

ТОЛКОВАНИЯ ВЕТХОГО ЗАВЕТА

ОРИГЕН

ГОМИЛИИ НА БЫТИЕ

*Предисловие, перевод
с латинского и древнегреческого
и примечания священника Михаила Асмуса*



ПОЗНАНИЕ

Издательский дом «Познание»

Москва • 2019

УДК 22.07
ББК 86.37-4
О 65

РЕКОМЕНДОВАНО К РАСПРОСТРАНЕНИЮ
ИЗДАТЕЛЬСКИМ СОВЕТОМ
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ
(ИС Р18-808-0298)

О 65 **Ориген. Гомилии на Бытие.** / Предисл., пер. с лат. и греч. и примеч. свящ. Михаила Асмуса. — М.: Издательский дом «Познание», 2019. — 312 с. — (Толкования Ветхого Завета).

ISBN 978-5-906960-43-6

В настоящем издании представлен перевод полного корпуса гомилий Оригена на книгу Бытия, впервые публикуемый на русском языке. Перевод, снабженный введением и комментариями, выполнен на основе критического издания этих гомилий, осуществленного в серии «Sources Chrétiennes». Издание охватывает как латинский перевод гомилий, выполненный Руфином, так и сохранившиеся греческие фрагменты. В книге эти фрагменты помещены в параллельной колонке.

Ориген, оставивший после себя обширное наследие, был осужден Пятым Вселенским собором. Осуждение касалось в большой степени богословских идей Оригена, в то время как его экзегетические труды в тех аспектах, которые не вызывали сомнений, были восприняты отцами Церкви. Изучение экзегезы Оригена важно для понимания традиции и истории Древней Церкви.

НА ОБЛОЖКЕ:

Прорисовка изображения из катакомб св. Петра и Марцеллина в Риме. Около 300 г. по Р. Х.

УДК 22.07
ББК 86.37-4

ISBN 978-5-906960-43-6



© Священник Михаил Асмус, текст, 2019
© Издательский дом «Познание»
(АНО «ЦЕНТР — ПОЗНАНИЕ»), 2019

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ

ОРИГЕН. ЖИЗНЬ И ТРУДЫ	7
ТОЛКОВАНИЕ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ ОРИГЕНОМ. ТЕОРИЯ И ПРАКТИКА	36
ГОМИЛИИ ОРИГЕНА НА БЫТИЕ. ВНЕШНИЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ. БОГОСЛОВИЕ	50
О НАСТОЯЩЕЙ ПУБЛИКАЦИИ	60

ГОМИЛИЯ I

<НА ШЕСТОДНЕВ (БЫТ. 1,1–30)>	65
--	----

ГОМИЛИЯ II

<О НОЕВОМ КОВЧЕГЕ>	97
------------------------------	----

ГОМИЛИЯ III

<ОБ ОБРЕЗАНИИ АВРААМА>	125
----------------------------------	-----

ГОМИЛИЯ IV

О НАПИСАННОМ: ЯВИЛСЯ БОГ АВРААМУ	142
--	-----

ГОМИЛИЯ V

О ЛОТЕ И ДОЧЕРЯХ ЕГО	154
--------------------------------	-----

ОГЛАВЛЕНИЕ

ГОМИЛИЯ VI

ОБ АВИМЕЛЕХЕ, ЦАРЕ ФИЛИСТИМЛЯН,
КАК ОН ЗАХОТЕЛ ВЗЯТЬ САРРУ В ЖЕНЫ 167

ГОМИЛИЯ VII

О РОЖДЕНИИ ИСААКА И КАК ОН
БЫЛ ОТНЯТ ОТ ГРУДИ 174

ГОМИЛИЯ VIII

О ТОМ, КАК АВРААМ ПРИНЕС В ЖЕРТВУ
СЫНА СВОЕГО ИСААКА 185

ГОМИЛИЯ IX

О ВТОРОМ ОБЕТОВАНИИ АВРААМУ 200

ГОМИЛИЯ X

О РЕВЕККЕ, КАК ОНА ВЫШЛА ЧЕРПАТЬ ВОДУ
И ВСТРЕТИЛСЯ ЕЙ ОТРОК АВРААМОВ 210

ГОМИЛИЯ XI

О ТОМ, ЧТО АВРААМ ВЗЯЛ В ЖЕНЫ ХЕТТУРУ,
И О ТОМ, ЧТО ИСААК ПОСЕЛИЛСЯ
У КОЛОДЕЗЯ ВИДЕНИЯ 222

ГОМИЛИЯ XII

О ТОМ, КАК ЗАЧАЛА И РОДИЛА РЕВЕККА 231

ОГЛАВЛЕНИЕ

ГОМИЛИЯ XIII

О КОЛОДЕЗЯХ, ВЫКОПАННЫХ ИСААКОМ
И ЗАСЫПАННЫХ ФИЛИСТИМЛЯНАМИ 242

ГОМИЛИЯ XIV

О ТОМ, КАК ГОСПОДЬ ЯВИЛСЯ ИСААКУ
У КОЛОДЕЗЯ КЛЯТВЫ, И О СОЮЗЕ,
ЗАКЛЮЧЕННОМ С АВИМЕЛЕХОМ 255

ГОМИЛИЯ XV

О НАПИСАННОМ: И ВЗОШЛИ ОНИ ИЗ ЕГИПТА,
И ПРИШЛИ В ЗЕМЛЮ ХАНААНСКУЮ К ИАКОВУ,
ОТЦУ СВОЕМУ, И ИЗВЕСТИЛИ ЕГО, СКАЗАВ:
СЫН ТВОЙ ИОСИФ ЖИВ И ОН ВЛАДЫЧЕСТВУЕТ
НАД ВСЕЮ ЗЕМЛЕЮ ЕГИПЕТСКОЮ
(БЫТ. 45, 25–26) 264

ГОМИЛИЯ XVI

О НАПИСАННОМ: И КУПИЛ ИОСИФ ВСЮ ЗЕМЛЮ
ЕГИПЕТСКУЮ ДЛЯ ФАРАОНА; ИБО ПРОДАЛИ ЕГИПТЯНЕ
[КАЖДЫЙ] СВОЮ ЗЕМЛЮ ФАРАОНУ, ИБО ГОЛОД
ОДОЛЕВАЛ ИХ. И СТАЛА ЗЕМЛЯ ФАРАОНОВОЙ,
И ОН ПОРАБОТИЛ СЕБЕ НАРОД ОТ ОДНОГО
КОНЦА ЕГИПТА ДО ДРУГОГО (БЫТ. 47, 20–21) 277

УКАЗАТЕЛЬ ЦИТАТ
НА СВЯЩЕННОЕ ПИСАНИЕ 290

*Моим
горячо любимым родителям
посвящается*

ПРЕДИСЛОВИЕ

ОРИГЕН. ЖИЗНЬ И ТРУДЫ

Не будет преувеличением назвать Оригена самым плодовитым и наиболее выдающимся христианским учителем первых трех веков христианской эры — эпохи, богатой гонениями против христиан, но, вместе с тем, подготовившей триумфальную победу христианства над язычеством и наступление эпохи христианской империи, длившейся, по меньшей мере, до 1917 г.

Эти три века были во многом основополагающими для последующего христианства, почему именно они сегодня привлекают внимание многих ученых, занимающихся богословием, христианской философией или церковной историей. Вместе с тем, этот период является достоянием поздней античности, расцветшей в последний раз в разнообразных формах эллинистической культуры, начиная от изобразительных искусств (Фаюмский портрет) и заканчивая философией (неоплатонизм). Соприкосновение становящегося христианства и угасающей античности оказалось неизбежным в силу множества причин — хотя бы такой, как протекание в одном пространственном и культурном

измерении. Кроме *простых, как голуби* (Мф. 10, 16), в Церковь входило все больше и больше образованных, *мудрых, как змии* (там же), людей, прошедших одну и ту же эллинистическую школу, унаследованную у античности.

Крупнейший центр греческой образованности, Александрия Египетская, дала миру сколько философов, столько же и богословов и, больше того, людей, совмещавших в себе человеческую и божественную мудрость. В них и происходило это соприкосновение, имевшее неопределимое значение в деле развития и систематизации христианского богословия до того уровня, каким оно перешло в следующую эпоху. Прекрасно образованным как в филологии («грамматике», «риторике»), так и в философии — кому как не им было исследовать Божественные Писания и формулировать догматы. Была и другая, не менее существенная роль — учительская: познавши истину, призванную *сделать их свободными* (Ин. 8, 32), эти дидаскалы были обязаны преподавать ее народу Божию ради *приращения* Тела Христова и *созидания его в любви* (Еф. 4, 16).

Таковы были в первой половине II в. вышедшие из язычества апологеты, безбоязненно обращавшиеся к римским властям с апологиями христианства, не отрицая положительных достижений эллинской мудрости, «богооткровения в человеческом разуме»¹ и этики, но и не приравнивая их к откровению во Христе пришедшем. Таковы были и учителя Александрийской огла-

¹ Карсавин Л. П. Святые отцы и учителя Церкви. (Раскрытие православия в их творениях). М., 1994. С. 40.

сительной школы: Пантен, Климент и, наконец, Ориген, поднявший ее на качественно новый уровень и воспитавший в ней многих мучеников и епископов.

Но сколь неизбежным было соприкосновение, столь же неотвратимым стало взаимное отталкивание христианства и язычества. А. Ф. Лосев в главе, посвященной Филону Александрийскому (ок. 20 г. до Р. Х. — ок. 40 г. по Р. Х.), говорит о несовместимости личностного Первоначала Библии с языческими религиозно-философскими представлениями². Субъектно-объектное тождество, увиденное Филоном в библейском Яхве, легло в основу неоплатонизма, так и не понявшего христианства. Эллинизм питал также множество ересей первохристианской эпохи, например гностических, отвергнутых затем Церковью.

Эллинистические философские конструкции виноваты и во многих доктринальных ошибках Оригена, например о предсуществовании душ. Эти ошибки вызвали еще при жизни их автора ожесточенные оригенистские споры, а затем — осуждение Оригена на двух Поместных Соборах 400 и 543 гг. и на V Вселенском Соборе 553 г. И хотя, по мнению о. Иоанна Мейендорфа, осуждение коснулось в большей степени Оригена-богослова, чем Оригена-экзегета, общее суждение ученого протопресвитера об Оригене совсем не говорит в его пользу:

«Многие современные историки (de Lubac, Daniélou, Bertrand) в своем желании восстановить Оригена

² Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. Т. VI. М., 1980. С. 83.

в ряду великих христианских учителей дают высокую оценку важности богословия истории в оригеновской экзегезе и центральную роль, отводимую им Христу. При всем этом Περί ἀρχῶν (основной источник его ошибочных формулировок), впрочем, как и большинство экзегетических пассажей, остаются иллюстрацией того, что оригеновская концепция человека, его учение о воплощении и его эсхатология должны восприниматься в рамках спиритуалистского и, в сущности, платоновского монизма»³.

Не менее «утешительную» характеристику дает Оригену в своей энциклопедической статье и Вл. Соловьев:

«При действительном совпадении в известных пунктах между идеями Оригена и положительными догматами христианства и при его искренней уверенности в их полном согласии, это согласие и взаимное проникновение религиозной веры и философского мышления существует у Оригена лишь отчасти».

Ориген, по категорическому мнению Вл. Соловьева, «По крайней мере, наполовину остается эллином, нашедшим в эллинизированной религии евреев некоторую твердую опору для своих воззрений, но внутренне неспособным понять особую, специфическую сущность нового откровения, при самом решительном желании ее принять. Для мыслящего эллина противоположность бытия материального и духовного, чувственного и умопостигаемого оставалась без настоящего примирения... В цветущую эпоху эллинизма

³ *Meyendorff J. Le Christ dans la théologie byzantine. Paris, 1969. P. 62.*

было некоторое примирение эстетическое, в форме красоты, но чувство прекрасного значительно ослабело в Александрийскую эпоху, и дуализм духа и материи получил полную силу, еще обостренный влияниями со стороны языческого Востока. Христианство, по существу своему, есть принципиальное и безусловное упразднение этого дуализма, так как принесенная им «Добрая весть» относится к спасению целого человека, с включением его телесного и чувственного бытия, а чрез него и всего мира... Эта идея духовной чувственности, обожествляемой материи или богоматерии, определяющая собою собственно христианскую мудрость, была безумием для Эллинов (1 Кор. 1, 23), как видно и на Оригене»⁴.

В то же время ученые отмечают и положительную роль Оригена в становлении богословия в собственном смысле. Немецкий ученый Х. Крафт отмечает:

«Через Оригена спекулятивное богословие заняло свое место в христианской мысли. Он не первый, кто избрал платонические понятия для выражения христианской вести: это сделали еще гностики извне, а апологеты и Климент — изнутри становящейся Церкви — и этим подготовили его дело. Но следующие за Оригеном богословы направляли свою мысль по Оригенову руслу и продолжали то, что Ориген уже в большей части проработал или вкратце наметил. Из-за его высочайшего авторитета первые после него поколения перенимали или молчаливо исправляли

⁴ Соловьев Вл. Ориген // Энциклопедический Словарь Брокгауза–Ефрона. СПб., 1897 и сл. Т. XXII. С. 144.

его ошибочные мнения. Так, когда он, спустя 300 лет после своей смерти, подвергся осуждению, христианская мысль в известном объеме была пронизана его духом, так что его осуждение, в действительности, повредило сохранности лишь его сочинений, но не его мысли»⁵.

