

БОГОСЛОВСКАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ
“ЭСХАТОЛОГИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ ЦЕРКВИ ”

Москва, г/к “Даниловский” 14-17 ноября 2005 г.

В.В. Петров,
ИФ РАН

УЧЕНИЕ О ТОНКОМ ТЕЛЕ ДУШИ
В ЭСХАТОЛОГИИ ОРИГЕНА И ДИДИМА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО

Важным компонентом эсхатологии и сотериологии Оригена было представление о тонком теле души, которое облакает её, служит прослойкой между ней и грубым земным телом. Существование подобного тела помогало также объяснить, каким образом душа перемещается в пространстве после отделения от земного тела.

Ориген не был изобретателем теории тонкого тела души. Разного рода учения, подразумевавшие наличие такого тела, существовали в античной философии задолго до александрийского Учителя.

Предшествующая Оригену традиция античной философии.

Уже Эмпедокл сравнивал земное тело с облакающими душу одеждами души¹. После Платона тонкое тело души именуется у философов «колесницей», «световидным», «эфирным» и «пневматическим» телом, а Прокла называет его «звездо-образным» (*ἀστροειδής*) телом. Оболочка души, сохраняющаяся после распада земного тела, не была полностью нематериальной. Философы могли называть её «пневмой» (как это делал Порфирий), но эта квази-материальная субстанция кардинально отличалась от того, как понимали «дух» (греч. «пневма») церковные авторы².

Неоплатоники возводили теорию тонкого тела души к Платону, который, отвечая на вопрос о том, каким образом душа может двигать Солнце, предположил существование у нее некоего огненного или воздушного тела (*Законы* 898ef, ср. *Тимей* 41e). Уже Аристотель уподобил пневму — теплую субстанцию, передаваемую в акте порождения и служащую вместилищем питающей, чувственной и имагинативной души, — элементу, из которого сделаны звезды³. Неизвестно, кто первым соединил платоновскую «колесницу» с аристотелевской пневмой, но к III в. н.э. это учение уже утвердилось. Плотин придавал теории колесницы мало значения, но его ученик Порфирий отвел ей главную роль в учении о душе. В после-плотиновских учениях о пневме—«колеснице» важен тот момент, что душа на пути с небес на землю облачается в различные материальные оболочки⁴. Это материальное приращение служит ей колесницей.

Ориген

¹ПОРФИРИЙ у Стобея: 1,49,60, 21–24 (WACHSMUTH, HENSE, = DK 31B 126): *καὶ φύσις ὑπὸ Ἐμπεδοκλέους δαίμων ἀνηρόρευται “σαρκῶν ἀλλογνῶτι περιστέλλουσα χιτῶνι” καὶ μεταμπίχουσα τὰς ψυχάς*. Согласно Дильсу, речь здесь идет о женском демоне, а объекты воздействия — души. M. R. Wright (*Empedocles: The Extant Fragments* (New Haven, 1981), p. 277) полагает, что субъектом является Ананке, а названным объектом — демоны. В любом случае, поскольку у Эмпедокла демоны эквивалентны душам (ср. WRIGHT, 271f), тело можно рассматривать как одеяние души.

²H. CROUZEL, “Geist (Heiliger Geist)”, *Reallexikon für Antike und Christentum*, v. 9 (Stuttgart, 1974), cols. 495–496.

³АРИСТОТЕЛЬ, *О происхождении животных* II, 3, 736 b 29 – 737 a 1: «Итак, способности (*δύναμις*) каждой души связываются, по-видимому, с другим телом и более божественным, чем так называемые элементы (*τῶν στοιχείων*), а поскольку души отличаются друг от друга по высшей или низшей ценности, постольку отличается и природа упомянутых тел. В семени всех существ пребывает то, что делает семя плодородным, так называемое тепло. Это ни в коем случае не огонь или подобного рода сила, но заключенная в семени и в пенистом веществе пневма и природа пневмы, аналогичная элементу у звезд (*τῆ τῶν ἄστρον στοιχείῳ*), пер. В.П. КАРПОВА.

⁴Ср. H.S. SCHIBLI, “Origen, Didymus, and the Vehicle of the Soul”, *Origeniana Quinta. Papers of the 5th International Origen Congress*, ed. R.J. DALY (Leuven: Uitgeverij Peeters, 1992), 381ff.

