

ЭЛЕМЕНТЫ АРИСТОТЕЛЕВСКОЙ ДОКТРИНЫ О РОСТЕ И РАСТУЩЕМ У ОРИГЕНА, МЕФОДИЯ ОЛИМПЕЙСКОГО И ГРИГОРИЯ НИССКОГО

В. В. ПЕТРОВ

Институт всеобщей истории РАН
Институт философии РАН (Москва)
campas.iph@gmail.com

VALERY V. PETROFF

Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences
Institute of World History of the Russian Academy of Sciences (Moscow)
ELEMENTS OF ARISTOTELIAN DOCTRINE OF GROWTH AND GROWING
IN ORIGEN, METHODDIUS OF OLYMPUS AND GREGORY OF NYSSA

ABSTRACT. The paper treats Origen's reception of Alexander of Aphrodisias' arguments concerning growth and growing. It is shown that Origen uses the reasoning and examples used by Alexander, in his doctrine of the risen body. Taking the principle that the form (eidos) of the body experienced quantitative change remains the same, Origen tries to prove that even if a resurrected body possesses different material substrate, the remaining identity of its eidos ("appearance") allows to postulate the identity of the former (earthly) body and the new risen body. At the same time, Origen neglects two premises, crucial in the Peripatetic framework which produced the doctrine of growth and growing. First, enmattered eidos could not be separated from its material substrate. Secondly, only the remaining continuity of the substrate, absent in the case of the resurrection, allowed to affirm not only indistinguishability but also the identity of the risen body. Methodius of Olympus' criticism of Origen's doctrine is also considered, together with an example of Gregory of Nyssa's inefficient recourse to this Origenian concept.

KEYWORDS: Origen, Alexander of Aphrodisias, Methodius of Olympus, Gregory of Nyssa, growth and growing, eidos of the body, corporal identity, risen body.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда «Наследие Аристотеля как конституирующий элемент европейской рациональности в исторической перспективе» (проект № 15-18-30005, Институт всеобщей истории РАН).

Античная традиция рассуждений о росте и растущем, встроенная в рамки философского осмысления проблем сохранения идентичности меняющегося тела индивида,¹ получила продолжение в христианском богословии. Ориген задействовал соответствующие рассуждения Александра Афродисийского для обоснования своего учения о тождестве тела, которое получит человек после воскрешения из мертвых, телу, которое принадлежало ему в прошлой земной жизни. Основной трудностью при этом был тот момент, что в отличие от многих других богословов Ориген отказывался признать, что воскреснут те же плоть и кровь. Он настаивал на том, что после воскрешения человек получит тело «не животное, но душевное», которое будет тем же не по подлежащему (та же плоть), а по виду (эйдосу).

Проблема сохранения земным «текучим» телом своей идентичности и проблема преемственности тела воскресения по отношению к земному телу обсуждалась Оригеном в раннем, написанном еще в Александрии, трактате *О воскресении*.² В оригинале это сочинение не сохранилось, но большая его часть доступна в подробном пересказе Мефодия Олимпийского, который в своем трактате с тем же названием цитирует и критикует Оригена.³ Кроме того, воззрения Оригена относительно душ и её различных тел, которые они могут принимать, вычитываются из других его сочинений.⁴

Учение Оригена о разумной душе и ее телах можно суммировать следующим образом. Разумные сущности, бестелесные сами по себе, были сотворены прежде тел, но в случае надобности они могут пользоваться телами.⁵ Душа, которая по своей природе бестелесна и невидима, находится во вся-

¹ См. Петров 2015а, 2015б. Об особенностях философского рассмотрения проблем телесности в рамках платоновской и аристотелевской парадигм, см. Петрова 2007, 50–52 и 2015, 62; Балалыкин 2015а, 19–134; 2015б, 95–112 и 2015в, 124 сл.

² Euseb. *Hist. eccl.* VI, 24, 2. Здесь и далее (если не оговорено специально) оригинальные тексты см. в TLG (1999). Цитируемые сочинения даются в переводе автора статьи.

³ Диалог Мефодия *Аглаофон, или О воскресении* дошел до нас полностью только в славянском переводе. Греческий текст части диалога (I, 20–II, 8 Bonwetsch) цитируется Епифанием Кипрским в *Панарионе* (ересь 64). Подборка выдержек из греческого текста содержится также у Фотия (*Bibliotheca*, codex 234). Кроме того, некоторые отрывки уцелели у других авторов. Третья книга трактата Мефодия целиком сохранилась только в славянском переводе; Епифаний не дает из нее ни строчки, но Фотий приводит ряд фрагментов. Полностью сочинение Мефодия см. в издании Bonwetsch 1917 (славянский текст дан в немецком переводе).

⁴ Подробнее см. Петров 2002б, 2005а, 2005б, 2007.

⁵ Orig. *De princ.* IV, 3, 15 (27), 490–496 Crouzel–Simonetti: “...hae quamvis ipsae non sint corporeae, utuntur corporibus, licet ipsae sint corporea substantia meliores”.