Понять величину и противоречивость личности выдающегося Александрийца невозможно, не наметив хотя бы пунктирно его жизненный путь и не обрисовав предпринятые им труды. О жизни и деятельности «Неутомимого», или «Несгибаемого» (Ἀδαμάντιος — закрепившееся за Оригеном прозвище) сохранилось много сведений в древних источниках: в VI книге *Церковной Истории* Евсевия Кесарийского, в *Апологии* пресвитера Памфила, в сочинениях блж. Иеронима Стридонского *О замечательных мужах* (§ 54–62) и 44-м *Послании*, в *Библиотеке* свт. Фотия Константинопольского (§ 118), в *Слове благодарственном* свт. Григория Чудотворца по выпуске из школы Оригена, в сочинениях самого Оригена. На период его жизни (185–253/4) пришлось три гонения: Септимия Севера (201–211), Максимиана Фракийца (235–238) и Деция (249–251). В первое гонение мученическую смерть принял его отец св. мч. Леонид. В последнее гонение 66-летний пресвитер Ориген был заключен в тюремный карцер и, изможденный пытками и допросами, вскоре после освобождения скончался, по существу, смертью исповедника.

Ориген (греч. Ὠριγένης, лат. Origenes, греческая форма характерного для Египта имени, означающего

⁵ Kraft H. Texte der Kirchenväter. München, 1966. S. 393–394.

«ведущий свой род от Ора») родился, вероятнее всего, в 185 г. в Александрии в состоятельной греческой или эллинизированной египетской семье. Он был старшим из семи детей у родителей-христиан. Его отец преподавал ему обычный круг предметов (ἐγκύκλιος παιδεία) и заложил основы Христовой веры. Здесь следует отметить сочетание античного и христианского воспитания, в атмосфере которого происходило становление юного Оригена. На это же самое время приходится преподавательская деятельность Климента Александрийского (сер. II в. — ок. 217 г.), главы знаменитой Александрийской огласительной школы. Не ясно, слушал ли Ориген самого Климента, который удалился из Александрии в Палестину в начале гонения Септимия Севера, когда Оригену было 16–17 лет (201–202). В любом случае, как Ориген через несколько лет оказался преемником Климента по огласительной школе, так же он по праву считается последователем Климента в экзегетической традиции и — шире — в стиле богословствования.

Когда ок. 201 г. отец Оригена был осужден на мученическую казнь, его мать хитростью удержала сына дома, спрятав его одежду. Все их имущество было конфисковано, и вдова с семьей детьми осталась без всяких средств к существованию. Ориген попадает к одной богатой христианке, решившей дать ему возможность закончить образование. В это же время его благодетельница давала приют некоему Павлу, выходцу из Антиохии, слышшему еретиком (возможно, гностиком). У нее на дому происходили собрания и молитвы его слушателей, невольным соучастником которых становился также Ориген. На несколько лет (с 203 по 205 гг.) он

оказался внутри маленькой секты⁶. Однако, по словам самого Оригена, он ни разу не принял участия в их литургии и вынес из общения с ними настоящее отвращение к ересям.

В 206 г. Ориген начинает частную педагогическую практику, кормя себя сам уроками грамматики. В это же время он решает получить философское образование, считавшееся по тем временам высшим, у некоего «учителя философии» (может быть, это был Аммоний Саккас⁷) и находит там Иракла, своего будущего помощника по огласительному училищу, а впоследствии и епископа Александрийского. Этому последнему и другим образованным молодым людям Ориген, за отсутствием в городе клириков, скрывшихся вместе с епископом Дмитрием от гонения, объясняет Христово учение; многие из них были заключены под стражу, а некоторые приняли мученичество. Ориген сохранил их имена: мчч. Плугарх (брат Иракла), Серен, Ираклид, который не был еще крещен, Герон, второй Серен и девица Ираида, которая была оглашенной. Вдохновляя своих учеников на мученический подвиг, Ориген тогда же чуть было сам не был схвачен толпой. Соседи тоже уже поняли,

⁶ По этому поводу французский ученый жизнеописатель Оригена П. Нотэн, хронологии которого мы в основном придерживаемся, замечает, что при исследовании его заблуждений нужно помнить, что из уст еретика Павла Ориген мог впервые воспринять гностицистские и языческие философские идеи, легшие в основу его доктринальных ошибок. *Nautin P. Origène. Sa vie et son oeuvre. Paris, 1977. P. 415.*

⁷ О дискутируемом в науке вопросе о двух Оригенах и двух Аммониях см. весьма обстоятельную статью: *Серегин А. В. К вопросу о двух Оригенах // БТ 42. М., 2009. С. 44–86.*

что за уроками грамматики у Оригена скрывались христианские собрания, и стали провоцировать его арест. Оригену пришлось на время прекратить занятия. К этому периоду относится юношеская ошибка Оригена: во избежание искушений по плоти он самооскопился, буквально приведя в исполнение слова Мф. 19, 12.

В 211 г. после смерти Септимия Севера Ориген снова открывает свою грамматическую школу и с новой силой принимается за изъяснение Св. Писания для оглашаемых. Вернувшемуся в город епископу не оставалось ничего другого, кроме как одобрить его катехизические занятия и официально поручить ему. Затем с Оригеном происходит некое «новое обращение»: он прекращает занятия грамматикой, продает языческие книги и посвящает себя исключительно изучению Св. Писания. Ориген ведет очень аскетичный образ жизни, употребляя на свое личное содержание четыре обола в день и в то же время заботясь о семьях пострадавших в гонениях.

Вера в богодухновенность Писания как Откровения Божия породила благоговейное отношение даже к греческому переводу Ветхого Завета. Оно идет еще от Филона⁸, во времена которого древнееврейский текст был уже недоступен большому числу иудеев-евреев, не говоря о прозелитах. Христиане освятили перевод LXX, Септуагинту, тем более что Новый Завет — новое Откровение — был написан на греческом, причем именно на греческом Септуагинты. В то же время человек с хорошим эллинистическим образованием не мог не

⁸ Трубецкой С. Н. Учение о Логосе в его истории / Трубецкой С. Н. Сочинения. М., 1994. С. 153.

заметить огрехов, закравшихся в текст Семидесяти при переводе или переписывании. Это побудило Оригена с выработанным им филологическим подходом критически подойти к тексту Септуагинты и начать работу по сличению всех существующих переводов Ветхого Завета с целью разрешения всех недоумений в списках перевода LXX, употребляемого в Церкви.

В этом труде было необходимо и обращение к древнееврейскому подлиннику, для чего Ориген прибегает к помощи некоего «еврея», сына раввина, переехавшего в Египет после своего обращения в христианство. Кроме ответов на свои критико-текстуальные вопросы, Ориген получает от «еврея» и более серьезные экзегетические уроки, глубоко, нужно думать, повлиявшие на оригеновские принципы толкования Св. Писания. Можно только предполагать, был ли этот «еврей» последователем аллегоризма в экзегезе, разработанного для Писания Филоном, или же от него Ориген получал знакомство с раввинистической традицией. Во всяком случае, к этому периоду относится первый экзегетический опыт Оригена — его *Комментарии на Песнь песней*, истолкованную как аллегория брака между женихом-Христом и невестой-Церковью.

Занятия с «евреем» послужили началом работы по собиранию переводов Ветхого Завета и составлению *Гекзаплы* (шесть переводов) — огромного многолетнего труда Оригена, состоявшего в сопоставлении (книга за книгой и словосочетание за словосочетанием) древнееврейского подлинника⁹, записанного греческой транскрипцией, передававшей огласовку, и переводов Аквилы, Симмаха, Семидесяти толковников и Феодотиона,

и — для отдельных книг — еще нескольких переводов, найденных им в его путешествиях (последние — не на все книги). Гекзаплы Оригена, служившие для нескольких поколений источником знаний по библеистике, были кроме того и первым критическим изданием греческого текста Ветхого Завета: Ориген редактировал текст Семидесяти и обозначал текстуальные расхождения знаками александрийских грамматиков.

Между 211 и 217 гг. Ориген успеваеет посетить Рим, привлекавший его и как авторитетный церковный, и как интеллектуальный центр (позже он дважды посетит Афины). По некоторым сведениям, в Риме он слышал проповеди Ипполита Римского, первого христианского писателя, толковавшего целые книги Св. Писания в типологическом ключе¹⁰. Согласно гипотезе Нотена¹¹, это был другой проповедник, по имени Иосип, сопротивлявшийся монархианству Савеллия, пользовавшегося поддержкой пап Зефирина и затем Каллиста, и повлиявший на триадологические воззрения Оригена, четко различавшего две «реальности» (δύο τῆ ὑποστάσει πράγματα)¹² Отца и Сына вплоть до допущения выражения «в каком-то смысле два Бога»¹³.

⁹ Вопрос включения в Гекзаплу самого древнееврейского текста дискутировался в литературе.

¹⁰ О проблеме идентификации Ипполита и его сочинений см. *Ткаченко А.А.* Ипполит Римский // ПЭ. Т. XXVI. С. 202–222.

¹¹ *Nautin P.* Hippolyte et Josipe: contribution à l'histoire de la littérature chrétienne du troisième siècle. P. 1947.

¹² *Против Цельса* VIII, 12.

¹³ *Разговор с Гераклидом 2* и др. См. *Nautin P.* Origène... P. 418. Note 25.

В это же время Ориген приобретает большую популярность среди образованной александрийской публики своими огласительными занятиями: круг его слушателей неустанно растет. Среди прочих появляется один весьма состоятельный человек, именем Амвросий, которого Ориген обратил в православие из гностической ереси и убедил вместе с супругой принять обет воздержания. Амвросий побуждает Оригена к написанию сочинений и становится его меценатом, почти до самой смерти своего учителя оплачивая ему скорописцев, переписчиков и все расходные материалы. Таким образом, большинство сочинений Оригена было записано под диктовку или со слуха, и, хотя он подтверждает, что редактировал свои сочинения, их обилие не располагало к хорошей литературной отделке.

Ок. 222 г. по просьбе Амвросия появляются на свет первые *Комментарии на Псалмы*, доведенные Оригеном до Пс. 25. Затем он в подражание Клименту сочиняет *Строматы* — первый очерк своих богословских воззрений, повлекший за собой неудовольствие александрийского епископа и его клира новыми идеями, особенно в отношении телесного воскресения — камня преткновения для образованной аудитории: Ориген считал слишком примитивным представление о воскресении плоти по образу нынешнего земного тела. Отвечая на последовавшую критику, Ориген пишет специальное сочинение *О воскресении* в виде вопросов и ответов.

Занявшись писательским трудом, он преобразует огласительное училище Александрии в двухступенчатое учебное заведение по типу философских школ.

Вводную философскую подготовку он поручает своему ученику Ираклу, а за собой оставляет высшую ступень обучения — «истинной премудрости». В автобиографическом письме, на которое ссылается Евсевий¹⁴, Ориген объяснил необходимость этого преобразования большим наплывом учеников и невозможностью совмещать преподавание с писательской деятельностью. Однако среди дополнительных причин для такого шага скорее можно предположить желание Оригена работать с более просвещенной и подготовленной аудиторией, способной воспринимать его идеи.

Одна из этих идей коренилась в ответе на главный вопрос гностицизма о происхождении зла. Будучи последовательным защитником единственности Божественного начала, с одной стороны, и свободы воли тварных духов — с другой, Ориген утверждал первичную благость и равенство всех творений Благого Бога и последовавшее за свободным выбором зла неравенство духов и их разной степени отпадения от Бога. То, что было привычно для иудейской и христианской мысли о мире ангелов и демонов, Ориген распространил на все разумные духи, включая души людей. Таким образом, им была заимствована платоновская мысль о предсуществовании человеческих душ и последующем вселении их в тела в соответствии со степенью свободно выбранного зла. Сообразно этому для всех духов, включая также и демонов, должна быть предусмотрена возможность восстановления в первоначальное состояние. Этому посвящены сочинение *О природах*

¹⁴ *Евсевий*. Церковная история VI, 15.

и зафиксированный скорописцами *Диалог с Кандидом*, гностиком, утверждавшим изначально злую природу дьявола и невозможность его спасения. Даже если Ориген не утверждал, что дьявол должен спастись, но лишь допускал такую возможность, ему импонировало развитие идеи I Кор. 15, 28 о конечном воссоединении всего в Боге. Это входило в противоречие с учением Христовым о *вечном огне, уготованном дьяволу и ангелам его* (Мф. 25, 41), и давало весомый повод его недоброжелателям обвинять его в ереси.

Продолжая экзегетическую деятельность, Ориген истолковывает *Плач Иеремии* как аллегорию отпадения человеческих душ от первоначального достоинства и надежды на восстановление, а в 228–229 гг. начинает *Комментарии на Бытие* — книгу Св. Писания, которая была наиболее трудна для восприятия ее образованными эллинами, но чрезвычайно важна для христианского мировосприятия в целом. Приступая к толкованию первой книги Св. Писания, Ориген подчеркивал исследовательский характер своей работы, отказываясь от абсолютности своих суждений по тем или иным вопросам¹⁵. Согласно фрагменту, сохраненному отцами-каппадокийцами в *Филокалии Оригена* (выборка наиболее понравившихся отрывков из разных произведений великого Александрийца на темы толкования Св. Писания (гл. 1–20) и свободы воли (гл. 21–27)), Ориген разрабатывал в этих Комментариях буквальное толкование, апеллируя к грамматиче-

¹⁵ См. фрагмент, сохраненный в *Апологии Оригена*. PG 17, 544 С.

ской науке¹⁶. Здесь же, судя по другим сохранившимся фрагментам, он начал активно применять аллегорический метод в отношении ветхозаветной истории, что затем будет повторено и в публикуемых нами *Гомилиях на Бытие*.

