [души] вниз, а [сами] души стремятся вверх. “Демон” у них [понимается] тройко. Они говорят, что есть род божественных демонов, [род] демонов “по положению” (*κατὰ σχέσιν*), который составляют отдельные души, достигшие демонического удела, и еще один [род демонов] дурной и губящий души (*τὸ δὲ πονηρὸν ἄλλο καὶ λυμαντικὸν τῶν ψυχῶν*). Эти-то последние демоны и завязывают такую войну с душами при их спуске в мир становления (*ἐν τῇ εἰς τὴν γένεσιν καθόδῳ*). И то, что древние богословы относили к Осирису и Тифону или Дионису и Титанам, это, — говорят они, — Платон из благочестия прилагает к Афинянам и жителям Атлантиды. Он передает, что до схождения в твердые тела [имеет место] противостояние душ и материальных демонов, которых он поместил на западе. Ведь запад, как говорили египтяне, есть место приносящих вред демонов. Такого мнения философ Порфирий: было бы удивительно, если бы он утверждал нечто отличное от предания Нумения»¹³⁸. Согласно этому тексту, Ориген-платоник признавал существование как хороших,

¹³⁸ *Procl. In Tim. // Vol. 1. P. 76. 30–77. 24 Diehl.*

так и плохих демонов (τῶν μὲν ἀμεινόνων, τῶν δὲ χειρόνων)¹³⁹, т.е. придерживался в данном отношении весьма распространенной в платонизме позиции¹⁴⁰.

Именно это обстоятельство является наиболее очевидным аргументом против возможности отождествления Оригена из фр. 12 с Оригеном-христианином. Конечно, демонологические представления последнего содержали в себе ряд специфических и не вполне «ортодоксальных» черт, которые в то же время могут показаться типологически близкими определенным аспектам платонической демонологии. Это касается, прежде всего, представления о возможности перехода разумных тварей, включая демонов, из одного чина духовной иерархии в другой¹⁴¹. Но что является совершенно христианской и при этом принципиально важной чертой демонологии Оригена-христианина, так это его убеждение, что демоны, пока они являются демонами, могут быть только злыми, а «хороших» демонов не бывает.

В СС Ориген неоднократно настаивает на этом, полемизируя с платоническими представлениями Цельса: «Цельс, словно не прочитав наши Священные писания, отвечает самому себе как бы от нашего лица, что, по нашим словам, есть и некий другой род ангелов, нисходящих от Бога, чтобы благодетельствовать людям, и утверждает, что, по-видимому, мы бы назвали их демонами. Он не видит, что имя “демоны” не является ни нейтральным, как “люди”, среди которых есть некоторые приличные, а некоторые — дурные, ни положительным, каково [имя] “боги”, приложимое не к злым демонам, или к статуям, или к животным, но теми, кто познал свойственное Божеству, — к поистине более божественным и блаженным [существам]. А имя “демоны” всегда прилагается к злым силам, [находящимся] вне более грубого тела (Ἀεὶ δ’ ἐπὶ τῶν φαύλων ἔξω τοῦ παχύτερου σώματος δυνάμεων τάσσεται τὸ τῶν δαιμόνων ὄνομα), блуждающим, беспокоящим людей и влекущим [их] от Бога и сверхнебесных [сущих] к здешним вещам» (СС. V 5. 17–31); «Итак, поскольку и люди одни — достойные, а другие — дурные, почему и говорят, что первые — “Божии”, а вторые принадлежат диаволу, но и ангелы есть “Божии”, а есть — лукавого, демоны же не [обозначаются] двойко, ибо обо всех определенно утверждается, что они — дурны (δαιμόνες δὲ οὐκέτι διχῶς, πάντες γὰρ ἀποδείκνυνται εἶναι φαῦλοι), — потому мы скажем, что ложно высказывание Цельса, заявившего: “Если же есть некие демоны, то очевидно, что и они — Божии”. Или пусть тот, кто хочет, докажет, что различие, касающееся [хороших и плохих] людей и ангелов — это не здоровое учение, или что можно обоснованно доказать [что-то]