ком телесном месте, имея тело, подобающее (οἰκείου) природе этого места. Иногда она отлагает тело, которое требовалось ей прежде, но перестало отвечать ее изменившемуся состоянию, и меняет его на следующее, а иногда принимает еще одно тело, в добавление к прежнему.⁶ В *Комментарии на Матфея* Ориген пишет, что после воскресения из мертвых тела праведников станут, как у ангелов, эфиром и световидным сиянием.⁷ Обращает на себя внимание слово «световидный» (αὐροειδής), которое является техническим философским термином, прилагавшимся платониками к пневматическому телу души или, более узко, к пневматической колеснице, носителю души. Согласно Оригену, возвращение души на небеса, т. е. переход от земного тела в бестелесное состояние, происходит не внезапно. При отделении от земного тела, и еще прежде воскресения, душа имеет некое тело. От телесной одежды (indumentum corporeum) нельзя избавиться разом, и телесная природа упраздняется постепенно.⁸ Тотчас по отделении душа принимает фигуру (σχῆμα) подобную (ὁμοιοειδής) грубому и земному телу. Поэтому умершие являются в форме, подобной той, какой обладала плоть.⁹ И тело Иисуса вскоре после воскресения было чем-то промежуточным (ἐν μεθωρίῳ τινί) между тем грузным телом (τῆς παχύτητος τῆς σώματος), что было у него до распятия, и тем, каковой являет себя душа, снявшая с себя это тело (γυμνήν τοιοῦτου σώματος). Это доказывается тем, что, с одной стороны, Иисус мог проходить сквозь закрытые двери, а с другой стороны, Фома вложил перст в его ребра (Ин 20:19–28).¹⁰

После смерти, но до воскресения тел, душа человека обитает в световидном теле¹¹ (так и тела ангелов на небе эфирны и суть световидный свет¹²).

⁶ Idem., *Contr. Cels.* VII, 32, 14–20 Borret. Ср. мнение Оригена в пересказе: Methodius, *De resurrectione* I, 22 (Bonwetsch, p. 246, 3–5; = Eriphanius, *Panarion*, II, p. 424, 4): «душе, пребывающей в телесных местах, необходимо пользоваться телами, соответствующими (καταλλήλους) этим местам». Заметим, что иная концепция души прослеживается у Дикеарха, см. Афонасин 2015, 226–243.

⁷ Orig. *Com. ev. Mat.* XVII, 30, 44–59 (GCS X, p. 671, 10).

⁸ Orig. *De princ.* II, 3, 3, 111–129. О теле воскресения по Оригену см. Bostock 1980, 323–337. Принцип ступенчатого уплотнения при нисхождении души на землю подробно представлен в среднем платонизме, например, у Аристида Квинтиллиана. Схожим образом, Макробий в *Комментарии на 'Сон Сципиона'* (I, 11, 11) описывает процесс нисхождения души в тело, во время которого она последовательно одевается оболочками, см. Петрова 2007, 48.

⁹ Meth. *De resur.* III, 17 (Bonwetsch, 414, 6–9; = Phot., *Bibl. Cod.* 234, 301a, 11–15).

¹⁰ Orig. *Cont. Cels.* II, 62, 7–10.

¹¹ Ibid., II, 60, 14–15.

¹² Orig. *Comm. ev. Mat.* XVII, 30, 48–59.

Относительно представлений Оригена о свойствах духовных тел текстуальные свидетельства расходятся (возможно, в разных текстах речь идет о разных стадиях эволюции духовного тела). Духовное тело сохраняет преемственность по отношению к земному, однако составлено уже не из плоти. Ориген (в переводе Руфина) подчеркивает, что воскресают именно наши умершие животные тела, но воскресают духовными.¹³

Как можно понять, Ориген рассуждал о том, каким образом вечно текущее и непрерывно меняющееся материальное тело человека остается на протяжении земной жизни тем же самым, узнаваемым и имеющим индивидуальные особенности. Это важный момент, ибо античные платоники, решавшие проблему сохранения индивидуальной идентичности, связывали последнюю с различными аспектами души (в частности, с памятью), но не включали в рассмотрение земное тело. Необходимость обосновать свое понимание христианского догмата о воскресении тел побудила Оригена, который по своим установкам был скорее христианским платоником, к задействованию философского инструментария, наработанного его предшественниками в перипатетической традиции:

«Павел и Петр всегда остаются одинаковыми не по душе только, сущность которой не растекается в нас и не получает текучего, хотя естество тела и текуче (ῥευστή ἢ ἡ φύσις τοῦ σώματος), но у них остается тот же самый эйдос, характеризующий тело (τὸ εἶδος τὸ χαρακτηρίζον τὸ σῶμα ταῦτόν)».