Знакомство читателей с первыми томами *Комментариев на Бытие* породило обвинения в адрес их автора в отрицании историчности Писаний. Ориген считал необходимым приостановить работу над Бытием и более подробно изложить систему своих воззрений в трактате *О Началах* (229–230). Если первые три книги трактата посвящены общим положениям, среди которых особо выделяется тема допустимости свободного исследования вопросов, которые не имеют однозначного выражения в Писании (Ориген перечисляет все инкриминируемые ему вопросы: о моменте возникновения души, о судьбе демонов, о будущем веке), то четвертая книга полностью посвящена принципам толкования Св. Писания. Какие-то из излагаемых им суждений Ориген считает весьма близкими к истине, другие — не более чем гипотезами.

Молва об учености Оригена стремительно росла и выходила за пределы Египта. Сначала правитель провинции Аравия обратился с письмами к префекту Египта и епископу Александрии с просьбой отпустить к нему на некоторое время Оригена. Это путешествие

¹⁶ См. *Origène. Philocalie*, 1–20. Sur les Écritures. SC 302. P. 406–413. Характерен призыв Оригена задуматься, «может ли быть должным образом представлена нравственная, физическая или богословская проблема без точности понятий, выявляемых в соответствии с законами языка (κατὰ τὸν Λογικὸν Τόπον)». Ibid. P. 408.

произошло после 225 г. Затем в 229–230 гг., после пресвитерской хиротонии Иракла, Ориген по следам Климента посещает Палестину, где встречает весьма теплый прием со стороны епископов — Иерусалимского Александра и Кесарийского Феоктиста: ему, еще мирянину, было дозволено проповедовать в их присутствии. Зимой 231–232 гг. Ориген получает приглашение Юлии Маммеи, матери императора Александра Севера, в Антиохию, где он держал спор о христианской вере и где ему были оказаны большие почести.

Все это — и своеобразие мысли Оригена, и его широкая известность — легло в основу настоящего преследования богослова в его родном городе и подтолкнуло его к мысли навсегда покинуть его. В Александрии он успевает надиктовать еще несколько томов *Комментариев на Бытие* и по просьбе Амвросия начинает *Комментарии на Евангелие* от Иоанна, направленные против толкований на эту книгу гностика Ираклеона. Но весной 232 г. Ориген, взяв с собой экземпляры своих сочинений, отправился через Палестину в Афины, где надеялся найти для себя новую, подходящую по уровню философской подготовки аудиторию. Проездом через Кесарию Палестинскую он получает посвящение во пресвитера от епископа Феоктиста и продолжает путешествие, получая гостеприимство от местных церквей и приглашение проповедовать, в частности, в Кесарии Каппадокийской у епископа Фирмилиана.

Димитрий Александрийский не мог оставить этого без последствий и обратился за поддержкой к Папе Римскому Понтиану, осудив действия Феоктиста и изобразив Оригена как еретичествующего маргинала

(в основном цитировался *Диалог с Кандидом* о том, что диавол должен-де спастись). Понтиан поддержал позицию Димитрия, не доходя, однако, до разрыва общения с Феоктистом и Александром и не упоминая об Оригене. Александр Иерусалимский запросил объяснений от Оригена письмом в Афины, где тот находился в это время. В ответ Ориген пишет большое автобиографическое *Письмо*, найденное впоследствии Евсевием в епархиальном архиве Иерусалима, из которого мы хорошо знаем его жизнь до этого момента. По поводу *Диалога с Кандидом* Ориген оправдывался тем, что в его экземпляре говорится лишь о возможности, а не о необходимости спасения диавола.

Александр и Феоктист обратились к Папе Понтиану с оправдательным письмом; узнав об этом, Ориген принял решение переселиться в Кесарию Палестинскую, где он и был рукоположен. Это произошло в 233–234 гг. одновременно со смертью епископа Александрийского Димитрия. По настоянию Амвросия Ориген, обосновавшись в Кесарии, продолжает начатые в Александрии *Комментарии на Евангелие от Иоанна* и *Комментарии на Бытие*. Последние он доводит до истории с Каином и Авелем (Быт. 4, 11–15), после чего меняет жанр на *Схолии*, кратко комментируя лишь отдельные важные или сложные места.

Этим способом он истолковывает все Пятикнижие. Как комментарии, так и схолии не произносились перед слушателями, но диктовались Оригеном скорописцам и были рассчитаны на образованного читателя. В это же время появляется трактат *О молитве*, говорящий о молитве вообще, а во второй части содержащий

первое в истории христианской письменности толкование молитвы Господней.

Наступившее затем гонение императора Максимиана Фракийца (235–238) затронуло в основном крупные города, такие как Рим, Александрия, Кесария Каппадокийская. Епископ Фирмилиан Кесарийский нашел убежище в Палестине, где беседовал с пресвитером Оригеном о различных богословских вопросах: по его собственному свидетельству, с большой пользой для себя. Ввиду угрозы ареста в Александрии своего мецената Амвросия и его духовника пресвитера Протоктета Ориген направляет им свое *Увещание к мученичеству*.

После смерти Максимиана Фракийца (238) наступает мир для Церкви и расцвет деятельности Оригена. Юридический советник нового губернатора Кесарии, христианин, отдает своего родственника Феодора на обучение философии у Оригена, которое продлилось семь лет. По настоянию Амвросия Ориген продолжает свои экзегетические труды и доводит *Комментарии на Иоанна* до XXXI тома. По инициативе епископов Феоктиста и Александра он принимает участие в соборах, разбиравших дела епископов и клириков, обвиненных в ереси, высказываясь после епископов с целью опровержения ереси и утверждения правого учения. В частности, он принимает участие в соборе в Аравии, осудившем епископов Берила Бострского и Гераклида, *Диспут* с которым Оригена представляет собой выдержку из соборных деяний.

В период с 239 по 242 гг. пресвитер Ориген назначается штатным проповедником Кесарийской Церкви. В соответствии с циклом ветхозаветных и новозавет-

ных чтений, длившимся три года¹⁷, им произносятся *Гомилии* («проповеди», «беседы») почти на все книги Ветхого и Нового Завета — третий жанр его экзегетических трудов, записывавшихся скорописцами со слуха и адресованных рядовым верующим.

Трехлетний цикл не был закончен Оригеном по вине недоброжелателей из Кесарийского клира, которые обвиняли его в увлечении аллегоризмом в ущерб историчности Писания, в использовании других иудейских переводов Ветхого Завета, в распространении учения о предсуществовании душ и т. д. Судя по всему, епископ Феоктист раньше времени освободил его от должности проповедника: этим можно объяснить, почему Памфил с Евсевием не нашли в Кесарийской библиотеке тех гомилий, которыми Ориген должен был закончить свой цикл. Несколько гомилий он произносит в Иерусалиме по приглашению епископа Александра. Затем он обращается к *Комментариям на апостольские послания* (243) и к *Комментариям на Пророков* (244).

В 245 г. вслед за окончанием обучения и отъездом Феодора, произносящего на прощание свое *Слово благодарственное* (автор обыкновенно отождествляется со свт. Григорием Неокесарийским, Чудотворцем), Ориген совершает вторичную попытку обосноваться в Афинах. Здесь он оканчивает *Комментарии на Иезекииля* и составляет вторые, пространные *Комментарии на Песнь песней*. Не закрепившись в Афинах, Ориген движется дальше, возможно, по направлению

¹⁷ Убедительная реконструкция цикла осуществлена Нотеном: *op.cit.* P. 389–401.

к Риму. В Никополе Эпирском он находит пятый перевод Ветхого Завета. Но к лету 245 г. или к весне 246 г. он снова возвращается в Кесарию.

На пути в Палестину в Эфесе у него состоялась встреча с неким александрийцем: снова дискутировался вопрос о спасении диавола. Вернувшись в Египет, этот человек письменно доложил епископу Ираклу о беседе, сказав слова Оригена. Иракл решил выступить с осуждением Оригена в ереси в письме Папе Римскому Фабиану, основным сюжетом которого был инцидент с епископом Аммонием Тмуитским. Ориген считал необходимым принять меры для своей защиты, для чего, невзирая на свой 60-летний возраст, отправился к своему покровителю Амвросию, находившемуся в это время в Никомидии. Перед отправлением в длительное путешествие он успевает найти шестой перевод Ветхого Завета, который завершал *Гекзаплы*, окончить *Комментарии на Песнь песней* и взяться за новые *Комментарии на Псалмы* — огромный труд, к сожалению, утраченный, который обнимал собой Пс. 1–72 и 118. Также Ориген охватил своими комментариями книги *Притчей* и *Екклесиаста*, но пропустил Книгу Иова.

Достигнув Никомидии, он по настоянию Амвросия пытается закончить *Комментарии на Иоанна*: доводит XXXII том до умовения ног (Ин. 13, 3–15), но далее ограничивается *Схологиями* на избранные места из оставшихся глав. При моральной поддержке Амвросия он составляет *Послание папе Фабиану*, защищая свои труды, но одновременно признавая свою неправоту в том, что не повиновался требованию осудившего его епископа Димитрия не выносить на публику деликатные вопро-

сы своего учения. Восхваляя в Послании Амвросия, его поддержку своим трудам и его рвение по их распространению, Ориген вместе с тем указывает, что таким образом были опубликованы некоторые его наброски, не предназначенные для широкой аудитории. Чтобы подкрепить свое Послание каким-нибудь авторитетом, Ориген списывается с епископом Кесарии Каппадокийской Фирмилианом, который с готовностью составляет свое речительное письмо.

Одновременно с письмом папе Ориген составляет *Послание императору Филиппу и императрице Севере*, благосклонно относившимся к Церкви и даже слывшим христианами. Амвросий имел к ним доступ, и одного их слова было достаточно, чтобы восстановить уважение к Оригену во всей империи. Неизвестно, дошли ли письма до своих адресатов и была ли какая-то реакция на них с их стороны. В Никомидии же Ориген отвечает *Посланием Юлию Африкану* на его сомнения в подлинности истории с Сусанной (Дан. 13), в котором он опровергает доводы Африкана, в частности, своими познаниями относительно лакун в еврейском тексте Библии, приобретенными благодаря работе над Гекзаплами, а также ссылками на свое общение с еврейскими знатоками Св. Писания и ветхозаветного Предания (евреи, с которыми он общался, называли даже имена тех судей, которые пали жертвой своей страсти к Сусанне).

Вернувшись из Никомидии, Ориген составляет *Комментарии на Евангелия от Матфея и от Луки*. Одновременно, по настоянию Амвросия, он пишет большой полемический трактат *Против Цельса*, опровергающий антихристианские доводы язычника в его *«Истин-*

ном слове». К одним из последних сочинений Оригена относятся, вероятно, также *Заметки на Псалтирь*, которые сам Ориген называл «пособием» (ἐγχειρίδιον)¹⁸.

В конце 249 г. к власти приходит Деций. Разразилось новое гонение, в которое все отказавшиеся публично принести жертвы идолам отправлялись в тюрьмы. Среди прочих был арестован и Ориген. За его стойкость и поддержку духа в других заключенных за веру он был отправлен в глубокий карцер, а ноги его были растянуты до четвертого отверстия. Неоднократно он был вызываем на допрос. Но, по свидетельству Евсевия, его тело, изнуренное непрестанной аскезой, стойко переносило мучения¹⁹. Когда после смерти Деция в 251 г. тюрьмы были открыты, Ориген был еще жив. После этого следы его теряются: скорее всего, он не прожил долго после освобождения.

В заключении он получил письмо поддержки от епископа Александрийского Дионисия²⁰, что, должно быть, стало для него утешением, отчасти компенсируя негативное отношение к нему со стороны двух предыдущих предстоятелей Александрийской Церкви. Такие письма обыкновенно направлялись исповедникам. Таковым бы Ориген и остался в памяти Церкви, если бы очевидные расхождения его учения со Св. Преданием не повлекли за собой в дальнейшем множественные смущения в Церкви, прекратить которые стало возможным лишь придав осуждению отдельных пунктов учения Ориге-

¹⁸ *Иероним*. Выдержки из Псалтири. Предисловие. PL Suppl. II. P. 30.

¹⁹ *Евсевий*. Церковная история VI, 39, 5.

²⁰ Там же. VI, 46, 2.

на, его личности и главных его последователей статус решения Вселенского Собора (553). Оригенистский кризис VI в., а также гибель Кесарийской библиотеки ок. 600 г. стали причиной утраты большинства сочинений Оригена, число которых, по свидетельству Евсевия Кесарийского, отраженному в 33-м *Послании* блж. Иеронима, насчитывало ок. 2000 сочинений (считаются по отдельности каждая гомилия и «том» комментариев). Помимо небольшой части сочинений Оригена, уцелевшей в греческом подлиннике, сохранилось довольно большое число латинских переводов V в., выполненных блж. Иеронимом и пресвитером Руфином Аквилейским (последний часто не столько переводил, сколько пересказывал Оригена, заменяя соблазнительные формулировки традиционными).

Ниже приводится список дошедших до нас сочинений Оригена с указанием степени сохранности.

Библейско-критические *Гекзаплы* сохранились во фрагментах различной степени связности. Существуют также позднейшие сирийские и арабские версии Гекзапл.

Экзегетические произведения были выполнены в трех жанрах. Два из них — письменные: схолии (*греч.* σχόλια, *лат.* scholia), то есть примечания на единичные непонятные места Св. Писания (сохранились фрагментарно), и комментарии (*греч.* ἐξηγητικά, *лат.* commentarii), то есть подробные, систематизированные и полные примечания на целые книги Св. Писания (от более чем 100 томов сохранилось 30 и фрагменты); один — устный: гомилии (*греч.* ὁμιλία, *лат.* homiliae), то есть беседы на более или менее пространные библей-

ские отрывки с почти обязательной этической направленностью, произносившиеся в церковных собраниях в связи с чтением Св. Писания за богослужением (из 574 сохранилась 21 по-гречески и 186 в латинском переводе Руфина или Иеронима).