Заемствованное из классической философии представление об эфирном теле, или «колеснице души», на образном либо лексическом уровне усваивается многими христианскими авторами. Ориген воспринял эту теорию в ее философском аспекте. Иероним прямо приписывает ему соответствующее учение:

все разумные творения, бестелесные и невидимые, если становятся нерадивыми, постепенно соскальзывают на низшие уровни и берут себе тела согласно качеству мест, в которые нисходят, то есть сначала берут эфирные тела, а затем воздушные. А когда они достигают соседства земли, они облачаются в более плотные тела (*crassioribus corporibus*) и, наконец, связываются с человеческой плотью⁵.

Хотя во многих текстах Ориген говорит, что в период между смертью и воскресением душа лишена тела⁶, часто это означает не отсутствие тела вообще, но лишенность земного тела при сохранении тела тонкого и невидимого⁷. По свидетельству Мефодия Олимпийского Ориген называл тело, остающееся у души после отделения от земного тела, «колесницей души»:

[Ориген] говорит, что она [душа] по переселении из мира нуждается в колеснице и одеянии, так что не может оставаться нагою. Не значит ли это, что она сама по себе бестелесна?⁸

Для христианских платоников Александрии колесница души (или световидное тело) была создана Богом. Распространенным было толкование Быт 1:27 и 2:7 как двойного творения. Сначала творится разумная душа, а затем световидное тело, которое служит колесницей души (в другом месте Ориген говорит, что ум, уклоняясь от своего исходного состояния и достоинства, становится душой⁹). Это творение происходит в результате соединения ума и световидного тела, что делает душу отчасти материальной. Вот как передает Прокопий из Газы (V в.):

Те, кто занимается аллегориями... утверждают, что фраза *согласно образу* (Быт 1:27) обозначает душу. Человек, *созданный из праха* (Быт 2:7), есть тонкое тело, достойное жизни в раю, а некоторые из них называют его **световидным**. Кожаные одежды (Быт 3:21) объясняются [у них] посредством отрывка: *Ты кожей и плотью одел меня, костями и жилами скрепил меня* (Иов 10:11). Они говорят, что вначале душа пользовалась

⁵ ИЕРОНИМ, *Contra Joh. Hieros.* 16 (возражения против осуществленного Р. Koetshau's включения этого отрывка в *О началах* I, 4, 1 см. Н. CROUZEL и М. SIMONETTI, SC 253, 78 f). Связь этого отрывка с толкованием Оригеном Быт 1:27, 2:7, 3:21 обсуждается в: С.Р. BAMMEL, "Adam in Origen", *The Making of Orthodoxy: Essays in Honour of Henry Chadwick*, ed. R. WILLIAMS (Cambridge, 1989), 65–69, 71, 72–73. О земных телах, определяемых как *crassum* или *crassius* (*παχύς, παχύτερον*) см. *О началах* I *Предисловие* 8; II, 2, 2; III, 5, 4; *Против Цельса* V, 5; VII, 5; ИЕРОНИМ, *Ep.* 124, 4.

⁶L.R. HENNESSEY, "A Philosophical Issue in Origen's Eschatology: The Three Senses of Incorporality", *Origeniana Quinta*, p. 373–380. Толкуя Новый Завет (*Comm. series in ev. Matthaei* 51, GCS XI, 113, 31), Ориген говорит, что Павел противопоставляет тех, кто будет еще жив при конце света, тем, кто уже вышел (*egressi*) из своих тел (1 Кор 15:51; 1 Фес 4:17). Применительно к истории о воскресении Лазаря (Ин 11:1 ff) Ориген замечает, что у последнего душа отделена (*ἀπαλλαγήσις, κερχωρισμένης*) от тела, потому что душа не зависит подле тела после смерти (*Comm. in ev. Joannis* XXVIII, 6 (5), 44, GCS IV, 395, 44). Наконец, по поводу нисхождения Иисуса в ад, произошедшего между Его смертью и воскресением, сказано, что, «когда Он стал душой, обнажившейся (*γυμνή*) от тела, Он разговаривал с душами, разоблачившимися (*γυμναίς*) от тел, ср. 1 Петр 3:19» (*Против Цельса* II, 43).