¹³⁹ Можно было бы возразить, что, поскольку в тексте идет речь не просто о «хороших» и «плохих», а о «лучших» и «худших» демонах, теоретически говоря, Ориген вполне мог бы думать, что одни из демонов несколько лучше других, но при этом по большому счету все демоны в целом — дурны (что, как мы увидим, более соответствовало бы позиции Оригена-христианина). Но не стоит забывать, что речь идет об аллегорической интерпретации войны между в высшей степени добродетельными афинянами (ср.: *Plat. Tim.* 24d4–5: *πάση τε παρὰ πάντας ἀνθρώπους ὑπερβεβληκότες ἀρετῆ*) и исполненными надменности жителями Атлантиды (*Ibid.* 24e2–3: *δύναμιν ὑβρεὶ λορεομένην*). Кроме того, в излагаемом далее представлении о трех типах демонов, по характеристике Прокла совмещающем в себе позицию Оригена и Нумения, целиком «дурной и губящий души» род демонов опять-таки отличается как от изначально «божественных» демонов, так и от ставших демонами отдельных душ.

¹⁴⁰ См. в целом: *Andres* // *RE. Suppl.* III. Kol. 296–297, 301–322.

¹⁴¹ См., напр.: *Mikoda* 1992, где сопоставляются демонологические концепции Оригена-христианина и Плутарха.

подобное и применительно к демонам» (СС. VIII 25. 15–23)¹⁴². Можно, конечно, сказать, что проявляющееся здесь расхождение между христианской и платонической демонологией не выходит за рамки чисто терминологического спора: и христиане, и платоники допускали существование благих духовных существ, являющихся посредниками между Богом и людьми, а также космосом в целом. При этом христиане настаивали на том, что такие существа должны называться не «демонами», а «ангелами»¹⁴³, платоники же считали возможным называть их «демонами», хотя могли использовать и термин «ангелы»¹⁴⁴. Однако, для нашей темы существенно важно, что Ориген-христианин так упорно настаивает на христианском словоупотреблении, предполагающем существование только дурных демонов, тогда как Ориген из фр. 12 признает не только дурных демонов, но и благих¹⁴⁵.

10. Выводы

Главные итоги данной работы могут быть сформулированы в виде следующих тезисов:

- 1) Сопоставление хронологических данных, касающихся Оригена-христианина и Оригена из VP, не позволяет полностью исключить возможность унитаристской гипотезы;
- 2) Но данные о числе сочинений Оригена из VP позволяют это сделать, так как не находят никакого удовлетворительного объяснения в контексте унитаризма;
- 3) Дуализм как стратегия интерпретации VP предпочтительнее унитаризма (причем даже в случае с хронологическими данными из п. 1), так как, в отличие от последнего, не является гипотезой, сама возможность которой зависит от допущения множества других неверифицируемых гипотез;
- 4) Точка зрения некоторых дуалистов, согласно которой в СС^h Порфирий спутал Оригена-христианина с Оригеном-платоником, не является ни необходимым элементом, ни необходимой предпосылкой дуализма как такового;
- 5) Дополнительные свидетельства в пользу дуализма могут быть извлечены из целого ряда фрагментов Оригена-платоника, собранных в издании К. Вебера.

¹⁴² Та же позиция проявляется еще в ряде мест СС: «...есть же еще некоторые дурные не только люди, но и ангелы и все демоны» (СС. VIII 15. 33–34: εἰσὶ δὲ τινες ἔτι φαῦλοι οὐ μόνον ἄνθρωποι ἀλλὰ καὶ ἄγγελοι καὶ πάντες δαίμονες); «Кто хочет пусть обоснует слова Цельса и покажет, каким образом не некие божественные ангелы Божии, но демоны, весь род которых зол (οὐ θεῖοι τινες ἄγγελοι θεοῦ ἀλλὰ δαίμονες, ὧν ὅλον τὸ γένος ἐστὶ φαῦλον), назначены управлять всем вышеперечисленным» (СС. VIII 31. 17–20); «Для нас, утверждающих, что все демоны — злые (Κατὰ μὲν οὖν ἡμᾶς, τοὺς λέγοντας πάντας δαίμονας εἶναι φαύλους), не демон — Тот, кто обратил столько к Богу, но Бог-Слово и Сын Божий» (СС. VIII 39. 12–14). Ср. также СС. III 37. 24–29, где утверждается, что сами злые силы вследствие своего заблуждения провозглашают себя богами и благими демонами. О соотношении демонов с ангелами и людьми см. также: Exp. Prov. // PG. 17. Col. 165a, 216d; Sel. Ps. // PG. 12. Col. 1416d.