Таким образом, с различной полнотой до нас дошли:
На Бытие:

- *комментарии* (фрагменты у Памфила, Евсевия, в *Филокалии*²¹, в катенах, в папирусах);
- *схолии* (фрагмент);
- *гомиллии* (сохранились 16 в латинском переводе Руфина; в русском переводе — в настоящем издании).

На Исход:

- *выдержки из комментариев или схолий* (фрагменты в *Филокалии* и в катенах);
- *гомиллии* (сохранились 13 в латинском переводе Руфина).

На Левит:

- *выдержки из комментариев или схолий* (фрагменты);
- *гомиллии* (сохранились 16 в латинском переводе Руфина).

²¹ *Филокалия* («Добротолубие», то есть «любовь к прекрасному») — в данном случае наиболее понравившиеся отрывки из сочинений Оригена, собранные свт. Василием Великим и Григорием Богословом в рамках их знакомства с наследием великого Александрийца в библиотеке Кесарии Палестинской после окончания их учебы в Афинской языческой академии. Публикация: SC № 226 и 302.

На Числа:

– *выдержки из комментариев или схолий* (фрагменты);

– *гомиллии* (сохранились 28 в латинском переводе Руфина).

На Второзаконие — *гомиллии* (фрагменты).

На Иисуса Навина — *гомиллии* (сохранились 26 в латинском переводе Руфина; греческие фрагменты в катенах сомнительного авторства).

На Судей — *гомиллии* (сохранились 9 в латинском переводе Руфина).

На Руфь (фрагмент).

На I книгу Царств — *гомиллии* (сохранились одна в латинском переводе Руфина, одна по-гречески, фрагменты в папирусах и в катенах).

На Иова — *гомиллии* (фрагменты).

На Псалмы:

– *комментарии на Пс. 1–25* (выдержки на Пс. 1, 6, 15 и 18);

– *комментарии* (фрагменты из Предисловия, в катенах, в *Филокалии*);

– *схолии на всю Псалтирь* (фрагменты в катенах);

– *гомиллии* (сохранились 5 на Пс. 36, 2, на Пс. 37 и 2 на Пс. 38 в латинском переводе Руфина, а также фрагмент из гомилии на Пс. 82 — у Евсевия);

– *гомиллии* (59 в латинском переводе, приписывались блж. Иерониму).

На Притчи (фрагменты из комментариев, схолий или гомилий в *Апологии* мч. Памфила, в катенах).

На Экклезиаста (фрагменты из схолий или гомилий).

На Песнь песней:

- *гомиллии* (две в латинском переводе Иеронима)²²;
- *комментарии* в 10 томах (сохранились в латинском переводе Руфина, а также греческие фрагменты в *Филокалии* и катенах);
- *юношеские комментарии* в двух томах (фрагмент в *Филокалии*).

На Исаию:

- *комментарии* в 30 томах (фрагменты в *Апологии* мч. Памфила);
- *схолии* (фрагменты);
- *гомиллии* (из 32 сохранились только 9 в латинском переводе блж. Иеронима; авторство последней оспаривается)²³.

На Иеремию:

- *гомиллии* (из 45 сохранились 20 по-гречески и 14 в латинском переводе блж. Иеронима; две из последних отсутствуют по-гречески; а также фрагменты в *Филокалии* и катенах).

На плач Иеремии (*фрагменты в катенах*).

На Иезекииля:

- *комментарии* (фрагменты в *Филокалии*);
- *схолии* (? — фрагменты в катенах);
- *гомиллии* (сохранились 16 в латинском переводе блж. Иеронима).

²² Рус. пер. среди творений блж. Иеронима: Перевод двух бесед Оригена на книгу Песнь Песней. Творения блж. Иеронима Стридонского. Часть 6 / Библиотека творений св. отцев и учителей Церкви западных, издаваемая при Киевской Духовной Академии. Книга 11. К., 1880. С. 137–174.

²³ Рус. пер.: *Ориген. Восемь гомилий на Исаию* (пер. с лат. М. Г. Калинина под ред. А. Г. Дунаева) // БТ 45. М., 2013. С. 11–64.

На Осию *комментарии* (фрагмент в *Филокалии*).

На Иоиля *комментарии* (*фрагмент*).

На Евангелие от Матфея *комментарии* (из 25 томов сохранились 10–17 по-гречески и с 5-й главы 12-го тома почти до конца — в старинной латинской версии, а также фрагменты у Евсевия, Памфила, в *Филокалии* и катенах)²⁴.

На Евангелие от Луки:

– *гомиллии* (сохранились 39 в латинском переводе блж. Иеронима и греческие фрагменты);

– *комментарии* (? — фрагменты).

На Евангелие от Иоанна *комментарии* (из 32 томов сохранились тома 1, 2, 6, 10, 13, 19, 20, 28, 32 и фрагменты из 2-го и 5-го томов в *Филокалии*)²⁵.

На Деяния апостольские *гомиллии* (фрагмент в *Филокалии*).

На послание к Римлянам *комментарии* (из 15 томов сохранилось 10 в латинском переводе Руфина и фрагменты в катенах, в *Филокалии*, в папирусах, у свт. Василия Великого, у мч. Памфила, в рукописи Афонской Лавры В 84).

На Первое послание к Коринфянам *комментарии* (фрагменты в катенах).

На Послание к Галатам *комментарии* (фрагменты у мч. Памфила).

²⁴ Рус. пер. 10-го и 11-го томов: *Ориген. Комментарий на Евангелие от Матфея. Книги 10–11* (предисл., пер. и примеч. А. В. Серегина) // БТ 41. М., 2007. С. 20–84.

²⁵ Рус. пер. тома I, гл. I–XX: *Ориген. Комментарии на Евангелие от Иоанна. Пред., пер. и примеч. А. Г. Дунаева* // БТ 38. М., 2003. С. 97–119; всех дошедших до нас томов: *Ориген. Толкование на Евангелие от Иоанна* (пер., коммент. и предисл. О. И. Кулиева). Спб.: Издательство РХГА, 2018.

На Послание к Ефессянам *комментарии* (фрагменты в латинском переводе блж. Иеронима в Апологии против Руфина, греческие фрагменты в катенах).

На Послание к Колоссянам *комментарии* (фрагменты у мч. Памфила).

На Первое и Второе послания к Фессалоникийцам *комментарии* (фрагменты).

На Послание к Титу *комментарий* (фрагмент у мч. Памфила).

На Послание к Филимону *комментарий* (фрагмент у мч. Памфила).

На Послание к Евреям:

– *гомиллии* (фрагменты у Евсевия);

– *комментарии* (фрагменты у мч. Памфила).

На Апокалипсис *схоллии* (отдельные фрагменты в катенах могут принадлежать Оригену).

Трактаты:

– *Увещание к мученичеству* (сохранился целиком)²⁶;

– *Против Цельса* в восьми книгах (сохранился целиком)²⁷;

– *О молитве* (сохранился целиком)²⁸;

– *О воскресении* в двух книгах (греческие и латинские фрагменты у мч. Памфила, у сщмч. Мефодия и у блж. Иеронима);

²⁶ Рус. пер.: там же. С. 168–229.

²⁷ Рус. пер. книг 1–4: *Ориген. Против Цельса*. Пер. с греч. Л. Писарева. Учебно-информационный экуменический центр ап. Павла, 1996. Книга 5. Пер. с греч. А. Р. Фокина // Богословский сборник ПСТБИ. Вып. 2. М., 1999. С. 47–62.

²⁸ Рус. пер.: *О молитве и Увещание к мученичеству*. Творения учителя Церкви Оригена. Пер. и примеч. Н. Корсунского. СПб., 1897. С. 6–164.

- *О природах* (фрагмент у Иоанна Диякона);
- *Диспут* (греч. Διάλεκτος) с *Гераклидом* (сохранился целиком);
- *О началах* в четырех книгах (греч. *Περὶ ἀρχῶν*, лат. *De principiis*). Греческий оригинал утрачен, за исключением фрагментов, вошедших в документы V Вселенского Собора, и большей части 4-й книги в составе *Филокалии* Каппадокийцев. Есть также греческие фрагменты у мч. Пафила. Полностью сохранился латинский перевод Руфина. Блж. Иероним, возмущенный смягчением еретических мест в этом переводе, перевел его заново: этот перевод сохранился лишь фрагментарно в составе *Писем* блж. Иеронима разным лицам²⁹;
- *Строматы* (греческие и латинские фрагменты из книг 1, 3, 4, 5, 6, 9 и 10-й в рукописи Афонской Лавры В 64, в катенах и у блж. Иеронима).

Из множества **Посланий** сохранились два *Послания* целиком: *К Григорию Чудотворцу*³⁰ и *К Юлию Африкану*; остальные *Послания* только в отрывках (по-гречески и в латинском переводе).

В папирусах из Туры (Египет), найденных в 1941 г., содержатся плохой сохранности фрагменты двух гомилий или трактатов *О Пасхе* и других сочинений Оригена.

²⁹ Рус. пер.: *О Началах*, сочинение Оригена, учителя Александрийского. Пер., примеч. и вступит. ст. Н. Петрова. Новосибирск, 1993 (репринт).

³⁰ Рус. пер.: *Письмо Оригена к св. Григорию Чудотворцу / Творения святого Григория Чудотворца, епископа Неокесарийского*. Пер. проф. Н. Сагарды. Петроград, 1916. С. 53–56.

Науке известны также фрагменты из различных сочинений Оригена в переводе на армянский язык.

ТОЛКОВАНИЕ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ ОРИГЕНОМ. ТЕОРИЯ И ПРАКТИКА

Основной характеристикой принципов изъяснения Св. Писания — преимущественного занятия неутомимого Адамантия в течение всей его сознательной жизни — обычно считается аллегоризм. Именитый греческий патролог Ст. Пападопулос пишет:

«Ни один христианский писатель не развивал аллегорического метода с такой силой и никто не испытывал такой нужды в нем, как Ориген. Этот метод был уже применен Климентом Александрийским, который, в свою очередь, заимствовал его у философов-платоников. Многие типологические элементы были, впрочем, взяты Оригеном у церковных писателей II в., и в то же время что-то он нашел у греческих философов, типологически толковавших гомеровский эпос. К Св. Писанию он проявлял верность, доходившую до религиозности. Священный текст являлся для него воплощенным Логосом, явлением Господа в мире. Богодуховенность Св. Писания — абсолютно до последней детали (На Иеремию III, 2), поскольку настоящим автором его является Св. Дух. Вместе с тем, апокалиптическая письменность оставила ему в наследие жажду до сокровенных истин и догматов,

которые появляются в Св. Писании “посредством повествования” (ἐν ἱστορίας τρόπῳ) и “в виде рассказа” (ἐν σχήματι μύθου) (Против Цельса 5, 29; 4, 39). Платоническая и стоическая философия питали его идеями и теориями. Гностицизм, пусть и подспудно, сосредоточивал его внимание на познании (гносисе) определенного рода истины и на исследовании метафизических и космологических тем. Но Церковь с ее Преданием и Писанием представляла собой заграждение для всех этих тенденций, и они могли проникнуть только через аллегорическую экзегезу. То есть, всякий раз когда Оригена не устраивало буквальное понимание Св. Писания, он принимал букву за символ, за прообраз некоей истины, некоей идеи, того или иного события. Таким образом, животные, растения, камни, обстоятельства, имена (с их этимологией), числа, даже конструкция речи, выступали в качестве прообразов и символов, аллегорически выражавших истины, достойные Бога (Против Цельса 5, 18; На Иоанна 1, 8). Евангельский текст должен был из чувственного стать духовным. В этой работе заключается “весь агон” богослова, потому что таким образом он от символа и прообраза доходит до истины (На Иоанна 1, 8)³¹.

В самом деле, Александрийский дидакал первым среди христианских авторов не только разработал теорию толкования священных текстов, но и приложил эту теорию ко всему истолкованному им Св. Писанию. Вполне в духе александрийского христианско-

³¹ Παπαδοπούλου Στ. Γ. Πατρολογία. Τ. Α'. Αθήνα, 1997. Σ. 398–399.

го гностицизма изыскание иносказательного смысла и обоснование им всех догматов веры он соотносит с совершенствованием человека, отождествляя, подобно стоикам, гносеологию с сотериологией («души могут достигнуть совершенства только при полном и разумном познании о Боге»³²). В то же время в теории Оригена, возводимой им чуть ли не в степень одного из догматов христианства, аллегорический метод призван раскрывать только два из трех смыслов Писания, которое он уподобляет трисоставному человеческому существу с телом, душой и духом.

В основании такого отношения к Писанию лежит, прежде всего, утверждение единства Ветхого и Нового Заветов, в равной степени богодухновенных:

«Доказывая... божество Иисуса и приводя пророческие слова о Нем, мы тем самым доказываем, что Писания, пророчествовавшие о Нем, богодухновенны, что божественны книги, возвещающие Его пришествие и учение, — книги, изложенные с полною силою и властью и потому покорившие лучших людей из (разных) народов»³³.

Затем, перечисляя трудности, которые могут возникнуть при объяснении как Ветхого, так и Нового Заветов, Ориген излагает теорию трех смыслов Писания:

«Способ чтения Писаний и отыскания смысла их, предлагаемый нами, основывается на самих изречениях (Писания) и состоит в следующем. У Соломона в Притчах мы находим такое предписание относитель-

³² Ориген. О началах. IV, 14 (по тексту Филокалии). С. 290.

³³ Там же. IV, 6 (по тексту Филокалии). Указ. изд. С. 273.