⁷ОРИГЕН, *О началах* I, *Предисловие* 8 [GCS V, 14, 16]. Ср. ИОАНН ДАМАСКИН, *Точное изложение православной веры* XXVI, 53–57: «Бестелесное же и невидимое, и не имеющее очертания (*ἀσχημάτιστα*) понимаем двояким образом. Одно бестелесно по сущности, а другое по благодати; и одно по природе, другое же по сравнению с грубостью вещества (*τὴν τῆς ὕλης παχύτητα*). В отношении к Богу говорят о бестелесности, конечно, по природе, в отношении же к ангелам и демонам и душам — по благодати и сообразно с грубостью материи»; *Диалектика* LXVI, 21–23 (в рус. пер. гл. LXVIII): «ангелы, демоны и души по отношению к телу называются нематериальными (*ἄυλα*), по отношению же к нематериальному в строгом смысле, то есть к божеству, они являются материальными (*ὕλικά*)».

⁸Он же, *О воскресении* (согласно Мефодию), у Фотия, *Bibliotheca. Codex* 234 (p. 301, 29ff.): *Τὸ γὰρ καὶ μετὰ τὴν ἀπὸ τοῦ κόσμου ἀποφοίτησιν ὀχλήματος αὐτὴν δεῖσθαι καὶ περιβολῆς λέγειν, ὡς οὐ δυναμένην κατασχεθῆναι γυμνήν, πῶς οὐκ ἂν καὶ ἑαυτὴν ἀσώματος εἶη.*

⁹Он же, *О началах* II, 8, 3: «Ум, уклонившийся от своего состояния и достоинства, сделался и назван душою; и душа, в случае восстановления и исправления, снова делается умом (*quod mens de statu ac dignitate sua declinans, effecta est vel nuncupata est anima...*)»; ср. ИЕРОНИМ, *Ep.* 124, 6 (SC 253, 208): «*νοῦς, id est mens, congruens, facta est anima...*»

световидным телом, как колесницей, и уже это тело позднее одето в кожаные одежды¹⁰.

Теперь мы знаем, что именно так толковал Дидим Слепой в своем комментарии на Бытие. При этом источником Дидима был Ориген. Конечно, «духовное тело», о котором говорит, например, апостол Павел (1 Кор 15:44), имеет иное происхождение и смысл, чем греческая теория колесницы–пневмы, но последующие христианские платоники часто их смешивали. Это случай Оригена, который в *Против Цельса* пишет о душе недавно умерших:

Платон в своей [работе] о душе [*Федон* 81d] говорит, что некоторым являлись тенеобразные призраки уже усопших подле их могил. Но возникающие подле могил усопших призраки образуются от некоего субстрата, относящегося к душе, существующей в так называемом **световидном теле** (*ἐν τῷ ἀύροειδῆ σώματι*)¹¹.

В другом месте Ориген объясняет, что согласно верованиям греков и варваров, души, которые роятся подле могил, являются злыми, тогда как чистые души рождаются для области эфирных тел¹².

Когда Ориген говорит о восставших праведниках, он описывает их следующим образом:

Когда праведники восстанут во славе во второе пришествие Христа, у них не будет чувственных одежд (*ἱμάτια αἰσθητά*), но их будут облекать некие **сияющие облачения** (*λαμπραὶ περιβολαί*). И как у тех эйдос не стал другим при Преображении (Лк 9:29), так и при Воскресении – эйдос святых, хотя и будет гораздо более славным, чем тот, что был у них в этой жизни, но не будет другим¹³.

Весьма вероятно, что «сияющие облачения» — это духовные тела, в которые душа облечётся для новой жизни.

В своей *Апологии* Памфил передает оригеновское описание вознесения Христа, в котором александрийский Учитель говорит о возносящейся *плоти*. Схожий отрывок сохранился и по-гречески. В нем Ориген аллегорически толкует въезд Иисуса в Иерусалим на Вербное воскресенье (Мф 21:1–11) и применительно к телу прославленного Господа пишет о *колеснице*. Иисус въезжает в Иерусалим, сидя на ослице и молодом осле. В трех приветственных возгласах тех, кто идет перед Иисусом, Ориген усматривает, соответственно, пророков Ветхого Завета, праведников и апостолов Нового Завета, празднующих в первую очередь человечество Господа: *Осанна сыну Давидову!*; затем Его второе пришествие: *Благословен Грядущий имя Господне!*; и наконец, Его возвращение (*ἀποκατάστασις*) на небеса: *Осанна в вышних!* Затем Ориген пишет:

В то время как три восклицания произносились с общего согласия тех, кто шел впереди и следовал за Иисусом, Он Сам входил в истинный (*ἀληθινά*) Иерусалим. Небесные силы были изумлены... и спрашивали: *Кто сей?* Это соответствует пророчествам 23–го псалма о вознесении Спасителя и изумлении небесных сил, дивящихся необычайному зрелищу Его **телесной колесницы** (*τοῦ σωματικοῦ ὀχήματος*)¹⁴.