В связи с этим Ориген рассматривает и вторую проблему, неотделимую от первой: что обеспечивает тождество нынешнего земного тела и тела воскресшего, которое люди получают после воскресения? Пытаясь ответить на эти вопросы, Ориген обращается к понятию индивидуального «телесного эйдоса», который обеспечивает тождественность земного тела самому себе и телу прославленному¹⁴:

«Всякое тело... никогда не имеет одного и того же материального подлежащего (ὕλικὸν ὑποκείμενον), поэтому тело уместно названо рекою... Однако Павел и Петр всегда пребывают одинаковыми не по душе только, но у них остается тот же самый (ταῦτόν) эйдос, характеризующий тело, так что одними и теми же пребывают и отметины (τύποις), представляющие телесную качественность (ποιότητα

¹³ Orig. *De princ.* II, 10, 1, 31–42. Впоследствии элементы учения Оригена о тонком теле души были восприняты Иоанном Скоттом, см. Петров 2002а, 2004а, 2004б, 2005в, 2005г.

¹⁴ Обсуждение учения Оригена о телесном виде см. Chadwick 1948, 83–102. О том, что Мефодий неправильно истолковал учение Оригена об эйдосе, см. Crouzel 1989, 155–157; а также Hennessey 1992, 273–280, где говорится, что у Оригена нельзя отождествлять вид и внешнюю форму.

σωματικῆν) Петра и Павла, сообразно которой с детства остаются на телах рубцы и другие знаки, например родинки и тому подобное. Этот эйдос тела (τὸ εἶδος τὸ σωματικόν), сообразно которому видообразуется Петр или Павел, во время воскресения опять прилагается к душе (περιτίθεται πάλιν τῇ ψυχῇ), переменяясь (μεταβάλλον) к лучшему, и расстановка происходит уже вовсе не по первому подлежащему (οὐ πάντως τότε τὸ ἐκτεταγμένον τὸ κατὰ τὴν πρώτην ὑποκειμένον).¹⁵

И как [в земной жизни] эйдос остается [тем же] от младенчества до старости, хотя [внешние] черты (χαρακτήρες), по-видимости, получают большое изменение, так и относительно теперешнего эйдоса должно думать, что он тождествен (ταὐτὸν) будущему, хотя и будет весьма большое изменение к лучшему».¹⁶

Как видно из текста, Ориген понимает «эйдос тела» отчасти как внешний вид, отчасти как нечто, сохраняющее неизменность и идентичность на протяжении всей жизни индивида. Необходимость подстраивать телесное подлежащее под условия обитания Ориген объясняет исходя из естественной философии:

«Душе, пребывающей в телесных местах, необходимо иметь тело, соответствующее местопребыванию... И как если бы нам нужно было сделаться водными животными и жить в море, то пришлось бы иметь жабры и другое устройство рыбе, так и тем, которые имеют наследовать царство небесное и будут в различных местах, необходимо иметь тела духовные (πνευματικοίς), впрочем, не такие, чтобы прежний эйдос уничтожился, но чтобы последовало его изменение (τροπή) к более славному, подобно тому как вид Иисуса, Моисея и Илии не сделался во время Преображения иным (ἕτερον) против того, каким был»¹⁷.

¹⁵ Cf. Philo, *De vita contempl.* 49, 5: «Множество чаш, расставленных сообразно отдельному виду каждому (ἐκπωμάτων πλῆθος ἐκτεταγμένων καθ' ἕκαστον εἶδος).

¹⁶ Ср. Euseb. *Apol.* Fr. 141 (Amacker, Junod, 226-228): «Sicut enim eadem in nobis species permanent ab infantia usque ad senectutem, licet characteres multam uideantur immutationem recipere, ita intelligendum est hanc speciem quae nunc est in nobis ipsam permansuram etiam in futuro, plurima tamen immutatione in melius et gloriosius facta».

¹⁷ Meth. *De resurr.* I, 22 (= Eriph. *Panar.*, vol. II, 423, 9-424, 3). То, что Мефодий, несколько утрируя, пересказывает текст самого Оригена, подтверждает Fr. 141 из *Апологист* Евсевия Кесарийского (Памфила), см. Amacker, Junod, 226-228. Эти комментаторы замечают (228-229, п. 1), что Мефодий не понимает концепции «эйдоса» у Оригена, считая его эквивалентом μορφή и σχῆμα. Мефодий негодует, что согласно Оригену по воскресении эйдос переменится в лучший. Для него это означает, что воскреснут другие формы и тела. Но у Оригена эйдос есть принцип существования и индивидуации, конституирующий тело. Эйдос, который следует понимать как логос, отличает тело и обеспечивает его существование наперекор материальной изменчивости. Следовательно, тот же самый эйдос воскресает в другой внешней форме.

Важно, однако, что при всех изменениях в материальном подлежащем эйдос тела остается тем же самым:

«Поэтому не смущайся, если кто-нибудь скажет, будто первоначальное подлежащее [тела] в то время не будет тем же (ταύτόν)... Равным образом вокруг (περί) святого [тела] останется уже не плоть, а то, что некогда видообразовывало плоть; что некогда отличало плоть, то будет отличать тело духовное»¹⁸.