но божественных догматов, записанных (в священных книгах): *Ты же напиши я себе трижды, на совет и разум, на ответы словесем истинным предлагаемым тебе* (Притч. 22, 21). Следовательно, мысли священных книг должно записывать в своей душе трояким образом: простой верующий должен назидаться как бы плотью Писания (так мы называем наиболее доступный смысл); сколько-нибудь совершенный (должен назидаться) как бы душою его; а еще более совершенный и подобный тем, о которых говорит апостол: *Премудрость же глаголем в совершенных, премудрость же не века сего, не князей века сего престающих, но глаголем премудрость Божию, в тайне сокровенную, юже представил Бог прежде век в славу нашу* (I Кор. 2, 6–7), — такой человек должен назидаться духовным законом, содержащим в себе тень будущих благ. Ибо как человек состоит из тела, души и духа, точно так же и Писание, данное Богом для спасения людей (состоит из тела, души и духа)...

Но так как есть некоторые Писания, вовсе не имеющие телесного смысла... то в некоторых местах Писания должно искать только душу и дух. И, может быть, именно поэтому водоносы, поставленные ради очищения иудейского, как читаем в Евангелии от Иоанна (Ин. 2, 6), вмещают по две или по три меры»³⁴.

Далее Ориген доказывает полезность всех трех уровней толкования, связывая их с разными возможностями восприятия разными людьми:

³⁴ Там же. IV, 11. 12 (по тексту Филокалии). С. 283–285.

«Что первый (телесный) смысл сам по себе может быть полезным, об этом свидетельствует множество людей, уверовавших истинно, но просто. Примером же толкования, возводимого как бы к душе (Писания), служит следующее место у апостола Павла в Первом послании к Коринфянам: Писано, — говорит он, — да не заградиши устен вола молотяща. Потом, объясняя этот закон, он прибавляет: *Еда о волах радит Бог? Или нас ради всяко глаголет? Нас бо ради написася, яко о надежде должен есть оряй орати и молотяй с надеждею причащаются* (1 Кор. 9, 9. 10). Такой же характер имеют и весьма многие (другие) общеизвестные изречения, приспособленные к толпе и назидующие людей, которые не могут слушать высшего (учения). Духовное толкование (доступно) тому, кто может показать: образом и тенью каких небесных вещей служили иудеи по плоти, и тенью каких будущих благ является закон. И вообще, по апостольскому повелению, во всем нужно искать мудрость, в тайне сокровенную, юже предустави Бог прежде век в славу нашу, *юже никтоже от князей века сего разуме* (1 Кор. 2, 6–7)... В Послании же к Галатам апостол как бы порицает тех, которые считают нужным читать закон, но не понимают его, и заявляет, что не понимают закона именно те, которые думают, что в написанном нет иносказаний (*ἀλληγορίας*). Глаголите ми, — говорит он, — *иже под законом хотите быти, закона ли не слушаете? Писано бо есть, яко Авраам два сына име, единаго от рабы, а другаго от свободныя. Но иже от рабы по плоти родися, а иже от свободныя — по обетованию. Яже суть иносказана*

(ἀλληγορούμενα): сия бо еста два Завета (Гал. 4, 21–24) и так далее»³⁵.

Таким образом, Ориген находит обоснование для любого иносказательного (как морального, так и прообразовательного, «типологического») толкования в самом Св. Писании, а своим учителем в аллегории он небеспочвенно называет апостола Павла. В то же время у нас есть все основания утверждать³⁶, что кроме новозаветных авторов Оригеном активно использовались и другие источники как для его теории трех смыслов, так и для его экзегетической практики.

Главным из этих «внешних» источников Оригена был основной представитель иудео-эллинизма Филон Александрийский, первый, кто последовательно провел аллегоризм в экзегезу Св. Писания³⁷. У него также имеется теория трех смыслов Писания: буквального, этического и физического (=метафизического). В свою очередь, Филон заимствовал аллегорию из философского, конкретнее — стоического обихода.

Аллегорическое толкование — неперемненное условие стоического отношения к тексту, и отношения, по сути, эстетического: Гомер не мог изобразить богов в неприличном виде, кроме как в порядке аллегории. Лаконич-

³⁵ Там же. IV, 12. 13 (по тексту Филокалии). С. 286–288. Оригинал см.: *Origène. Traité des Principes*. Т. III. SC 268. Paris, 1980. P. 322–324.

³⁶ См. нашу статью: *Асмус М., диак.* Ориген и его Гомилии на книгу Бытия. Тематические связи с источниками // Богословский сборник ПСТБИ № 12. М., 2003. С. 94–127.

³⁷ Предание рассказывает также об александрийском еврее Аристовуле, написавшем ок. 175 г. до Р. Х. для Птолемея VII Филометора «Ἐξηγήσεις» — аллегорическое истолкование Пятикнижия.

но этот принцип выражен в анонимном трактате I в. «О возвышенном»:

«Хотя такое описание (имеется в виду битва богов) вызывает представление о чем-то сверхъестественном, все же оно, если не принять его за аллегория, совершенно безбожно и неприлично»³⁸.

Св. Писание как богодухновенное тем более не может содержать чего-либо непристойного или бесполезного. Это понуждает аллегорически истолковывать как пониженно-бытовую, так и нейтрально-информативную деталь повествования. Аристотелевское соотношение макрокосма и микрокосма добавляет еще внутреннее, нравственное приложение любому внешнему событию или состоянию. При этом, как отмечает А. Ф. Лосев, термин «аллегория» не отличался большой ясностью во всей античной литературе, пересыпанной аллегориями³⁹. Действительно, в филоновское понятие аллегории часто попадают и символ, и метафора.

Филон во многом определил развитие христианской экзегезы, что отразилось во включении целых пассажей из его толкований в христианские экзегетические антологии — катены.

«Его влияние, — пишет французская издательница Синайской катены на Бытие и Исход Ф. Пети, — прямое или косвенное, сказывается на большинстве, если не сказать на всех древних Отцах. Его творения представляли единственный библейский комментарий, существовавший по-гречески в новозаветную

³⁸ О возвышенном. Пер., статьи и примеч. Н. А. Чистяковой. М., 1966. С. 19.

³⁹ Лосев А. Ф. Указ. соч. С. 106.

эпоху, вследствие чего являвшийся единственным доступным источником для первых христианских экзегетов Св. Писания. Кстати, это принятие Филона христианами надолго отвернуло от него еврейских мыслителей»⁴⁰.

Это экзегетическое направление (иудео-александрийская школа) было отвергнуто иудеями в том числе потому, что оно было во многом заимствовано христианами в их апологетической полемике и с язычниками, и с самими иудеями.

Непосредственно или опосредованно до Оригена доходили и раввинистические иудейские традиции, необычное мировоззрение которых почти что персонифицировало Премудрость Божию и благодарованную Тору. Так, например, первые слова Библии «В начале», давшие еврейское название книги Бытия — «Берешит», еще в раввинистической традиции толкуются не во временном, а в инструментальном смысле: в начале — то есть в Премудрости (Притч. 8, 22)⁴¹. Эту же мысль, но с новозаветной окраской, подхватывает Климент Александрийский:

«Поскольку одно нерожденное — Вседержитель Бог, и одно прежде рожденное — чрез Которого все *начало быть, и без Него ничто не начало быть* (Ин. 1, 3), (“ибо поистине Бог один, Который сотворил начало всего”, — пишет Петр⁴², разумея Перворожденно-

⁴⁰ Catenae Graecae in Genesim et in Exodum. 1. Catena Sinaitica. Turnhout, 1977. S. XV.

⁴¹ La Bible d'Alexandrie, I. La Genèse. Paris, 1986. P. 86.

⁴² Kerygma Petri. Fr. 2 // TU XI, 1. P. 18.

го (πρωτόγονος) Сына и имея в виду именно слова: В начале сотворил Бог небо и землю), и Он всеми пророками называется Премудростью, то Он и есть Учитель всех рожденных, Советник Бога, предведавшего все⁴³.

Ориген также предпочитает инструментальное толкование «начала», аргументируя той же цитатой из Евангелия от Иоанна, но «πρωτόγονος» Климента заменяя более авторитетным «πρωτότοκος» из послания ап. Павла, а цитату из апокрифа вовсе опуская:

«В начале сотворил Бог небо и землю (Быт. 1, 1). Что есть начало всего, как не Господь наш и Спаситель всех (I Тим. 4, 10) Иисус Христос, Первенец (πρωτότοκος) всякой твари (Кол. 1, 15)? Значит, именно в этом начале, то есть в Слове Своем, Бог сотворил небо и землю, как и Евангелист Иоанн говорит в начале своего Евангелия: В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть (Ин. 1, 1–3). Следовательно, Бытописатель здесь говорит не о каком-либо временном начале, но в начале — говорит — то есть в Спасителе, сотворены были небо и земля, и все что начало быть».

Вывод Оригена «в начале, то есть в Слове» напоминает также и толкование Филона: бестелесный мир был основан в Божественном Логосе⁴⁴. Итак, в толковании

⁴³ *Климент Александрийский*. Строматы VI, 7, 58. СПб., 2003. Греч. текст: с. 123–124. Перевод наш.

⁴⁴ *Филон Александрийский*. О сотворении мира согласно Моисею 36 / *Филон Александрийский*. Толкования Ветхого Завета. М., 2000. С. 57.

только первых слов Бытия Ориген синтезировал данные из раввинистической традиции, воспринятые через посредство Климента, и от Филона.

Часто выступая против «иудейских басен» (например, Гом. на Бытие III, 6), Ориген, когда считает нужным, открыто апеллирует к сведениям из еврейских преданий, например при исчислении этажей ковчега (Гом. на Бытие II, 1) и его истинных размеров, способных вместить все множество животных (II, 2). Показательно, что эти сведения, приводимые Оригеном в буквальном толковании ковчега, только частично используются им в мистическом толковании (II, 3–5) и вовсе не фигурируют в нравственном (II, 6). В известной мере это свидетельствует о том, что Александрийца не очень сильно заботила внутренняя согласованность между разными смыслами Писания: они для него существуют как бы в разных измерениях⁴⁵.

От раннехристианских авторов (св. мч. Иустин-Философ, Тертуллиан, сщмч. Иринеи Лионский) Ориген активно воспринял типологический метод раскрытия духовного понимания «великой тайны, коей преисполнены Христос и Церковь» (Гом. на Бытие II, 6). Это

⁴⁵ Здесь мы вынуждены оспорить главные положения исследования О. Е. Нестеровой: *Allegoria pro typologia. Ориген и судьба иносказательных методов интерпретации Св. Писания в раннепатристическую эпоху*. М., 2006. Автор исходит из строго логической последовательности, при которой признание в тексте иносказания влечет за собой отказ от его буквального понимания. Однако в экзегетической практике Оригена все три смысла Писания существуют вполне автономно, раскрывая различные сферы бытия, иногда даже не пересекающиеся друг с другом.

еще более расширило диапазон иносказательного толкования Ветхого Завета как прообразовательного по отношению к Новому и позволило Оригену не слепо заимствовать от предшествовавших аллегористов, но наполнять иносказательное толкование христианским содержанием.

Так, например, в толковании слов: *Сойду и посмотрю, точно ли они поступают так, каков вопль на них, восходящий ко Мне, или нет, узнаю* (Быт. 18, 21), сколь отстраненно толкование Филона об обычном для Всеведущего Бога снисхождении к человеческой природе для распознавания праведности людских деяний⁴⁶, столь же по-христиански свежо прообразовательное толкование Оригеном снисхождения Христа на землю, пришедшего не только обойти заботой человеческую немощь, но и понести все наше в рабском виде, чтобы просветить верующих Своим преображением (Гом. на Бытие IV, 5) и сподобить их Своего Божественного ведения (IV, 6).

Исключительного мастерства в типологии достигает Ориген в теме жертвоприношения Авраамом Исаака: Гомилия VIII на Бытие считается самой изящной из всех шестнадцати⁴⁷. Если в отражении переживаний Авраама — искушение обстоятельствами дальнего пути (VIII, 3), искушение родственными именами и чувства-

⁴⁶ *Philo Alexandrinus. Quaestiones et solutiones in Genesin IV, 24 / Les œuvres de Philon d'Alexandrie. № 34 b. Paris, 1984.*

⁴⁷ «Это тот случай, когда нужно сказать вместе со св. Иеронимом (In Isaiam, 5): *Ubi bene Origènes, nemo melius.* — Где хорошо у Оригена, лучше ни у кого [не получится]». *Origène. Homélie sur la Genèse. SC № 7 bis. Paris, 1976. P. 212.* (Примеч. издателя.)

ми (VIII, 2) — Ориген развивает начатое Филоном⁴⁸, то развязка этой психологической драмы совершенно новая: все искушения побеждаются пророческой верой в воскресение сына и пророческим предвидением Христовой жертвы (VIII, 1). Ориген видит в Исааке, несущем дрова, прообраз Христа, несущего Свой крест, объединяя в Себе Жертву и Жреца, а в том, что Авраам и Исаак взбирались на гору вровень — прообраз равного участия Отца и Сына в Голгофском Жертвоприношении. Экзегетические находки Оригена глубоко вошли в Предание Церкви, будучи усвоены в гомилетике (свт. Иоанн Златоуст⁴⁹), гимнографии (прп. Роман Сладкопевец⁵⁰) и в догматическом богословии (Константинопольские соборы 1156 и 1157 гг.⁵¹).