¹⁴³ Ср.: СС. IV. 24. 24–26, где Ориген в этой связи противопоставляет платоническое и христианское словоупотребление: «либо, как вы говорите, благие демоны, либо, как у нас принято их называть, ангелы Божии» (εἶτε, ὡς ὑμεῖς φάτε, οἱ ἀγαθοὶ δαίμονες εἶτε, ὡς ἡμῖν ἔθος ὀνομάζειν, οἱ τοῦ θεοῦ ἄγγελοι).

¹⁴⁴ Напр., Цельс в СС. VII 68. 9 Borret; ср.: *Andres* // RE. Suppl. III. Kol. 111–113.

¹⁴⁵ Ср.: *Edwards* 2002. P. 55.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Лукомский* 2001 — *Прокл*. Платоновская теология / Пер. Л. Ю. Лукомского. СПб., 2001.
- Саврей* 2006 — *Саврей В. Я.* Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М., 2006.
- Цуркан* 2002 — *Цуркан А. В.* Ориген: проблема взаимодействия религии и философии. Новосибирск, 2002.
- Aujoulat* 1986 — *Aujoulat N.* Le Neo-Platonisme Alexandrin: Hierocles d'Alexandrie: Filiations intellectuelles et spirituelles d'un neo-platonicien du V siècle. Leiden, 1986.
- Baltes* 1997 — *Baltes M.* Is the Idea of the Good in Plato's Republic beyond being? // *Studies in Plato and the Platonic Tradition. Essays Presented to J. Whittaker / Ed. M. Joyal.* Aldershot, 1997. P. 3–23.
- Bardenhewer* 1908 — *Bardenhewer O.* Patrology: the Lives and Works of the Fathers of the Church. Freiburg im Breisgau; St. Louis, 1908.
- Barnes* 1970 — *Barnes T. D.* Origen, Aquila and Eusebius // *Harvard Studies in Classical Philology.* Vol. 74. 1970. P. 313–316.
- Barnes* 1973 — *Barnes T. D.* Porphyry Against the Christians: Date and the Attribution of Fragments // *JThS.* Vol. 24. 1973. P. 424–442.
- Barnes* 1984 — *Barnes T. D.* Some Inconsistencies in Eusebius // *JThS.* Vol. 35. 1984. P. 470–475.
- Beatrice* 1992 — *Beatrice P. F.* Porphyry's Judgement on Origen // *Origeniana Quinta / Ed. R. J. Daly.* Leuven, 1992. P. 351–367.
- Berchman* 1992 — *Berchman R. M.* Origen on *The Categories*: A Study in Later Platonic First Principles // *Origeniana Quinta / Ed. R. J. Daly.* Leuven, 1992. P. 231–252.
- Bidez* 1913 — *Bidez J.* Vie de Porphyre, le philosophe néo-platonicien. Gand; Lpz., 1913.
- Bienert* 1978 — *Bienert W. A.* Dionysius von Alexandrien. Zur Frage des Origenismus im dritten Jahrhundert. B., 1978.
- Bienert* 1997 — *Bienert W. A.* Origenes im Werk des Epiphanius von Salamis // *StPatr.* Vol. 32. 1997. P. 239–257.
- Böhm* 2002 — *Böhm T.* Origenes — Theologe und (Neu-)Platoniker. Oder: Wem soll man misstrauen — Eusebius oder Porphyrius? // *Adamantius.* Vol. 8. 2002. P. 7–23.
- Bruns* 1977 — *Bruns J. E.* The «Agreement of Moses and Jesus» in the «Demonstratio Evangelica» of Eusebius // *VC.* Vol. 31. 1977. P. 117–125.
- Cadiou* 1935 — *Cadiou R.* La jeunesse d'Origène. Histoire de l'école d'Alexandrie au début du III siècle. P., 1935.
- Carriker* 2003 — *Carriker A. J.* The Library of Eusebius of Caesarea. Leiden; Boston, 2003.
- Castagno* 2004 — La biografia di Origene fra storia e agiografia. Atti del VI Convegno di Studi del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina / A cura di Adele Monaci Castagno. Verucchio, 2004. (Biblioteca di Adamantius; 1a).
- Chadwick* 1953 — *Origen.* Contra Celsum / Transl. with Intr. and Notes by H. Chadwick. Camb., 1953.
- Corsini* 1968 — Commento al Vangelo di Giovanni di Origene / A cura di E. Corsini. Torino, 1968.
- Cox* 1983 — *Cox P.* Biography in Late Antiquity: A Quest for the Holy Man. Berkeley, 1983.
- Crouzel* 1956 — *Crouzel H.* Origène et Plotin, élèves d'Ammonius Saccas // *Bulletin de Littérature Ecclésiastique.* Vol. 31. 1956. P. 193–214.
- Crouzel* 1958 — *Crouzel H.* Notes critiques sur Origène (I) // *Bulletin de Littérature Ecclésiastique.* Vol. 59. 1958. P. 3–7.
- Crouzel* 1985 — *Crouzel H.* Origène. P., 1985.