Таким образом, вход Иисуса в Иерусалим аллегорически понимается как вход прославленного Иисуса в «истинный», то есть *небесный* Иерусалим, который есть «тайнство» или «истина» Иерусалима земного. Все детали евангельского текста рассматриваются в этой перспективе: небесные силы изумляются при виде телесной колесницы Христа, ибо видят восходящее на небеса *человеческое тело*. Ослица и осленок суть телесная колесница, они обозначают прославленное тело воскресшего Христа, входящего в небесный Иерусалим¹⁵.

То, что Ориген использует термин средних платоников (*колесница*), помогает прояснить его понимание воскресения: между земным и прославленным телом должна быть преемственность, которая и обеспечивается пневматической колесницей.

Тела ангелов и праведников эфирны.

Для понимания психологии и эсхатологии христианских платоников важно, что световидная колесница понималась и как эфирная. Соответственно, световидное тело — это тело эфирное.

¹⁰Прокопий из Газы, *Com. in Genesim* III, 31 (PG 87, 221A).

¹¹ОРИГЕН, *Против Цельса* II,60.

¹²*Там же*, VII, 5.

¹³*Fragm. in Lucam (in catenis)* 140, 13–17 (GCS 9, 283, 13).

¹⁴ОРИГЕН, *Comm. in ev. Matthaei* XVI, 19, 1–15 (GCS X,539, 11). См. H.CROUZEL, “La thème platonicien du ‘véhicule de l’âme’ chez Origène” (1973), reprint. [in H. Crouzel. *Les fins dernières selon Origène* (Aldershot: Variorum, 1990), Section III], p. 229.

¹⁵Таким образом, Франциск Ассизский, называвший свое тело «брат мой, осёл», превращает древнюю теорию в метафору.

Считалось, что таковы тела ангелов¹⁶. В Евангелиях Христос говорит, что после воскресения люди станут как ангелы или равны ангелам (Мф 22:30; Мк 12:25; Лк 20:36). Соответственно, полагали, что различие между земным телом и телом воскресения состоит в том, что последнее будет как у ангелов. Ориген часто ссылается на эти места Евангелий, говоря о духовных существах (т. е. душах) и воскресших¹⁷. Он прямо учит, что ангелы и демоны имеют тела, но тонкие, разреженные. Эфирное, световидное тело, именуемое «колесницей» души, — это тело воскресения, какое есть и у ангелов¹⁸.

Тело демона (и воскресшего грешника) почти такое же тонкое, как у ангела (и праведника), за исключением того, что оно не светлое, но темное¹⁹. Те, кто восстает на проклятие, имеют тела весьма подобные демонским, хотя Ориген явно не причисляет их к демонам²⁰.

Говоря, что тело воскресения является эфирным, Ориген развивает космологическую доктрину Платона и Аристотеля. Для Платона эфир — это чистейшая область неба (*Федон* 109b) и прозрачайшая разновидность воздуха (*Тимей* 58b), а в *Послезаконии* это элемент, добавленный к прочим (981c); тела звезд состоят из эфира, тела демонов — из воздуха (985a). Для Аристотеля эфир есть пятый элемент, он составляет души, богов, звезды, умы, поскольку четыре обычных элемента не могут объяснить высший род активности.

Для Оригена эфир — это место на небе, где находятся чистейшие тела, это место более высокое, чем воздух²¹. Но эфир — это также природа тел, живущих в этом месте, чистейшее состояние, которого может достичь телесная природа²². Ориген открыто отвергает аристотелевское представление об эфире как о пятом элементе²³. Он не мог согласиться с Аристотелем, для которого эфир был не *иным состоянием* тела, но *иным телом*. Для Оригена эфир это скорее качество, чем тело²⁴. Телам воскресения, чтобы жить в области эфира, потребны эфирные тела, поскольку тело должно быть приспособлено к среде обитания²⁵.

Дидим Слепой.