Из идеи единства и богодухновенности двух Заветов вытекает еще один важный экзегетический принцип Оригена — толкование Писания Писанием:

«Конечно, если кто найдет время сравнить и сопоставить одни места Божественного Писания с другими, сообразуя духовное с духовным (ср. I Кор. 2, 13), то, мы не сомневаемся, он обнаружит в этом месте

⁴⁸ *Philo Alexandrinus. De Abrahamo 169–172 / Les œuvres de Philon d'Alexandrie. № 20. Paris, 1966.*

⁴⁹ *Иоанн Златоуст. Беседа 47 на книгу Бытия / Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. Т. IV, кн. 2. С. 518–526.*

⁵⁰ *Роман Сладкопевец, прп. Кондак на жертвоприношение Авраама (рус. пер. М. В. Асмуса) // Богословский сборник ПСТБИ. Вып. VIII. М., 2001. С. 261–268.*

⁵¹ *См. Павел (Черемухин), иером. Константинопольский собор 1157 г. и Николай, епископ Мефонский // БТ 1. М., 1960. С. 87–109. В соборных деяниях имеются ссылки на святых отцов, богословствовавших о Крестной Жертве.*

еще больше глубоких и сокровенных тайн...» (Гом. на Бытие II, б).

На практике это означает не только нахождение параллельных мест в понимании современной библеистики, но и смелое сближение совершенно разнородных цитат, имеющих хотя бы какое-то пусть даже формальное сходство: совпадающее слово, схожее понятие или действие. Образец такого сближения мы находим уже у евангелиста Иоанна Богослова, который красной нитью проводит через свое Евангелие мысль о Христе как Агнце: ветхозаветное предписание о вкушении Пасхального агнца «*костей его не сокрушайте*» (Исх. 12, 46) воспринимается евангелистом как пророчество о том, что умершему на Кресте Спасителю не перебили голеней (Ин. 19, 36).

Использование этого принципа в аллегорической экзегезе у Оригена порой приводит к самым неожиданным результатам, которые красноречиво свидетельствуют о его относительной ценности. Так, например, восхождение Лота на гору (Быт. 19, 30) символизирует для Оригена возвышение закона через постройку Храма Соломонова, а вот пещера, в которой он поселился на горе, — *вертеп разбойников* (Лк. 19, 46), учиненный грешниками в Храме (Гом. на Бытие V, 5). Подобная же натяжка встречается в Гом. III, б, где аллегорическое понимание обрезания соотносит *каменные ножи* обрезания (Нав. 5, 2) с *мечом обоюдоострым слова Божия* (Евр. 4, 12) и со словами Господа: *Не мир пришел Я принести на землю, но меч* (Мф. 10, 34).

Наконец, нельзя обойти вниманием попытки выстраивания Оригеном аллегорической системы, подсказан-

ной как результатами предшествовавшего Гомилиям комментирования Бытия (к этому стилю относятся, в частности, *Quaestiones et solutiones in Genesim* Филона), так и требованием связных экзегетических жанров (комментариев и гомилий), где толкуемые фразы или слова являются не самодовлеющими, но взаимосвязанными элементами. Сюда можно отнести попытку создания более простой христианской арифмологии, где вместо неопифагорейских нагромождений Филона Ориген, не без посредничества христианских авторов⁵², замечает за некоторыми числами постоянное таинственное содержание: 1 — символ единого Бога, единой веры, одной цели христианской жизни; 3 — число Св. Троицы; 4 — число Евангелий; 10 — символ совершенства (10 заповедей, 10 мин); 30 — число лет Христа, вышедшего на проповедь (или 3 x 10); 50 — символ отпущения и милости; 100 — символ совершенства (100 овец); 300 — число победивших с Авраамом и Гедеоном (или 3 x 100). Это священные числа. 5 — символ чувственности (5 чувств; заимствовано от Филона). Это число порицающее. Нельзя, конечно, говорить о новой и совершенной системе, но для нужд толкования в Гомилиях Оригена этой адаптации было вполне достаточно. Отметим, что сложный неопифагореизм все же проник к христианским писателям более позднего периода, любившим умозрительные числовые абстракции (например, прп. Максим Исповедник).

⁵² Ср. Климент Александрийский. *Строматы*. VI, 11, 84. Указ. изд. С. 48–49.

Другие системы носят менее выраженный характер и менее выдержаны. Так, например, аллегория внутреннего соответствия реальным различиям мужского и женского начал существует в разных вариантах. В сотворении человека мужчине соответствует дух (*animus*), а женщине — душа (*anima*) (Гом. на Бытие I, 15). А в случае с Авраамом и Саррой — это разумное чувство (*sensus rationabilis*) и следующая ему плоть (Гом. на Бытие IV, 4). Жена Лота — также плоть, а сам Лот — «разумное чувство и мужеский дух» (Гом. на Бытие V, 2).

От Платона (Федр, 246) и через Филона, понимающего под животными страсти⁵³, к Оригену приходит аллегорическое истолкование животных как глупых, душевных людей (Гом. на Бытие I, 8–16; II, 5; X, 2; XII, 5).

До уровня системы доходят постоянные аллегории зрения как созерцания, спуска и подъема как восхождения к Богу и нисхождения к пороку (Гом. на Бытие XV), воды как источника Божественного разума (все Гомилии на Бытие о колодезях: VII, X, XI, XIII, XIV). Эти систематические аллегории также заимствованы у Филона⁵⁴.

⁵³ *Philo Alexandrinus. Legum allegoriae* II, 11 / *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. Vol. 1. Berlin, 1896. P. 61–169.

⁵⁴ *Philo Alexandrinus. Quaestiones et solutiones in Genesim* V, 94; 100 / *Les œuvres de Philon d'Alexandrie*. № 34 b. Paris, 1984.

ГОМИЛИИ ОРИГЕНА НА БЫТИЕ. ВНЕШНИЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ. БОГОСЛОВИЕ

Исследование исторических памятников, включая сами Гомилии на Бытие, позволяет сделать ряд важных уточнений в вопросе об условиях возникновения памятника. Помимо неоспоримых исторических свидетельств («Апология Оригена» Памфила и Евсевия, IV в.; «Церковная История» Сократа, V в.), ограничивающих время и место произнесения Гомилий на различные книги Св. Писания кесарийским периодом жизни Оригена (232–249), привлечение данных из «апостольского Предания» (аноним III в.) и Гомилий на Бытие (особенно Гомилия X) позволяет сделать заключение о продолжительности циклов библейских чтений: Ветхозаветного, Евангельского и апостольского, в связи с которыми Оригеном и произносились проповеди. Судя по всему, эти циклы были рассчитаны на три года и шли параллельно: Ветхозаветный — с ежедневными чтениями, а Евангельский и апостольский — с чтениями по воскресеньям, средам и пятницам на евхаристических собраниях⁵⁵.

Таким образом, Ориген, назначенный проповедником в Кесарии, мог произнести все свои Гомилии за три непрерывных года, то есть в период с 239 до 243 гг., учитывая, что при нем в это время находились скорописцы. Итак, Гомилии на Бытие относятся к зрелому периоду церковной деятельности Оригена, сложившегося к этому времени учителя и богослова.

⁵⁵ Реконструкция П. Нотена. *Op. cit.* 389–412. Там же все ссылки на источники.

Эти данные позволяют также примерно представить общее количество Гомилий на Бытие и заключить, что как минимум из 60 Гомилий до нас дошли лишь 16, то есть в лучшем случае около четверти. В них истолкованы: целиком глава 1 Бытия (Гомилия I, самая большая) и фрагментарно главы Бытия 6, 17–22, 24–26, 45–49. По объему Гомилии I и II составляют около $\frac{1}{4}$ всего корпуса, самые маленькие Гомилии — VI и XIV, остальные среднего размера. По количеству толкуемого текста Гомилии также различаются: Гомилии II, IX, XI, XII, XV и XVI останавливаются на совсем небольших библейских отрывках, приближаясь к жанру схолий; остальные Гомилии толкуют более или менее законченные отрывки текста.

Теория трех смыслов Писания, представленная выше и предполагающая трехчастную экзегетическую схему — раскрытие сперва буквального («телесного»), затем морального («душевного») и, наконец, мистического («духовного») смысла, — исходя из реальных условий, как то внимательность аудитории, ее духовное состояние и нужды, уровень образованности и т. п., в своей реализации в Гомилиях претерпевает ощутимый уклон в сторону нравоучительной и мистагогической дидактики, порой в ущерб истолкованию буквального, исторического смысла Священного Текста. На композиции Гомилий это отражается следующим образом: в одном случае — четкое воспроизводство указанной трехчастной схемы (Гомилии II, V, IX и XVI); в другом — только двухчастная как упрощенный вариант трехчастной, с явным перевесом аллегорического над буквальным (Гомилии I, III, IV), в третьем — смешанная схема, соот-

ветствующая возможностям толкования: где-то буквальное, где-то моральное, а где-то мистическое.

В основу своей экзегезы в Гомилиях Ориген кладет принцип пользы для своего слушателя: Св. Писание во всех его смыслах должно назидать людей. Во всех Гомилиях толкуемый Священный Текст — лишь отправная точка для более широкого взгляда на вещи, позволяющего затронуть самые разные вопросы догматического, этического и мистического характера, никак не связанные с началом. Например, в Гомилии III, призванной толковать завет Божий об обрезании, автор переключается на толкование всех мест, где говорится об обрезании в переносном смысле: это служит мостом к аллегорическому истолкованию и самого реального обрезания.

Кроме того, Ориген охотно делает отступления специфического характера, помимо периодических дисциплинарных внушений своей аудитории. Отступления касаются, главным образом, двух тем: правильного истолкования Св. Писания (в том числе в полемическом ключе) и побуждения слушателей к совершенству указанием на различные степени приближения к Богу, что органично вписывает их в общий контекст Гомилий.

Сам жанр Гомилии, то есть проповеди, придал сухой экзегезе некоторую литературную форму, не лишенную умеренных риторических красот и чувства живой беседы. Периодически Ориген приглашает слушателей самим потрудиться в сопоставлении различных мест Св. Писания друг с другом ради уразумения заложенного в нем глубокого духовного смысла. В нескольких местах Ориген признается в том, что он не способен с ходу привести удовлетворительное толкование мистического

или морального порядка, — свидетельство произнесения Гомилий экспромптом.

Все особенности экзегетического метода в Гомилиях самым тесным образом связаны с богословием Оригена: в этом выражается его гений как всестороннего синтезатора учения и практики христианства. Даже композиционные неровности Гомилий лишь отражают неустойчивость некоторых из его богословских взглядов, в частности, колеблющейся между трихотомией и дихотомией антропологии, скорректированной впоследствии соборным разумом Церкви: IV Вселенский Собор своим догматом о человечестве Христа окончательно и бесповоротно утвердил двусоставность человеческого естества.

Заговаривая о богословском содержании Гомилий на Бытие, необходимо учитывать различную степень свободы богословской мысли, которую позволял себе Ориген в произведениях, ориентированных на разную аудиторию. Русский исследователь и переводчик наиболее спорного сочинения Оригена, трактата *О началах*, основного источника осужденных впоследствии воззрений Александрийца, Н. Петров пишет об этом следующее:

«В позднейших сочинениях Оригена неправильные мнения его высказываются тоже не одинаково полно и ясно; так, в *Комментариях* (например, на Евангелие Иоанна и Матфея) Ориген, по выражению Иеронима, на всех парусах своего ума уходит в открытое море умозрения, *Беседы* же (то есть Гомилии. — М. А.) по своему содержанию — гораздо ближе к церковному учению; сочинение *Против Цельса* также отли-

чается значительной сдержанностью мысли. Между тем самое происхождение всех этих произведений в позднейшие годы литературной деятельности Оригена не позволяет объяснять указанное различие в их содержании переменой воззрений Оригена — юношеских и не продуманных — на более зрелые и основательные. Это различие объясняется различным назначением разных сочинений Оригена. Одни свои произведения Ориген писал для образованных читателей, другие — для простого народа; одни сочинения он писал для христиан, другие — для язычников. Понятно, что в сочинениях первого порядка Ориген излагал свои мысли свободнее, в сочинениях же второго порядка его сдерживала боязнь — или соблазнить неопытных в вере, или открыть нехристианам больше, чем можно. Отсюда — умеренный характер умозрения в *Беседах* и в сочинении *Против Цельса*⁵⁶.

Таким образом, мы не встретим в Гомолиях тех положений оригенизма, которые сильно отступали бы от Предания Церкви. Так, например, эсхатология Оригена, обыкновенно связываемая с идеей апокатастасиса, в Гомолии на Бытие I, 2 не содержит ничего, кроме констатации адских мучений для грешников и райского блаженства для праведников⁵⁷. Некоторые аспекты

⁵⁶ *Петров Н.* Сочинение Оригена «О началах». Историко-критический очерк // О началах, сочинение Оригена, учителя Александрийского. Пер., примеч. и вступит. ст. Н. Петрова. Новосибирск, 1993 (переиздание). С. 9–10.

⁵⁷ О традиционном церковном понимании Оригеном вечности мучений см. цитату из *Комментариев на Евангелие от Матфея* у К. И. Скворцова: *Философия отцов и учителей Церкви* (Период древних церковных апологетов). Киев, 2003 (переизд.). С. 390.

триадологии, например, упоминавшееся выше равное участие Отца и Сына в Голгофском Жертвоприношении (Гом. на Бытие VIII), вполне вписываются в утвержденное на I Вселенском Соборе единосущие Лиц Святой Троицы.