- Crouzel* 1991 — *Crouzel H.* Origène et Plotine. P., 1991.
- Daniélou* 1948 — *Daniélou J.* Origène. P., 1948.
- Daniélou* 1961 — *Daniélou J.* Message évangélique et culture hellénistique aux II-e et III-e siècles. Tournai, 1961.
- Dechow* 1988 — *Dechow J. F.* Dogma and Mysticism in Early Christianity. Epiphanius of Cyprus and the Legacy of Origen. Mercer UP, 1988.
- Dodds* 1960 — *Dodds E. R.* Numenius and Ammonius // Les Sources de Plotin (Entretiens sur l'antiquité classique V; Fondation Hardt). Genève, 1960. P. 1–32.
- Dorival* 1992 — *Dorival G.* L'apport d'Origène pour la connaissance de la philosophie grecque // *Origeniana Quinta* / Ed. R. J. Daly. Leuven, 1992. P. 189–216.
- Dörrie* 1976 — *Dörrie H.* Platonica minora. München, 1976.
- Edwards* 1993 — *Edwards M. J.* Ammonius, Teacher of Origen // *Journal of Ecclesiastical History*. Vol. 44. 1993. P. 169–182.
- Edwards* 2002 — *Edwards M. J.* Origen Against Plato. Ashgate, 2002.
- Fédou* 2003 — *Fédou M.* La référence à Homère chez Clément d'Alexandrie et Origène // *Origeniana Octava*. Vol. 1 / Ed. L. Perrone. Leuven, 2003. P. 377–384.
- Ferber* 2003 — *Ferber R.* L'idea del bene è o non è trascendente? Ancora su epekeina tês ousias // *Platone e la tradizione platonica*. Studi di filosofia antica / A cura di M. Bonazzi, F. Trabattini. Milano, 2003. P. 127–149.
- Festugière* 1966 — *Proclus*. Commentaire sur le Timée. Vol. 1 / Trad. et notes par A. J. Festugière. P., 1966.
- Goulet* 1977 — *Goulet R.* Porphyre, Ammonius, les deux Origènes et les autres... // *RHPPhR*. Vol. 57. 1977. P. 471–496.
- Grant* 1971 — *Grant R. M.* Early Alexandrian Christianity // *Church History*. Vol. 40. 1971. P. 133–144.
- Grant* 1972 — *Grant R. M.* The Stromateis of Origen // *Epektasis*. Melanges offerts à J. Daniélou / Ed. J. Fontaine, Ch. Kannengiesser. P., 1972. P. 285–292.
- Grant* 1980 — *Grant R. M.* Eusebius as Church Historian. Oxf., 1980.
- Hadot* 1968 — *Hadot P.* Porphyre et Victorinus. 2 Vols. P., 1968.
- Hadot* 1978 — *Hadot I.* Le probleme du neoplatonisme Alexandrin: Hierocles et Simplicius. P., 1978.
- Hadot* 2004 — *Hadot I.* Studies on the Neoplatonist Hierocles / Transl. from the French by M. Chase. Philadelphia, 2004.
- Hanson* 1954 — *Hanson R. P. C.* Origen's Doctrine of Tradition. L., 1954.
- Harnack* 1904 — *von Harnack A.* Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius. Bd. 2. Lpz., 1904.
- Hornschuh* 1960 — *Hornschuh M.* Das Leben des Origenes und die Entstehung der alexandrinischen Schule // *Zeitschrift für Kirchengeschichte*. Bd. 71. 1960. S. 1–25, 193–214.
- Junod* 2004 — *Junod E.* L'Apologie pour Origène de Pamphile et Eusèbe et les développements sur Origène dans le livre VI de l'Histoire ecclésiastique // *Castagno* 2004. P. 183–200.
- Kettler* 1972 — *Kettler F. H.* War Origenes Schüler des Ammonios Sakkas? // *Epektasis*. Melanges offerts à J. Daniélou / Ed. J. Fontaine, Ch. Kannengiesser. P., 1972. P. 327–334.
- Kettler* 1977 — *Kettler F. H.* Origenes, Ammonios Sakkas und Porphyrios // *Kerygma und Logos*. Festschrift C. Andresen / Hrsg. v. A. M. Ritter. Göttingen, 1979. S. 322–328.
- Kobusch* 1976 — *Kobusch T.* Studien zur Philosophie des Hierocles von Alexandria. Untersuchungen zum christlichen Neuplatonismus. München, 1976.
- Koch* 1932 — *Koch H.* Paideusis und Pronoia: Studien über Origenes und sein Verhältniss zum Platonismus. B.; Lpz., 1932.
- Lamberton* 1989 — *Lamberton R.* Homer the Theologian: Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition. Berkeley, 1989.
- Langerbeck* 1957 — *Langerbeck H.* The Philosophy of Ammonius Saccas // *The Journal of Hellenic Studies*. Vol. 77. 1957. P. 67–74.