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

«...когда явится Христос... эйдос тела... будучи по природе смертным (τὸ σωματικὸν εἶδος... τῇ φύσει θνητὸν ὄν)... переменится из «смертного тела», оживотворившись силою Духа животворящего, став из <плотского> духовным... Но первое подлежащее тела не восстанет».¹⁹

Свои соображения о теле, составленном из «эйдоса» и «подлежащего», излагаемые в трактате *О воскресении* Ориген именуется «физиологическим исследованием об эйдосе и первом подлежащем» (I, 24). «Эйдос» – это форма, наложение которой на материю, создает данное тело, индивидуальное и узнаваемое. Поэтому Ориген говорит, что эйдос находится «в теле» (τῷ εἶδει τῷ ἐν τῷ σώματι). Эйдос «отличает человека» (τὸ εἶδος τὸ χαρακτηρίζον τὸν ἄνθρωπον), т.е. делает индивидуальным его тело (τὸ εἶδος τὸ χαρακτηρίζον τὸ σῶμα), дает тому качественную определенность (τὴν ποιότητα). От эйдоса зависит форма (σχῆμα) человека.

«Эйдос» отвечает за общую форму индивидуального тела и его сохранение узнаваемым, при допущении частных изменений как видимого плана, так и сущностной непрерывной текучести материального подлежащего.

Материю тела Ориген именуется «первым» (I, 22 и 23) или «материальным» подлежащим (I, 22). Как и «эйдос», подлежащее «находится в нашем теле» (τὸ πρῶτον ὑποκείμενον... ἐν τῷ σώματι ἡμῶν). Подлежащее принципиально текуче и никогда не остается неизменным: «материальное тело текуче» (ῥευστοῦ γὰρ ὄντος τοῦ σώματος τοῦ ὑλικοῦ):

«...никакое тело, поддерживаемое природой (которая для питания вводит в него нечто извне и вместо введенного отводит другое, как, например, растительную или животную [пищу]), никогда не обладает тем же самым материальным подлежащим (τὸ ὑλικὸν ὑποκείμενον)... При тщательном рассмотрении, может быть,

¹⁸ Meth. *De resurr.* I, 23 (= Eriph. II, 424, 12–23).

¹⁹ Meth. *De resurr.* I, 24 (= Eriph. II, 426, 13–18); тот же текст: Orig. *Selecta in Psalmos (fragmenta e catenis)*, PG 12, 1097, 15–25. Cf. Orig. *Dial. Heracl.* 26, 20–21 (SC 67): «Но, возможно, смертное души не вечно смертно» (τὸ θνητὸν τῆς ψυχῆς οὐκ αἰεὶ ἐστὶν θνητόν).

даже в продолжение двух дней первое подлежащее (τὸ πρῶτον ὑποκειμένον) не остается в нашем теле тем же самым» (I, 22).

Вся определенность материального тела задается его эйдосом. И если в земной жизни материальная основа тела непрерывно меняется, то нет ничего удивительного, что она станет иной после воскресения:

«...если мы даже в течение немногих дней не бываем не бываем одними и теми же относительно тела, а только по виду, который в теле, так как он один остается в нас от рождения, тем более в то время мы не будем теми же по той же плоти, но по виду, который и теперь всегда сохраняется в нас и пребывает [неизменным]»; «как теперь первое подлежащее не остается тем же самым даже в продолжении двух дней, так и после воскресения, оно не будет тем же самым» (I, 23).

О принципиальной изменчивости материального подлежащего, Ориген рассуждал в других сочинениях применительно к воскресшему телу Христа. Там в поддержку своего учения Ориген явным образом отсылал к языческой философии:

«Следует прислушаться к тому, что говорят элины о материи, которая по своему определению лишена качеств (τῷ ἰδίῳ λόγῳ ἀποίου ὕλης) и которая принимает те качества, которые прилагает к ней Создатель (αὐτῇ περιτιθέναι); которая многократно отлагает прежние качества (τὰς μὲν προτέρας ἀποτιθεμένης), принимая (ἀναλαμβάνουσης) лучшие и отличающиеся от прежних. И если эти мнения здравы, то что удивительного, если в отношении тела Иисуса качество смертного (ποιότητα τοῦ θνητοῦ) переменится (μεταβαλεῖν) промыслом и хотением Божиим в эфирное и божественное качество?»²⁰

«...если материя, лежащая в основе (ὑποκειμένην) всех качеств, может изменять (ἀμείβειν) качества, то почему невозможно, чтобы плоть (σάρκα) Иисуса, изменив качества, стала такой, какая нужна, чтобы иметь жительство в эфире и превышающих эфир местах?»²¹

Именно в контексте приведенных выше рассуждений Ориген обращается к тому месту из трактата Александра Афродисийского, где учение о росте и растущем иллюстрируется примером с кишкой и протекающей через неё жидкостью. Последняя у Александра именуется то вином (οἶνος), то водой (ὔδωρ), то просто жидкостью (ὑγρόν).²² Ориген предпочитает говорить о бурдюке и наполняющей его воде:

«Ты, конечно, видел кожу животного или нечто другое подобное, наполненное водою. Если из него выпустить немного воды или немного его наполнить, эйдос

²⁰ Orig. *Contr. Cels.* III, 41, 13–19.