Рассуждения о световидной колеснице, практически отсутствующие у Оригена, в явной форме содержатся у Дидима Александрийского²⁶, сочинения которого демонстрируют сильную зависимость от мысли Оригена²⁷. В своем комментарии на Быт 1:27 Дидим определяет человека, созданного по образу Божию, как *внутреннего человека*, который имеет «бестелесную и умопостигаемую сущность (*ἀσώματος καὶ νοερά οὐσία*)»²⁸. Он называет такого человека нематериальным (*ἄψυχον*) и говорит:

Но поскольку человек пришел также в другое состояние, так что ему требовалось нечто, что он мог бы использовать, ему пришлось иметь тело—орудие (*ὄργανικὸν σῶμα*) [т.е. световидное], а теперь появились еще и *кожаные* [одежды]²⁹.

Таким образом, нематериальный внутренний человек сначала облачился в световидное тело, а затем в тело земное. В комментарии на Быт 3:21 Дидим утверждает, что никто не может сказать, что

¹⁶Подробнее о телах воскресения см. в нашей работе «Тело и телесность в эсхатологии Иоанна Скотта», с. 653–654.

¹⁷Мф 22:30 — *Homiliae in Leviticum* 4, 4 (GCS 6, 320, 3); 9, 11 (GCS 6, 439, 3–7); Лк 20:36 — *Comm. series in ev. Matthaei* 72 (GCS 11, 172, 13); Мф 22:30 — *Com. in epist. ad Romanos* III, 1 (PG 14, 926B), *Против Цельса* IV, 29 (GCS 1, 298, 13).

¹⁸*Com. in ev. Matthaei* XVII, 30 (GCS 10, 671, 10).

¹⁹ОРИГЕН, *О началах* II, 10, 8 (GCS 5, 182, 3).

²⁰H. CROUZEL, “La doctrine origénienne du corps ressuscité”, (1980), reprint. [in H. Crouzel. *Les fins dernières selon Origène* (Aldershot: Variorum, 1990), Section VI], p. 191.

²¹ОРИГЕН, *О началах* II, 1, 1 (GCS 5, 106, 18). *Comm. in ev. Joannis* XIII, 41 (GCS 4, 226, 16 и 23); *Homiliae in Ezechielem* IV, 1 (GCS 8, 361, 8).

²²Он же, *О началах* I, 6, 4 (GCS 5, 85, 20).

²³*Там же*, III, 6, 6–7 (GCS 5, 288, 21).

²⁴См. CROUZEL, “La doctrine origénienne du corps ressuscité”, p. 191–194.

²⁵ОРИГЕН, *Против Цельса* VII, 32–33 (GCS II, 182, 31 – 183, 29).

²⁶В этом разделе использована статья H.S. SCHIBLI, “Origen, Didymus, and the Vehicle of the Soul”, *Origeniana Quinta*, p. 381–391.

²⁷Вслед за Оригеном Дидим учил о предсуществовании души, см. ДИДИМ, *Com. in Job*, pt. I (p. 56, 20 ff., ed. HENRICHS in *Didymus der Blinde. Kommentar zu Hiob*, Teil I, Bonn, 1968); pt. III (p. 260, 20 ff., ed. U. HAGEDORN, *Didymus der Blinde. Kommentar zu Hiob*, Teil III, Bonn, 1968). В превосходстве добродетели над пороком Дидим видел довод в пользу предсуществования душ. *Com. in Psalmos*, pt. IV (p. 259, 18 ff., ed. M. GRONEWALD, *Didymos der Blinde. Psalmenkommentar*, Teil IV, Bonn, 1969); A. GESCHE, *La christologie du “Commentaire sur les Psaumes” découvert à Toura* (Gembloux 1962), p. 356–361.

²⁸ДИДИМ, *In Genesis* 57,7–9 (ed. P. NAUTIN et L. DOUTRELEAU, SC 233, p. 144).

²⁹*Там же*, 107,5–8 (p. 250–252).

кожаные одежды — это что-либо, кроме земных тел³⁰.

Комментируя Прем 9:15: *тленное тело* *отягощает* (*βαρύνει*) *душу*, и *этот земной шатер* (*τὸ γεῶδες σκῆνος*) *подавляет многозаботливый ум*, Дидим говорит:

Тленное тело есть, конечно, сие грубое... [а] *земной шатер* есть то, чем душа, освободившись от сего тела, пользуется для своих движений и перемещений (*πρὸς τὰς μεταβάτικὰς κινήσεις*); это [нечто] среднее, соединяющее умную сущность с грубым [телом]. Последнее отягощает душу, *шатер* же подавляет не душу, но ум³¹.