В то же время Ориген оказывается неспособен отказаться от идеи разведения по времени сотворения «нашего внутреннего человека» — того, что по образу Божию (Быт. 1, 26), от создания телесного человека (Быт. 2, 7), «вылепленного из праха земного» (Гом. на Бытие I, 13), — того, что впоследствии получило формулировку «предсуществования душ»⁵⁸. Анализ источников показывает, насколько сильно Ориген зависит в этом вопросе от Филона Александрийского⁵⁹ и Климента Александрийского⁶⁰. Ориген так же, как и его предшественники, настаивает на строгой иерархичности всего бытия, согласно которой Логос является первым образом Бога, человеческая душа — производным образом от первого образа, Логоса, а человек телесный (у Филона «чувственный») — образом третьего порядка, подобием умственного⁶¹. Таким образом, платонизирующее богословие предшественников глубоко проникло в мысль Оригена,

⁵⁸ «Душа» в аналогичном контексте появляется у Дидима Слепца. На Бытие I, 57: *Didyme l'Aveugle. Sur la Genèse. SC 233. Paris, 1981.*

⁵⁹ *Quaestiones et solutiones in Genesim I, 4; De opificio mundi secundum Moisen 69.* Вышеуказ. изд.

⁶⁰ *Λήμης ὁ Ἀλεξανδρεύς. Λόγος προτρεπτικός* X, 98, 4 / ВЕПЕΣ 7–8. Αθήναι, 1956.

⁶¹ В *Комментариях на Послание к Римлянам* Ориген достраивает изложенную иерархию еще одним элементом — человеческой душой Христа: *Origène. Philocalie 21–27. Sur le libre arbitre. SC 226. Paris, 1976. P. 218.*

а через него оказывало определенное влияние на умы христиан как на Востоке, так и на Западе.

По-платонически осторожна интерпретация Оригеном явления трех Ангелов Аврааму: в то время как иудей Филон достаточно смело видит в них Бога и две Его Силы, Творческую и Царственную⁶², христианин Ориген, придерживаясь традиции св. мч. Иустина Философа⁶³, утверждает, что Авраам оказал гостеприимство Господу спасающему (то есть Логосу Божию, поскольку Бог Отец не может никому являться) и двум ангелам-губителям, которые затем направились на истребление Содома и Гоморры (Гом. на Бытие IV, 1). Последующая христианская экзегетическая мысль синтезировала обе трактовки, признавая явление Св. Троицы Аврааму и творение суда над Содомом Сыном и Духом Святым⁶⁴, отбросив философский постулат полной трансцендентности Высшего Абсолюта.

Своеобразная иерархичность характеризует и представления Оригена о Христе и Его Церкви: Христос (солнце) — свет для Церкви, состоящей из апостолов и «сынов дня», а Церковь (луна) — свет для ходящих в ночи неведения (Гом. на Бытие I, 5–6). Особняком стоят ветхозаветные праведники (звезды), проливающие свой свет соответственно величине каждого (I, 7). Тема передачи света или благодати от одной иерархической

⁶² *Quaestiones et solutiones in Genesim*, IV, 2. Вышеуказ. изд.

⁶³ *Иустин Философ*. Диалог с Трифоном-иудеем. 56, 1–22. Рус. пер.: Сочинения святого Иустина Философа и мученика. М., 1892. С. 219–225.

⁶⁴ Например, *Кирилл Александрийский*. *Catena Sinaitica* G 74 (= PG 68, col. 173 C15–D6). Вышеуказ. изд.

ступени к другой в дальнейшем легла в основу построений пс.-Дионисия в его *Небесной* и *Церковной Иерархиях* — яркий пример влияния неоплатонизма на христианскую мысль.

Впрочем, Ориген воспринимает свою «церковную иерархию» не статично, а в постоянном динамическом духовном развитии человека от одной стадии к другой. Главной целью этого постоянного духовного продвижения, духовного преуспевания (προκοπή, progressus) являются личные взаимоотношения человека со Христом, приравняваемые к браку между человеческой душой и Логосом Божиим (Гом. X, 2–4). Один из важнейших этапов духовного пути — обращение человека к самому себе, берущее начало во взаимодействии двух учений: библейского учения о сотворении человека «по образу Божию» и платонического учения о совершенствовании человека путем уподобления Богу⁶⁵.

Мистика Оригена, прочно привязанная им к аллегорическому истолкованию Св. Писания, в целом носит нравственно-интеллектуальный характер: необходимо очистить душу от страстей, чтобы созерцать в себе незамутненный образ Божий (Гомилии на Бытие I, 13, 15; XIII, 3–4). Хотя Ориген не доходит в своей мистике до описания экстатического единения с Богом во мраке Боговидения, как свт. Григорий Нисский, его учение наполнено реалистичностью духовной брани и четкими практическими рекомендациями, свидетельствующи-

⁶⁵ Это взаимодействие наблюдается у Филона, затем у Феофила Антиохийского и Климента Александрийского. См. *Festugière P. Divinisation du chrétien // Vie Spirituelle, 1939. P. 97 et ss.*

ми о живом аскетическом опыте самого писателя. Так, описание грехов и добродетелей в Гомилии на Бытие I, 8 можно считать духовным основанием идеалов грядущего монашеского движения⁶⁶. Ориген, в силу пытливости своего ума вобравший в себя разносторонние источники, касающиеся как экзегетического метода, так и некоторых готовых положений и идей, старался переработать и преобразить их, насколько это было ему доступно, в духе новозаветного Откровения о воплотившемся Логосе Божиим, сосредоточившем в Себе дело спасения человека и единственно способном возвратить его в исходное райское состояние. Идеи богодухновенности Писания, единства и взаимосвязи Заветов, насущной необходимости совершенствования посредством уразумения Писаний и исполнения скрытых в нем предписаний, с одной стороны, и негнушение всевозможными достижениями филологии и философии во всех ее трех областях (диалектика, этика и физика) как дарованными Богом язычникам в качестве приготовления к принятию Евангельского благовестия — с другой, нашедшие свое выражение также в Гомилиях на Бытие, были усвоены последующим христианским богословием вообще и экзегезой в частности.

Это ярко проявляется в заимствовании различных элементов оригеновского *Комментария*, пусть и без ссылки на источник, такими авторами как, например, Дидим Слепец (*На Бытие*), свт. Василий Великий

⁶⁶ Подробнее о влиянии Оригена на восточное и западное монашество см. очерк Ж. Даниэлю «La mystique d'Origène» в его популярной книге: *Origène*. Paris, 1948. P. 287–301.

(*Беседы на Шестоднев*: использовал собранные Оригеном значения слова «начало»), свт. Григорий Нисский (*О сотворении человека*: учение об образе Божиим; *О жизни Моисея законодателя*: образ восхождения как мистический символ), свт. Иоанн Златоуст (две серии *Бесед на Бытие*: выпады против антропоморфизма, воспроизведение психологической картины жертвоприношения Авраама, извинение Лота и его дочерей⁶⁷) — на Востоке и блж. Августин и Григорий Великий (экзегетические сочинения) — на Западе. Интересен и малоисследованный пока еще аспект — влияние экзегезы Оригена на византийскую гимнографию (прп. Роман Сладкопевец, прп. Андрей Критский), силу эстетических законов поэзии оправдавшую многие из тех условных связей, которые в прозаических экзегетических формах справедливо вызывали недоумение и даже отторжение.

О НАСТОЯЩЕЙ ПУБЛИКАЦИИ

Все 16 Гомилий на Бытие дошли до нас в латинском переводе пресвитера Руфина Аквилейского (345–410), который был оценен им самим как переложение⁶⁸. Эта оценка подтверждается при сравнении латинского текста с гре-

⁶⁷ См. *Сидоров А. И.* Экзегетические труды Оригена: гомилии / Патристика. Труды отцов Церкви и патрологические исследования. Н. Новгород, 2007. С. 276–277.

⁶⁸ *Origène. Homélie sur la Genèse. SC, № 7 bis. Paris, 1976. P. 7. (Introduction.)*

ческими фрагментами II Гомилии, реконструированными о. Луи Дутрело по Катенам и Прокопию⁶⁹. Руфин, действительно, не столько переводит, сколько адаптирует текст Оригена, руководствуясь принципом полезности для латиноязычного читателя; он может даже перегруппировывать отрывки или вовсе опускать их (например, упоминание о других переводах Ветхого Завета). Впрочем, несмотря на своеобразие руфиновского «перевода», мысль Оригена, включая и его личные богословские мнения, остается переданной верно.

Перевод Гомилий с латыни выполнен нами по изданию, подготовленному о. Луи Дутрело во французской патрологической серии «Sources Chrétienne», № 7 bis: Origène. Homélie sur la Genèse. Paris, 1976. При составлении подстрочных примечаний учитывались примечания издателя. Перевод греческих фрагментов Гомилии II выполнен по вышеупомянутой публикации того же ученого и помещен второй колонкой параллельно с переводом латинской версии Руфина.

Отдельной строкой необходимо упомянуть о тексте Св. Писания: в 16 Гомилиях находится около 1100 отрывков из обоих Заветов, приведенных Оригеном по памяти, — точных цитат, парафразов и аллюзий. Перевод большинства мест Св. Писания нам пришлось выполнять «вручную», синтезируя данные Септуагинты, греческого текста Нового Завета, Вульгаты, славянской Библии и Синодального перевода.

⁶⁹ Le fragment grec de l'Homélie II d'Origène sur la Genèse. Critique du texte // Revue d'Histoire des Textes. T. 77. Paris, 1975. P. 13–44.

В работе над Гомилией II нами был, в частности, учтен перевод этого текста, выполненный А. Г. Дунаевым в составе его дипломной работы в Московском государственном университете им. М.В. Ломоносова. Он же осуществлял научное руководство нашим исследованием тематических связей Гомилий Оригена на Бытие с источниками, результаты которого были использованы в составлении предисловия и примечаний. Пользуясь случаем, приносим ему нашу сердечную благодарность.

ОРИГЕН

ГОМИЛИИ НА БЫТИЕ

ГОМИЛИЯ I

<НА ШЕСТОДНЕВ (БЫТ. 1,1–30)>

1. В начале сотворил Бог небо и землю (Быт. 1, 1).

Что есть начало всего, как не Господь наш и *Спаситель всех* (I Тим. 4, 10) Иисус Христос, *Перворожденный всякой твари* (Кол. 1, 15)? Значит, именно в этом начале, то есть в Слове Своем, Бог сотворил небо и землю, как и евангелист Иоанн говорит в начале своего Евангелия: *В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть* (Ин. 1, 1–3). Следовательно, он здесь не говорит о каком-либо временном начале, но *в начале*, — говорит [Писание], — то есть в Спасителе, сотворены были небо и земля, и все, что начало быть¹.

¹ Отказ от временного понимания «начала» и соотнесение его с Премудростью (Притч. 8, 22) и Логосом (Пс. 32, 6) (то есть инструментально: *Вся премудростию сотворил еси*) присутствует уже в раввинистической традиции: Палестинский Таргум (в рук. *Neofiti*) предлагает двойной перевод: «в начале, в премудрости», причем второй вариант древнее; в этом же тексте Творцом мира постоянно называется «слово Яхве» (см. *Targum du Pentateuque. I. Genese*. SC 245. Paris, 1978. P. 74–5. Там же: примеч. 1, 2 и 5). Филон, также отрицая временной смысл «начала» (*De Opif.* 26), утверждает творение мира идей «в Логосе» (36) (Филон Александрийский).

Земля же была невидима и неустроена, и тьма была над бездною, и Дух Божий носился над водою (Быт. 1, 2). Невидимой и неустроенной земля была прежде того, как Бог сказал: *Да будет свет* (Быт. 1, 3), и до того, как отделил Он свет от тьмы, на что указывает порядок повествования. Потому что, действительно, в следующих [стихах] Он повелевает, чтобы стала твердь, и называет ее небом; о смысловом различии неба и тверди и почему твердь названа небом, будет сказано, когда мы дойдем до этого места.

А пока говорится: *Тьма была над бездною*. Что это за бездна? Конечно, та, в которой будут² *диавол и ангелы его* (ср. Апок. 12, 9; 20, 3; Мф. 25, 41). По крайней мере, на это явственнейшим образом указывается также в Евангелии, когда говорится о Спасителе: *И просили Его бесы,*

Толкования Ветхого Завета. М., 2000. С. 54–7). Христианские авторы соотносят «начало» с учением Ин. 1, 3 *Вся Тем быша*: Иустин. *Апол.* 59, 1; Иринея. *Дет.* 42; Климент. *Стр.* VI, 7. Ориген наиболее близок к последнему. Тема «начала» подробно рассматривается Оригеном в *Comm. in Iobannem I*, 94–124 и частично перекликается с указанными выше толкованиями, однако в этом месте Гомилии идущая от Филона идея предсуществования интеллигбельного мира в Божественном Логосе отступает перед инструментальным пониманием Начала.

² В разночтении рукописи для этого места *erit* (будет)/*erat* (был) издатели предпочитают будущее. Настоящее время применительно к диаволу (*habitant*) появляется в § 2 в контексте духовного толкования и не проясняет, мог ли Ориген думать о пребывании диавола в еще довременной бездне. Кроме того, будущее прекрасно соотносится с притчей о Страшном Суде в Мф. 25 (*огнь вечный, уготованный диаволу*). Однако нельзя упускать из виду, что свт. Василий Великий, ополчавшийся на «некоторых, представлявших себе бездну множеством сопротивных сил» (*Беседа II на Шестоднев*), мог иметь в виду именно такое прочтение Оригена.

которых Он изгонял, чтобы не повелел им идти в бездну (Лк. 8, 31). Потому-то Бог и рассеивает тьму, как говорит Писание: **И сказал Бог: Да будет свет, и стал свет. И увидел Бог свет, что он хорош; и отделил Бог свет от тьмы. И назвал Бог свет днем, а тьму назвал ночью. И был вечер, и было утро день один (Быт. 1, 3–5).**

Согласно буквальному [пониманию] Бог как свет называет днем, так и тьму — ночью. А согласно духовному пониманию посмотрим причину, почему Бог, сотворив в том, о котором мы сказали выше, начале небо и землю, сказав также, чтобы был свет, и отделив свет от тьмы, и назвав свет днем, а тьму — ночью, и сказав, что был вечер и было утро, — не сказал: день первый, но: *день один*? Потому, что времени еще не было до того, как стал быть мир. А начинается время со следующих дней. Ибо [слова] «день второй», и «третий», и «четвертый», и все остальные начинают обозначать время³.