²¹ Orig. *Contr. Cels.* III, 42, 7–10.

²² См. Петров 2015а, 400–401.

всегда видится тем же. Ведь каково охватывающее (περιέχον), такую фигуру (σχῆμα) с необходимостью принимает и то, что внутри него. Представь же себе теперь, что вода будет понемногу вытекать, и некто будет добавлять столько же, сколько выливается, не допуская бурдюку совершенно остаться без воды. Прибавляемое, хотя и не то же самое, но по необходимости являет себя подобным прежнему, потому что во время прибавления и убавления воды охватывающее сохраняется тем же. И если кто захочет уподобить этому тело, то не устыдится сравнения.

Ведь таким же образом и разная плоть, принимаемая взамен той, что извержена, превращается (μεταβαλόνται) в фигуру эйдоса, который её охватывает (εἰς τὸ σχῆμα τοῦ περιέχοντος εἶδους). То, что разойдется по глазам, становится сходным (ἕοικεν) с глазами, что по лицу, то с лицом, и что по другим частям, то уподобляется им. Поэтому каждый являет себя тем же самым, и нет в нем разной плоти в качестве первых подлежащих, но есть эйдос, сообразно которому формируется то, что поступает в тело.

Итак, если мы даже в течение немногих дней не остаемся теми же относительно тела, а только по эйдосу, который в теле (τῷ εἶδει τῷ ἐν τῷ σώματι), так как один эйдос устойчив (ἔστηκεν) в нас от рождения, то тем более в то время [воскресения] мы не будем теми же по плоти, но только по эйдосу, который и теперь всегда сохраняется в нас и пребывает [неизменным]. Ибо что там кожа [бурдюка], то здесь эйдос, и что в приведенном сравнении вода, то здесь прибавляемое и убавляемое. Посему как теперь, хотя тело не остается одним и тем же, но отличительная черта (ὁ χαρακτήρ), связанная с идентичностью формы (κατὰ τὴν αὐτὴν μορφήν), сохраняется одной и той же, так и тогда, хотя тело не будет тем же (τοῦ αὐτοῦ), – эйдос, **возросший** (τὸ εἶδος ἀυξηθὲν) в более славное состояние, проявится (δειχθήσεται) уже не в тленном, но в бесстрастном и духовном теле, каково, например, было [тело] Иисуса во время Преображения, когда Он взшел на гору с Петром, и [тела] явившихся Ему Моисея и Илии (Μφ 17:1–3).²³

Как видно, приведенный отрывок имеет отправной точкой рассуждения Александра Афродисийского о питании и росте живого организма. Механизм оформления первой материи эйдосом подразумевает её превращение. Ориген говорит, что разная плоть, принимаемая взамен изверженных веществ, принимает форму эйдоса, охватывающего плоть (I, 25). Таким образом, «в воскресении сохраняется только эйдос человека» (τὴν ἀνάστασιν ἐπὶ μόνου τοῦ εἶδους σῶζεσθαι), и «в то время мы не будем теми же по той же плоти, но по виду, который и теперь всегда сохраняется в нас и пребывает» (I, 25).

²³ Meth. *De resurr.* I, 25 (= Epiph. II, 428, 4–429, 6).

Критика оригеновского учения о телесном виде Мефодием Олимпийским. Учение Оригена о теле воскресения и особенно учение о телесном эйдосе подверглись в следующем поколении резкой критике со стороны Мефодия Олимпийского († 312). В целом, в рассуждениях об «эйдосе и материи» равно и Ориген, и Мефодий близко следуют Александру Афродисийскому.²⁴ Мефодий утверждает, что эйдос, о котором учил Ориген, представляет собой не *сущностную*, но *качественную* форму и даже просто внешнюю фигуру тела:

«Ориген полагает, что та же плоть не восстанет у души... но что качественная форма (ποιόν μορφήν) каждого, согласно эйдосу ныне характеризующему плоть воскреснет, отпечатавшись на другом духовном теле (ἐν ἑτέρῳ πνευματικῷ σώματι), чтобы каждый опять казался таким же по форме (μορφήν): в этом и состоит обещанное воскресение... Значит, воскресение будет состоять в [воскресении] одного только вида».²⁵

Так Мефодий резюмирует мысль Оригена. Здесь и далее понятия εἶδος, μορφή, σχῆμα в устах Мефодия практически являются синонимами.²⁶ Равным образом «форма» (μορφή) однозначно именуется им «качественной» (ποιόν).