Здесь Дидим рассматривает природу *земного шатра* через призму Быт 2:7, где говорится о создании человека *из праха земного* (*χοῦς ἀπὸ τῆς γῆς*). При этом для него речь идет о творении Богом тонкого тела человека, так что и *прах* представляет собой чистую материю³². *Земной шатер* в комментарии Дидима, это световидное тело, обитель и колесница *разумной души*, т.е. ума. Колесница подавляет ум, а тленное тело, в свою очередь, обременяет душу, состоящую из ума и световидного тела.

Вслед за этим Дидим цитирует 2 Кор 5:1–4: *Ибо знаем, что, когда у нас разрушится наземное жилище шатра* (*ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκῆνους*), *мы имеем строение* (*οἰκοδομήν*) *от Бога, жилище* (*οἰκίαν*) *нерукотворное, вековое на небесах...* *Ибо, находясь в шатре, мы стенаем* (*στενάζομεν*). Дидим делает вывод: «Говоря о *жилище шатра*, [апостол], конечно, учит тому, о чем мы уже говорили»³³. В отличие от ряда современных переводов³⁴, понимающих «шатер» как синоним и разъяснение к «жилищу», Дидим видит в *τοῦ σκῆνους* genetivus possessivus, так что земное тело есть жилище для шатра, а сам шатер – это световидное тело и жилище ума³⁵.

Дидим поясняет, что, хотя обыкновенно полагают, будто человек состоит из тела и души, некоторые считают, что он состоит из духа, души и тела, и это мнение предпочтительнее. Взгляд Дидима на душу как на среднее (*μέσον*) между трансцендентным умом и земным телом (это понимание он разделял с Оригеном) восходит к Платону. В *Тимее* 30b сказано: «ум отдельно от души ни в ком обитать не может... [Демииург] устроил ум в душе, а душу в теле и таким образом построил Вселенную...» Таким образом, макрокосм соответствует микрокосму.

Параллели с Платоном не случайны. Построения Оригена и Дидима, когда они истолковывают события творения и грехопадения, зависят от представлений платоников. Собственно христианские элементы наиболее сильно ощущаются в сотериологических моментах, хотя и здесь греческая философия лежит в основе того, как александрийские христиане объясняют процесс спасения. Спасительная работа Бога начинается уже с создания световидного тела, понимаемого как *ὀρατικὸν σῶμα*. Хотя через последнее ум нисходит далее в материю, световидное тело дает душе возможность возвратиться к Богу. В другом, специальном сочинении, Дидим опять комментирует 2 Кор 5:1:

Не помню где *земным жилищем шатра* именуется тело, состоящее из костей и плоти, а *шатер*, который пребывает в этом жилище, — это **колесница** внутреннего человека, которая есть световидное и орудийное тело. Поэтому те, кто придерживается такого

³⁰ Там же, 106, 12 (р. 250): «οἱ δειμάτινοι κτήνες γίνονται, οὗς οὐκ ἂν ἕτερος τις τῶν σωμάτων εἶποι».

³¹ Там же, 107, 11–15 (р.252).

³² Ср. Филон, *О сотворении мира* 137: «Бог, по всей видимости, не **от** случайной какой-то части **земли** **взяв праха** (*χοῦς*), решил с величайшей тщательностью вылепить это, имеющее вид человека, изваяние, но взял из всей земли лучшее, из чистой материи чистейшую и тщательно отобранную, что для созидания наиболее подходило. Ведь создавалось некое **жилище** (*οἶκος*) или священный храм для разумной души (*ψυχῆς λογικῆς*), которую Он собирался там водрузить как богоподобнейшее из изваяний».

³³ Дидим, *In Genesis* 107, 16–21 (р.252).

³⁴ Ср. *Синодальный перевод*: «земной наш дом, эта хижина»; *перевод еп. Кассиана (Безобразова)*: «Ибо мы знаем, что, если *земной наш дом, эта палатка*, будет разрушен, мы имеем строение от Бога, дом нерукотворенный, вечный на небесах. Ибо, действительно, в ней мы стонем, томясь желанием облечься в жилище наше с неба... Ибо, действительно, мы, находящиеся в палатке, стонем под бременем, потому что не хотим совлечься, но облечься, чтобы смертное поглощено было жизнью» (2 Кор 1–4). Но см. *King James Version*: “our earthly house of *this* tabernacle”.