- Louth* 1990 — *Louth A.* The Date of Eusebius' *Historia Ecclesiastica* // *JThS.* Vol. 41. 1990. P. 111–123.
- Mikoda* 1992 — *Mikoda T.* A Comparison of the Demonologies of Origen and Plutarch // *Origeniana Quinta* / Ed. by R. J. Daly. Leuven, 1992. P. 326–332.
- Nautin* 1977 — *Nautin P.* Origène: sa vie et son oeuvre. P., 1977.
- Norelli* 2004 — *Norelli E.* Il VI Libro dell' *Historia Ecclesiastica*: appunti di storia della redazione. Il caso dell'infanzia e dell'adolescenza di Origene // *Castagno.* 2004. P. 147–174.
- Praechter* 1912 — *Praechter K.* Christlich-neuplatonische Beziehungen // *BZ.* Bd. 21. 1912. P. 1–27.
- Ridings* 1995 — *Ridings D.* The Attic Moses: The Dependency Theme in Some Early Christian Writers. Göteborg, 1995.
- Ressa* 2000 — *Origene.* Contro Celso / A cura di P. Ressa. Brescia, 2000.
- Schibli* 2002 — *Schibli H. S.* Hierocles of Alexandria. Oxf., 2002.
- Schott* 2005 — *Schott J. M.* Porphyry on Christians and Others: «Barbarian Wisdom», Identity Politics and Anti-Christian Polemics on the Eve of the Great Persecution // *Journal of early Christian Studies.* Vol. 13. 2005. P. 277–314.
- Schroeder* 1987 — *Schroeder F. M.* Ammonius Saccas // *ANRW.* II. 36, 1. 1987. S. 493–526.
- Schwyzler* 1983 — *Schwyzler H. R.* Ammonios Sakkas, der Lehrer Plotins. Opladen, 1983.
- Schwyzler* 1987 — *Schwyzler H. R.* Proklos über den Platoniker Origenes // *Proclus et son influence* / Ed. G. Boss, G. Seel. Neuchâtel, 1987. P. 44–59.
- Stead* 1977 — *Stead G. C.* Divine substance. Oxf., 1977.
- Theiler* 1966 — *Theiler W.* Ammonios, der Lehrer des Origenes // *Forschungen zum Neuplatonismus.* B., 1966. S. 1–45.
- Weber* 1962 — *Weber K. O.* Origenes der Neuplatoniker. Münch., 1962.
- Whittaker* 1969 — *Whittaker J.* Ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας // *VC.* Vol. 23. 1969. P. 91–104.
- Wifstrand* 1942 — *Wifstrand A.* Die wahre Lehre des Kelsos // *Bulletin de la société royale des lettres de Lund.* 1941–42/5. S. 391–431.

СОКРАЩЕНИЯ¹⁴²

I. Издания, словари и справочники

ANRW — *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* / Hrsg. v. H. Temporini, W. Haase. B.; N. Y., 1972–.