Следует оговориться, что Ориген дополняет свое воспринятое от Александра Афродисийского рассуждение об «эйдосе» обращением к стоическим и платоническим представлениям, в рассмотрение которых мы в этой работе не будем вдаваться. Эти свидетельства о том, что Ориген понимал

²⁴ В *De anima* 12, 6–7 Александр говорит, что «живое существо слагается из души и тела, как из формы (эйдоса) и материи». В *De anima* 11, 20–21 Александр указывает, что тело и душа соотносятся как материя и форма (вид), наподобие того, как о статуе (ἀνδριάντα) говорят, что она состоит из меди и фигуры (σχῆματος), ср. *Ibid.*, 18, 17–23. Согласно Александру, подобного рода фигуры, созданные искусственно, не могут существовать отдельно от вещества («ближайшей материи») и не являются сущностными, см. *De anima* 4, 27–5, 4: «Конечно, формы (эйдосы), возникшие искусственно в подлежащей им материи, неотделимы от нее, хотя такая материя может существовать без [этих] форм (эйдосов). Ибо искусственно возникшая форма (эйдос) не есть сущность... Напротив, естественная [форма] есть сущность... и природа».

²⁵ Meth. *De resurr.* III, 3 (= Photius, 299a, 37–299b, 6 (p. 101)).

²⁶ См., однако, впоследствии четкое различие у философов и следующих им богословов: Ammon. *In Arist. cat.* 81, 24–25: «Следует заметить, что «фигура» (σχῆμα) прилагается к неодушевленным объектам, а форма (μορφή) к одушевленным». Эти слова практически дословно воспроизводит Иоанн Дамаскин (*Dialectica* II, 62sq.): «Четвёртый вид качества составляют фигура (σχῆμα) и форма (μορφή), фигура принадлежит как одушевленным, так и неодушевленным телам, форма же — только одушевленным».

«эйдос» и как сущностную (οὐσιώδης) форму. Однако обращения к разным философским традициям не могут гарантировать логическую связность и непротиворечивость конкретного рассуждения в трактате *О воскресении*. Критикующий Оригена Мефодий в своем понимании эйдоса как «качественной» формы (μορφή) и в приравнивании его к феноменальной фигуре (σχῆμα) точно следует Александру Афродисийскому, который в трактате *О душе* писал:

«...вид и материя являются частями тела не так [что могут быть отсечены от него], но они вроде меди и формы (μορφή) у статуи (ἀνδριάντος)... Фигура (σχῆμα) является частью статуи как нечто, дающее последней совершенство не по количеству (εἰς τὸ ποσόν), но по качеству (εἰς τὸ ποιόν), и не как то, что может сохраняться отдельно от материи»²⁷.

Александр, как перипатетик, учил, что материальная форма не существует в отрыве от подлежащего и что душа и тело соотносятся как вид и материя, вроде фигуры (σχῆμα) статуи и меди (материи), из которой та сделана. Мефодий схожим образом пишет:

«...вид плоти при изменениях разрушится первым, как фигура расплавляемой статуи (τὸ σχῆμα τοῦ ἀνδριάντος) разрушится прежде распада целого, потому что качество не может быть отделено от материи по существованию (καθ' ὑπόστασιν)».²⁸

Далее в терминах комментаторов на *Метафизику* Аристотеля Мефодий говорит о трех видах отделения: бывает отделение «действительное и по существованию» (ἐνεργεία καὶ ὑπόστασις), бывает отделение «мысленное» (ἐπινοία), бывает отделение «действительное, но не по существованию» (ἐνεργεία οὐ μὴν καὶ ὑπόστασις).²⁹ Поскольку Мефодий понимает эйдос как внешнюю форму, он отрицает тождество земного и воскресшего тела в рамках концепции Оригена: воскресшее и земное тела являются разными и схожими только внешне, по наружности. Следовательно, речь у Оригена идет не о подлинном воскресении того же индивида. Соответственно, Мефодий получает право обвинять Оригена в учении о том, что земное тело при воскресении заменяется на иное. Мефодий не учитывает, активный характер эйдоса у Оригена и то, что «плоть» для Оригена — это материальное подлежащее, уже сформированное эйдосом и находящееся под воздействием его «сил». Качества возникают в материальном подлежащем, и эйдос изменяет их в требуемые *χαρακτήρες*. При переходе

²⁷ Cf. Alex. *De anima* 18, 17–23.

²⁸ Meth. *De resurr.* III, 6 (= Phot. 300a, 17–26, p. 103).

²⁹ Meth. *De resurr.* III, 6 (= Phot. 300a, 28–300b, 2).

от земного тела к телу духовному меняются не особенные свойства эйдоса, но качества подлежащего³⁰.

Чем объясняется столь близкое следование Оригена тексту Александра? Если учесть, что трактат *О воскресении* является ранней работой Оригена, то весьма вероятно, что в своих рассуждениях он опирается на относительно недавно вышедшую работу авторитетного философа, каким был Александр. То, что Ориген заимствует именно у Александра, а не из последующей антологии, подтверждается тем, что в его рассуждении присутствует не только пример с кишкой, но и предшествующий фрагмент трактата *О смешении* (235, 21–33). Это не единственный пример обращения Оригена к «эллинским философам». Например, в трактате *О молитве* Ориген подробно цитирует стоические определения «сущности», «качеств», и «материи». Что касается примера с кишкой или мехом, то впоследствии он получил распространение. Представление о том, что материя, проходит сквозь тело, как сквозь кишку и не принимает от нее никаких качеств, использовалось позднее в христологических спорах.³¹ О питании человеческого тела, о бурдюке, наполненном жидкостью, и его форме рассуждает Григорий Нисский:

«Естество (φύσις) нашего тела само по себе (αὐτὴ καθ' ἑαυτὴν) в собственной своей ипостаси (ἐν ἰδίᾳ τινὶ ὑποστάσει) жизни не имеет, но с помощью извне притекающей силы удерживает (συνέχει) себя и сохраняется в бытии (τῷ εἶναι μένει), непрерывным движением привлекая в себя недостающее и отторгая от себя излишнее. Как некий наполненный жидкостью бурдюк, когда влитое отводится через его низ, не сохранит своей относящейся к объему фигуры (φυλάσσει τὸ περὶ τὸν ὄγκον ἑαυτοῦ σχῆμα), если в образующуюся пустоту не будет сверху вливаться что-либо другое; и тот, кто смотрит на охватывающий объем этого бурдюка (τὴν

³⁰ Orig. *De princ.* III, 6, 7. Cf. *Ibid.*, IV, 4, 6 (33): «...телесная сущность изменяема и из любого качества переходит во всякое другое»; IV, 4, 7 (34): «сущность никогда не существует без качества, и лишь мысленно усматривают, что материя — это лежащее в основе тел и принимающее качество (сарах est qualitatis)...»

³¹ Eriph. *Panar.* II [31] (396, 9–12): «[Валентин и его последователи полагают, что] тело Христа, которое снизошло свыше, прошло через Деву Марию, как вода через кишку (διὰ σωλήνος), и ничего не отняло от девственной утробы, но Он имел тело свыше, как и раньше». Ср. Joan. Damasc. *Dialect.* LVI, 10–12: «Дева родила не простого человека, а истинного Бога, не обнаженного [Бога], а воплотившегося, не сведшего тело с неба и не проскользнувшего через Неё, как через кишку (διὰ σωλήνος παρελθόντα)...» Ср. Greg. Nazianz. *Ep.* 3, *Ad Cledon.* (*Ep.* 101, 16, 2–5 Galla; SC 208): «Если кто говорит, что Христос, как через кишку, прошел через Деву (διὰ σωλήνος διαδραμεῖν), а не образовался в ней божески вместе и человечески... он также безбожен»; но cf. *Idem.*, *Ad Nemesium (Carmina quae spectant ad alios,* PG 37, 1565, II): «Божий человек прошел сквозь утробу (νηδὺν ἄμειψε)».

ὀγκώδη περιούχην), знает, что он задается не особенностью наружности (μὴ ἰδίαν εἶναι τοῦ φαινομένου), ибо охватывающему объему придает (σχηματίζειν τὸ περιέχον τὸν ὄγκον) фигуру то, что влито в бурдюк (τὸ εἰσρέον ἐν αὐτῷ γινόμενον), так устройство (κατασκευή) нашего тела применительно к его сложению (σύστασιν), насколько нам известно, не имеет ничего своего (ἴδιον), но сохраняется в бытии привходящей в него силой, и эта сила есть и называется пища (τροφή); при этом она не одна и та же для всех питающихся тел, но каждому домостроитель природы дает в удел ему подходящую». ³²

Однако у Григорий не знает и не понимает предшествующей традиции рассуждений о росте и растущем. Утрачен основной момент рассуждений Александра Афродисийского и Оригена: несмотря на все количественные изменения, должна оставаться неизменной форма (эйдос) бурдюка, что только и позволит говорить о том, что это тот же самый бурдюк.

В целом из приведенных в пересказе Мефодия отрывков трактата Оригена *О воскресении* следует, что Ориген понимал «телесный эйдос» как некий имеющийся у души принцип, отличный от нее и отличный от тела. Можно предположить, что этот принцип представляет собой отпечаток физического тела на душе или тонком теле души (но при этом в отношении тела он выполняет активную – структурирующую и формообразующую – функции). Тем не менее, критика Мефодием аргументов Оригена, заимствованных у Александра, может быть признана обоснованной, поскольку Ориген пренебрег двумя посылками, ключевыми в рамках перипатетической парадигмы, произведшей учение о росте и растущем. Во-первых, внутриматериальный эйдос не мог отделяться от своего материального подлежащего. Во-вторых, необходимым условием, позволявшим говорить не просто о неотличимости, но о тождестве воскресшего тела, считалось сохранение непрерывности подлежащего, в случае воскресения отсутствующее.

ИЗДАНИЯ

- Meth. *De resurrect.* — Bonwetsch, N., Hrsg. (1917) Methodius. Die Griechischen Christlichen Schriftsteller (GCS) 27. Leipzig, 217–424.
 Epiph. — Holl, K., ed. (1922) Epiphanius, *Panarion*. GCS 31. Leipzig, 421–499.
 Photius — Henry, R., ed. (1967) Photius. *Bibliothèque*, t. 5. Paris, 83–107.
 Amacker, René; Junod, É., eds. (2002) Eusebius Pamphilus, *Apologia*, in: Pamphile et Eusèbe de Césarée. *Apologie pour Origène suivi de Rufin d'Aquilée sur la falsification des livres d'Origène*. Texte critique, traduction et notes par, t. I, SC 464. Paris.