³⁵ Дидимово толкование 2 Кор 5:1–2 схоже с толкованием Оригена на то же место *Послания (Против Цельса* VII, 32) и до некоторой степени проясняет оригеновский комментарий на Бытие и прочие тексты. Например, в *Expositio in Proverbia* XVII, 13 (PG 17, 200), применительно к фразе: *Кто за добро воздаст злом, от жилища* (*τοῦ οἴκου*) *того не отойдет зло* (Притч 17:13), Ориген замечает, что *жилище* здесь можно понимать двояким образом: это либо тело как жилище души, либо душа как жилище ума. Он считает, что в этом отрывке подразумевается «тело, созданное Господом», под каковым он, очевидно, понимает душу как жилище ума, поскольку гнев и невзгоды, которые придут к злому человеку, повлияют на душу, а не просто на тело, которое вмещает душу. Таким образом, ум для Оригена, как и для Дидима, обитает в душе (световидном теле), а душа — в земном теле.

толкования, говорят: когда сие жилище грубого тела разрушится, душа перемещается в небесную область, именуемую *жилищем нерукотворным, вековым*. Но душа [опять] обретёт тело, которое отложила, ставшее небесным, именуемое *строением с небес*³⁶.

В этом отрывке *шатер* (*σκηνή*) открыто отождествляется с «колесницей». Таким образом, после смерти, когда земное тело разрушается, световидное тело служит колесницей, на которой разумная душа, или ум, возвращается в своё небесное жилище.

Цитируя 2 Кор 5:1–4 в комментарии на Бытие, Дидим связывал первую строку (*имеем строение от Бога... на небесах*) с началом четвертой (*находясь в шатре, мы стенаем*). В *Послании* эта строка продолжается: *под бременем, потому что не хотим совлечься, но облечься, чтобы смертное поглощено было жизнью*. Дидим понимает это так, что наше световидное тело хочет заново облечься в небесное тело воскресения. И здесь христианское учение вносит серьезные коррективы в платоновское. Для платоников восхождение души на небо сопровождается сбрасыванием телесных наращений, согласно христианам душа приобретает новое, лучшее тело.

Духовное тело воскресения не тождественно пневматической колеснице, и тем более, земному телу. Дидим отличает тело воскресения от земного тела, одновременно пытаюсь показать, что тело в некотором смысле остается. В ходе продолжительного обсуждения этой темы в *Комментарии на Псалмы* он отправляется от слов ап. Павла *мы все изменимся* и прибегает к аристотелевской классификации «изменения», позволяющей рассматривать воскресение в двух аспектах. Если говорить об изменении тленного в нетленное, тогда воскресение будет истинной трансформацией (*ἀλλαγή*), воздействующей на сущность (*κατ' οὐσίαν*). Но поскольку тело восстает не из чего-то бестелесного, поскольку мы говорим, что такое-то тело восстает из такого-то (*ἐκ τοιούτου σώματος τοιούτου σώματι*), воскресение можно рассматривать и как изменение по качеству (*ἀλλοίωσις κατὰ ποιότητα*)³⁷.

Эйдос отпечатан на световидном теле.

Но вернемся к Оригену. Можно ли реконструировать его взгляды на то, где находится телесный эйдос (семенной логос) в период между разложением земного тела и воскресением? Он полагал, что логос, имеющий произвести тело воскресения, «встроен (*insita*) в тела» и «всегда сохраняется в телесной сущности» (*О началах*), и даже что он «пребывает в самих их телах, которые, упав в землю, по воле Божией вновь поднимаются» (*Апология* Памфила). Но как можно пребывать в теле, которое распалось?

В отличие от Плотина у Оригена не предполагается существование нозтических логосов, которые служили бы непреходящими архетипами для распадающихся внутриматериальных логосов. При переходе в жизнь вечную неизменной остается душа, но (в противоположность воззрениям последователей Аристотеля) сама она не является формой тела. Логично предположить, что она способна нести форму в силу того, что после земной смерти — разрушения *наземного жилища шатра* — шатер продолжает облекать ее, будучи световидным телом, «колесницей»³⁸. И в самом деле, Ориген различает тонкое тело души, которое он называет *шатром*, и внешнее, плотское тело — *наземное жилище шатра* (2 Кор 5:1–3). После смерти по плоти, т. е. после разрушения наземного жилища шатра, душа продолжает существовать в шатре, то есть в световидном теле, до тех пор, пока не облачится в «жилище нерукотворное, вечное на небесах»:

Возвышенно учение, гласящее, что именуемое в Писаниях *шатром* души — пребывая в котором, праведники стенают *под бременем*, ибо хотя не *совлечься, но облечься* — имеет **семенной логос**... Мы говорим о воскресении не потому, что, как полагает Цельс,

³⁶Дидим, *Fragmenta in II Cor. (in catenis)* 27, 14–22 (PG 39, 1704AB). Вместо принятого в PG τὸ σκῆμα Г. Шибли предлагает читать τὸ ὄχημα, см. H.S. SCHIBLI, “Origen, Didymus, and the Vehicle of the Soul”, p.390, n. 28. Примечательно, что Крузель, опирающийся на славянский перевод, обосновал необходимость такой же замены τὸ σκῆμα на τὸ ὄχημα для *О воскресении* Мефодия III, 17 (GCS 27, 414, 7), тогда как Н. Бонвеч сохранил чтение Фотия — τὸ σκῆμα, см. H. CROUZEL, “Mort et immortalité selon Origène”, (1978), reprint. [in H. Crouzel. *Les fins dernières selon Origène* (Aldershot: Variorum, 1990), Section I, p. 183]; и Он же, “La thèse platonicienne du ‘véhicule de l’âme’ chez Origène” (1973), reprint. [in H. Crouzel. *Les fins dernières selon Origène* (Aldershot: Variorum, 1990), Section III], p. 226–228.

³⁷Дидим, *Comm. in Psalmos*, pt. V (GRONEWALD, p. 328, 25 ff.); ср. ОРИГЕН, *О началах* II,10, 3. См. обсуждение А. GESCHÉ, *La christologie du “Commentaire sur les Psaumes”*, p. 231–240; А. HENRICHS в кн.: *Didymos der Blinde. Kommentar zu Hiob*. Pt. 1 (Bonn: Habelt, 1968), p. 28, n. 6.

³⁸Согласно Оригену (у Мефодия), притча о Лазаре учит нас, что в состоянии между смертью и воскресением душа после отделения от тела продолжает пользоваться телом. Речь идет о колеснице души, которая имеет ту же «форму», что и плотное и земное тело. Здесь эйдос — это не философский термин, но «внешний вид», так что световидное тело подобно земному телу по внешности.

слышали [от философов] о переселении [душ] из тела в тело (*τῆς μετεσσωματώσεως*), но потому, что знаем, что в каком бы телесном месте ни оказалась душа, по своей природе бестелесная и невидимая, ей требуется тело, подходящее (*οἰκείου*) природе этого места. Ибо иногда она совлекается того, которое носит и которое было необходимо ей прежде, но стало излишним, и [меняет] его на другое, а иногда надевает [облачение] поверх того, которое имелось прежде, поскольку нуждается в одеянии, лучше [подходящем] для более чистых, эфирных и небесных мест. Ибо, приходя в здешнее бытие, она совлеклась послета, который требовался ей в чреве беременной, пока она была в нем, но облеклась в то, что было необходимо ей для будущей жизни на земле.

И опять же, поскольку имеется некий шатер *наземного жилища*, каким-то образом необходимого для шатра, то Писания говорят, что наземное жилище шатра разрушается, а шатер облачается в *жилище нерукотворное, вековое на небесах* (2 Кор 5:1)... Писание говорит об облачении в *нетление* и *бессмертие* (1 Кор 15:53), которые, подобно облачениям у того, кто облекся и окружен этими облачениями, не допускают, чтобы имеющий их вокруг себя истлевал или умирал³⁹.

Как видно из цитаты, семенной логос, отвечающий за формирование тела, сохраняется не в земном теле, но в «шатре», т. е. в световидном теле. В новой жизни силы (*δυνάμεις*) этого логоса трансформируют субстрат так, чтобы тело воскресения подходило под условия места, в которое попадёт воскресший человек. Согласно представлениям платоников, восхождение души на небо сопровождается сбрасыванием всех материальных покровов, так что в пределе она может достичь полностью бестелесного состояния. Напротив, Ориген, опирающийся на сказанное апостолом Павлом, постулирует, с одной стороны, отбрасывание земной оболочки, а с другой — облачение в новую, пригодную для обитания в «чистых, эфирных местах». Согласно Оригену и Дидиму, душа всегда остается в *шатре* — своём тонком, световидном теле.

³⁹ОРИГЕН, *Против Цельса* VII, 32, 4–39.