DPhA — *Dictionnaire des philosophes antiques* / Sous la direction de R. Goulet. P., 1989–.

FGrH — *Die Fragmente der Griechischen Historiker* / Hrsg. v. F. Jacoby u.a. B., 1923–.

RE — *Paulys Real-Enzyklopädie der classischen Altertimswissenschaft* / Hrsg. v. G. Wissowa u.a. Stuttgart-Münch., 1894–1973.

SHA — *Scriptores Historiae Augustae* / Ed. E. Hohl. Lpz., 1955.

VP. I–II — *Porphyre.* La Vie de Plotin. Vol. I–II / Ed. L. Brisson, M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet, D. O'Brien etc. P., 1982–1992.

II. Имена авторов и названия их сочинений

Alex. Lyc. De Placit. Manich. — *Alexander Lycopolitanus.* Tractatus de placitis Manichaeorum.

Alex. Aphr. In Met. — *Alexander Aphrodisiensis.* In Aristotelis metaphysica commentaria.

Amm. Marc. Res Gestae — *Ammianus Marcellinus.* Res Gestae.

Apul. Apol. — *Apuleius.* Apologia.

Athen. Suppl. — *Athenagoras.* Legatio sive Supplicatio pro Christianis.

Clem. Alex. Protr. — *Clemens Alexandrinus.* Protrepticus.

Clem. Alex. Str. — *Clemens Alexandrinus.* Stromata.

Epiph. De mens. et pond. — *Epiphanius.* De mensuris et ponderibus.

¹⁴² Список общих сокращений см. в конце журнала. — *Ред.*

Epiph. Pan. — *Epiphanius*. Panarion (= Adversus haereses).

Eus. HE — *Eusebius*. Historia ecclesiastica.

Eus. Praep. Ev. — *Eusebius*. Praeparatio evangelica.

Eunap. Vitae Sophist. — *Eunapius*. Vitae Sophistarum.

Genn. De vir. ill. — *Gennadius Massiliensis*. De viris illustribus.

Greg. Thaum. (sp.) Or. Pan. — *Gregorius Thaumaturgus*. In Origenem oratio panegyrica.

Hier. Apol. Ruf. — *Hieronymus*. Apologia contra Rufinum.

Hier. De vir. ill. — *Hieronymus*. De viris illustribus.

Hier. Epist. — *Hieronymus*. Epistolae.

Hom. Il. — *Homerus*. Ilias.

Iambl. De Myst. — *Iamblichus*. De mysteriis.

Just. 1 Apol. — *Justinus Martyr*. Apologia prima.

Just. Dial. — *Justinus Martyr*. Dialogus cum Tryphone.

Phot. Bibl. — *Photius*. Bibliotheca.

Phot. Interrog. — *Photius*. Interrogationes decem cum totidem responsionibus.

Plat. Epist. — *Plato*. Epistulae.

Plat. Leg. — *Plato*. Leges.

Plat. Resp. — *Plato*. Respublica.

Plat. Tim. — *Plato*. Timaeus.

Plot. Enn. — *Plotinus*. Enneades.

Porph. CChr. — *Porphyrius*. Contra Christianos.

Porph. Hist. Phil. — *Porphyrius*. Historia philosophiae.

Porph. In Parm. — *Porphyrius*. In Platonis Parmenidem commentaria.

Porph. In Tim. — *Porphyrius*. In Platonis Timaeum commentaria.

Porph. VP — *Porphyrius*. Vita Plotini.

Procl. In Parm. — *Proclus*. In Platonis Parmenidem commentaria.

Procl. In Tim. — *Proclus*. In Platonis Timaeum commentaria.

Procl. Theol. Plat. — *Proclus*. Theologia Platonica.

Ps.-Dion. De Div. Nom. — *Pseudo-Dionysius Areopagita*. De divinis nominibus.

Syr. In Met. — *Syrianus*. In Aristotelis metaphysica commentaria.

Theod. Graec. Aff. Cur. — *Theodoretus Cyrrensis*. Graecarum affectionum curatio.

СОЧИНЕНИЯ ОРИГЕНА

CC — Contra Celsum.

CJ — Commentarii in evangelium Joannis.

Exp. Prov. — Expositio in Proverbia.

PA — Περὶ ἀρχῶν; De principiis.

PE — Περὶ εὐχῆς; De oratione.

Sel. Ps. — Selecta in Psalmos.