³² Greg. Nyss. *Or. cat. magn.* 37, 42–60.

- Borret, M., ed. (1967–1969) Origène. *Contre Celse*, 4 vols. Sources chrétiennes 132, 136, 147, 150. Paris.
- Alex. *De anima* — Bruns, I., ed. (1887) *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora*, CAG: Suppl. 2, 1. Berlin.
- Crouzel, H.; Simonetti, M., eds. (1978–1980) Origène. *Traité des Principes*. T. 1-4. Sources chrétiennes 252–253, 268–269. Paris.

ЛИТЕРАТУРА

- Bostock, D. G. (1980) "Quality and Corporeity in Origen," *Origeniana secunda*. Second colloque international des études origéniennes, ed. H. Crouzel, A. Quacquarelli. Roma, 323–337.
- Chadwick, H. (1948) "Origen, Celsus, and the Resurrection of the Body," *Harvard Theological Review* 41, 83–102.
- Crouzel, H. (1989) *Origen: The Life and Thought of the First Great Theologian*, trans. A. S. Worrall. London.
- Hennessey, L. R. (1992) "A Philosophical Issue in Origen's Eschatology: The Three Senses of Incorporality," *Origeniana Quinta. Papers of the 5th International Origen Congress*, ed. R. J. Daly. Leuven, 273–280.
- Petroff V. (2002a) «Theoriae of the Return in John Scottus' Eschatology», *History and Eschatology in John Scottus Eriugena and His Time*. Proceedings of the 10th Conference of the SPES, Maynooth and Dublin, August 16-20, 2000, eds. James McEvoy and Michael Dunne. Leuven, 527–579.
- Petroff V. (2005b) «Eriugena on the Spiritual Body», *American Catholic Philosophical Quarterly* 79 (4), 597–610.
- Афонасин, Е. В. (2015) «Дикеарх о душе», *Платоновские исследования* 2/1, 226–243.
- Балалыкин, Д. А. (2015a) «Микроструктура живой материи в натурфилософской системе Галена. Часть 1», *Философия науки* 65, 119–134.
- Балалыкин, Д. А. (2015б) «Микроструктура живой материи в натурфилософской системе Галена. Часть 2», *Философия науки* 66, 95–112.
- Балалыкин, Д. А. (2015в) «Первая книга трактата Галена *О доктринах Гиппократ и Платона*», *Вопросы философии* 8, 124–143.
- Петров, В. В. (2002б) «Учение Оригена о теле воскресения и его влияние на богословие Григория Нисского и Иоанна Эриугены», *IX Рождественские Образовательные Чтения*. Богословие и философия: аспекты диалога. Сборник докладов конференции (25.01. 2001, Институт философии РАН), под ред. В. К. Шохина. Москва, 22-58.
- Петров, В. В. (2004a) «Иоанн Скотт о духовном теле», *Учение Церкви о человеке*. Материалы Богословской конференции Русской Православной Церкви, Москва, 5-8 ноября, 2001. Москва, 211-239.
- Петров, В. В. (2004б) «Тело воскресения в богословии Эриугены», *Puncta* 1-2 [4], 6–35.
- Петров, В. В. (2005a) «Ориген и Дидим Александрийский о тонком теле души», *Диалог со временем* 15, 37–50.

- Петров, В. В. (2005б) «Учение Оригена о теле воскресения в контексте современной ему интеллектуальной традиции», *Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы)*, общ. ред. П. П. Гайдено и В. В. Петрова. Москва, 577–632.
- Петров, В. В. (2005г) «Тело и телесность в эсхатологии Иоанна Скотта», *Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы)*, общ. ред. П. П. Гайдено и В. В. Петрова. Москва, 633–756.
- Петров, В. В. (2007) «Учение о тонком теле души в эсхатологии Оригена и Дидима Александрийского», *Богословская конференция Русской Православной Церкви «Эсхатологическое учение Церкви»*. Москва, 14–17 ноября 2005 г. Материалы. Москва, 266–278.
- Петров, В. В. (2015а) «Аристотель и Александр Афродисийский о росте и растущем», *ΣΧΟΛΗ* 9, 394–402.
- Петров, В. В. (2015б) «Аристотелевская традиция о текучести и преемственности вечно изменчивых живых тел индивидов», *Диалог со временем* 52, 82–92.
- Петрова, М. С. (2007) *Макробий Феодосий и представления о душе и о мироздании в Поздней Античности*. Москва: Кругъ.
- Петрова, М. С. (2015) «Круг чтения Макробия: на примере психологических и натурфилософских представлений», *Мера вещей. Человек в истории европейской мысли (Коллективная монография)*. Под ред. Г. В. Вдовиной. Москва: Аквилон, 60–62 [55–96].