2. И сказал Бог: Да будет твердь посреди воды, и да отделяет она воду от воды. И стало так. И сотворил Бог твердь (Быт. 1, 6–7).

³ Из предложенных Филоном (*De Opif.* 26) вариантов (время либо современно миру, либо младше его) Ориген выбирает второй, вовсе отказываясь от философской интерпретации Филоном «дня одного» как выражения монады (*Ibid.* 15 и 35). Свт. Василий Великий в *Беседе I на Шестоднев* пытается применить разработанные Оригеном в *Сотт. in Iohannet* смыслы слова «начало» к Быт. 1, 1 в результате, в одном смысле, мир сотворен во времени, в другом — не во времени (*Творения*. Кн. 1. М., 1845. С. 9–11). См. о «дне одном» в его же *Беседе II* (Там же. С. 37–39).

Бог, сотворив уже прежде небо, ныне творит твердь. Действительно, сперва Он сотворил такое небо, о котором Он говорит: *Небо — престол Мой* (Ис. 66, 1). Потом же творит твердь, то есть телесное небо. Ведь всякое тело, без сомнения, твердо и прочно; потому оно и *разделило между водою, которая над небом, и водою, которая под небом* (Быт. 1, 7)⁴.

А как все, что намеревался сотворить Бог, [должно было] состоять из духа и тела⁵, потому и говорится, что *в начале* и прежде всего было сотворено небо, то есть всякая духовная субстанция, на которой, как бы на некоем престоле и седалище, покоится Бог⁶. А это небо, которое — твердь, телесно. И поэтому то первое небо, которое мы назвали духовным, является нашим умом, который и сам есть дух, то есть наш духовный человек,

⁴ Различение неба и тверди, как и затем — земли и суши, человека внутреннего (сотворенного по образу) и внешнего (созданного из праха), несомненно происходит от Филона (*De Opif.* 36), который связывает здесь слово «твердь» (*stereoma*) с понятием «объемного, пространственного» (*stereon*), в отличие от нематериальной идеи «неба». Ориген (или Руфин: «твердо и прочно» может быть переводческим дублетом), хотя и слышит в «тверди» понятие «твердого» (об этом значении свидетельствует также и свт. Василий: *Беседа V*) и потому способного к разделению вод, усваивает главное, что это — характеристика телесного.

⁵ По мысли Оригена, всякая тварь обладает телом, каждая — своим особым (*De Princ.* II, 2, 2).

⁶ Идея довременного интеллигибельного мира в нашей Гомилии ограничивается у Оригена толкованием первого «неба» как «всякой духовной субстанции», что в контексте с § 13 еще сильнее сужается до мира человеческих душ или даже душ праведников (с опорой на одно и то же изречение Исаии), то есть проводится непоследовательно. О первых «земле, тьме, свете, воде» не говорится вовсе.

который зрит и созерцает Бога. А это телесное небо, называемое твердью, является нашим внешним человеком, который глядит⁷ телесными [очаами].

И точно так же, как твердь названа небом потому, что она отделяет воды, находящиеся над ней, от вод, находящихся под ней, так и человек, будучи в теле, если сможет отделить и различить вышнюю воду, *над твердью*, от той, которая *под твердью*, сам тоже станет называться небом, то есть небесным человеком (ср. I Кор. 15, 48), по слову апостола Павла: *Наше же житительство — на небесах* (Фил. 3, 20)⁸.

Итак, вот что содержат сами слова Писания: ***И сотворил Бог твердь, и разделил между водою, которая под твердью, и между водою, которая над твердью. И назвал Бог твердь небом. И увидел Бог, что [это] хорошо. И был вечер, и было утро, день второй*** (Быт. 1, 7–8).

Поэтому пусть каждый из вас стремится стать разделителем своей воды на вышнюю и нижнюю, чтобы, при-

⁷ Различие глаголов зрения не случайно: греки традиционно сближали *ouranos* — небо с *horos* — предел или *borao* — видеть (см. Платон. *Resp.* VI, 509 d; Филон. *De Opif.* 37; свт. Василий. *Беседа V*).

⁸ Спиритуализм предыдущих абзацев здесь, в толковании тверди, получающей имя неба, оборачивается вполне библейским антропологическим монизмом, основанным на цитате I Кор. 15, где разделение проходит не между телом и душой, но между душевно-телесным и духовным. Привлечение Фил. 3, 20, не убедительное само по себе, начинает звучать с учетом контекста следующего стиха: *Христос уничиженное тело наше преобразит так, что оно будет сообразно славному Телу Его...* (ст. 21) Ср. ниже в том же ключе: суша, получающая имя земли, символизирует «совершенные в теле дела наши». Ср. также § 13.

дя тем самым к разумению воды духовной и причащаясь той, что над твердью, извести *из чрева своего реки воды живой, текущей в жизнь вечную* (ср. Ин. 7, 38 и 4, 14), решительно отдаляясь и отделяясь от воды, которая внизу, то есть воды бездны, где, по слову Писания, тьма и где находятся *князь мира сего* (Ин. 12, 31), и противник-дракон, и ангелы его (Апок. 12, 7; 20, 3), как было указано выше.

Таким образом, причащаясь вышней воды, которая, по слову [Писания], над небом, всякий верный становится небесным, то есть когда, держа свой ум в высоком и возвышенном, он не помышляет ни о чем земном, но только о небесном, *ища горнего, где Христос одесную Отца* (Кол. 3, 1). Тогда поистине он будет удостоен похвалы от Бога, которая здесь записана в словах: *Иувидел Бог, что [это] хорошо*.

Наконец, и то, что далее рассказывается о третьем дне, можно понимать в том же самом смысле.

Действительно, [Писание] говорит: ***И сказал Бог: Да соберется вода, которая под небом, в одно собрание, и да явится суша. И стало так*** (Быт. 1, 9).

Мы же постараемся собрать и отвергнуть от себя воду, которая под небом, чтобы, когда это свершится, показалась суша — совершенные в теле дела наши, *чтобы люди, видя наши добрые дела, прославляли Отца нашего, Который на небесах* (Мф. 5, 16). Ибо если мы не удалим от себя воду, которая под небом, то есть грехи и пороки нашего тела, то суша наша не сможет ни появиться, ни иметь надежду взойти ко свету. *Ибо всякий, делающий злое, ненавидит свет и не идет ко свету, чтобы не проявились дела его и не стало видно, в Боге ли они соделаны* (Ин. 3, 20. 21). А надежда эта никоим

образом не будет дана нам, если мы не соберем, как воду, и не удалим от себя телесные пороки — основу грехов. Если произойдет так, то *суша* наша уже не будет сухой, как станет видно из дальнейшего.

В самом деле, [Писание] говорит: ***И собралась вода, которая под небом, в свои собрания, и явилась суша. И назвал Бог сушу землею, а собрания вод назвал морями (Быт. 1, 9).*** Следовательно, как эта суша после отделения от нее воды таким образом, о котором мы говорили выше, не осталась больше *сушей*, но отныне называется *землею*, — тем же образом и наши тела, если произойдет в них это отделение, не останутся более *сушею*, но названы будут *землею* потому, что смогут уже плод приносить Богу⁹. А поскольку Бог в начале сотворил небо и землю, а затем сотворил твердь и сушу; и твердь Он назвал небом, давая ей имя того неба, что сотворил прежде, сушу же назвал землею потому, что наделил ее возможностью плодоношения. Поэтому, если кто-нибудь по своей вине до сих пор пребывает сухим и не приносит никакого плода, кроме *терниев и волчцов* (Быт. 3, 18; Евр. 6, 8), производя как бы *пищу для огня* (Ис. 9, 19), тот сообразно тому, что из себя произрастил, сам также становится пищею огня. А если он своим усердным старанием удалил от себя воды бездны, которые суть бесовские помыслы, и проявил себя плодоносною землею, тот может надеяться на соответственное: что и он будет введен Богом в землю, *источающую молоко и мед* (Исх. 3, 8 и др.).

⁹ Та же мысль более развернуто излагается в *Hom. in Num.* 26, 5 (SC 29. P. 505–506).

3. Посмотрим, однако, из следующих [слов], что это за плоды, которые приказывает Бог произвести той земле, которой Сам даровал Он это имя. ***И увидел***, — говорит [Писание], — ***Бог, что это хорошо, и сказал Бог: Да произрастит земля траву полевую, сеющую семя по роду и по подобию, и дерево плодовитое, приносящее плод, в котором семя его по подобию, на земле. И стало так (Быт. 1, 10–11).***

В буквальном понимании очевидно, что это — плоды, которые производит земля, а не суша. Но обратимся снова к нам. Если мы уже стали *землей* и перестали быть *сушей*, то принесем Богу обильные и разные плоды, чтобы и нас благословил Отец словами: *Вот запах сына моего, как запах полного поля, которое благословил Господь* (Быт. 27, 27), и чтобы исполнилось в нас сказанное апостолом: *Ибо земля, принимающая многократно сходящий на нее дождь и произрастающая злак, полезный тем, которыми и возделывается, получит благословение от Господа. А производящая тернии и волчцы — негодна и близка к проклятию, конец которого — сожжение* (Евр. 6, 7–8).

4. ***И произвела земля траву полевую, сеющую семя по роду и по подобию, и дерево плодовитое, приносящее плод, в котором семя его, приносящее плод по роду на земле. И увидел Бог, что [это] хорошо. И был вечер, и было утро: день третий (Быт. 1, 12–13).***

[Бог] велит земле произвести не только *траву полевую*, но и *семя*, чтобы оно всегда могло приносить плод. И — не просто *дерево плодовитое*, но *приносящее плод*,

в котором семя его по роду, чтобы, то есть, оно всегда [в дальнейшем] могло приносить плод из тех семян, что находятся в нем.

Так, соответственно, и мы должны как приносить плод, так и семена иметь в себе, то есть содержать в сердце своем семена всех добрых дел и всяких добродетелей, чтобы, крепко держа их в нашем сознании, мы исходя из них совершали каждый представляющийся нам поступок по справедливости. Ибо плоды такого семени — дела наши, которые происходят *из доброго сокровища сердца нашего* (Лк. 6, 45).

Однако, если мы слушаем слово, и от слышания *тогда* земля наша производит траву, а трава эта, прежде чем дойдет до зрелости или плода, засохнет, тогда наша земля будет называться *каменистой* (Мф. 13, 5). Если же слово это будет опираться на более глубокие корни в нашем сердце, так что *принесет* и *плод* дел, содержащий в себе семена [дел] будущих, тогда поистине земля каждого из нас принесет по силе ее плод, одна — *во сто крат*, другая — *в шестьдесят*, третья — *в тридцать* (Мф. 13, 8). Но мы считаем необходимым напомнить и то, что наш плод ни в коем случае не должен содержать *плевел* (Мф. 13, 25), то есть никакой сорной травы, что он не должен оказаться *при пути* (Лк. 8, 5), но быть посеянным на самом пути, на Том, Который говорит: *Я есмь Путь* (Ин. 14, 6), для того чтобы *птицы небесные* (Мф. 13, 4) не поклевали плодов наших и нашего винограда. Однако, кто из нас удостоится быть виноградником, тот пусть смотрит, как бы не принес он вместо гроздьев *тернии*; потому что за это его больше не будут *ни подрезывать, ни окапывать*, и не будет повеления *облакам проливать на него дождь*, но,

напротив, он будет оставлен в запустении, чтобы росли в нем *тернии* (ср. Ис. 5, 2. 6)¹⁰.

5. После этого твердь теперь уже достойна быть украшенной светилами. Как и говорит Бог: ***Да будут светила на тверди небесной, чтобы они светили на землю и разделяли между днем и между ночью (Быт. 1, 14).***

Подобно тому, как на той тверди, которая уже называется небом, Бог повелевает быть светилам для *разделения между днем и ночью*, так может произойти и в нас, но только если мы стремимся называться и становиться небом: [тогда] будем иметь в себе светила, которые бы освещали нас, — Христа и Его Церковь. Ибо Сам Он есть *Свет миру* (Ин. 8, 12), освещающий и Церковь Своим светом. Ведь как луна, что говорится, получает свет от солнца, чтобы ею могла освещаться ночь, так и Церковь, воспринимая свет Христов, освещает всех, ходящих в ночи неведения.

Если же кто-нибудь преуспевает в том, чтобы стать *сыном дня*, и, *как днем, благообразно поступает* (Рим. 13, 13), словно *сын дня и сын света* (I Фес. 5, 5), тот освещается Самим Христом, как день — солнцем.

¹⁰ Это отступление, основанное на контаминации притчи о сеятеле и притчи о лозе, как и отступление в § 7, посвящено степеням духовного совершенствования человека. Ориген неоднократно возвращается к этой теме в *Гомилиях на Бытие*, сравнивая образы Ноя и животных (II, 3), Авраама и Лота (IV, 1), Исаака и Измаила (VII, 2), Ревекки и верблюдов (X, 2) и т. д. Своеобразная иерархичность пронизывает все представления Оригена: триадологические, космологические, антропологические и, здесь, мистические. Ср. экклезиологию следующих параграфов.

6. И да будут они для знамений и времен, и дней, и годов; и да будут они для освещения на тверди небесной, чтобы светить на землю. И стало так (Быт. 1, 14–15).

Как эти видимые нам светила положены для знамений и времен, и дней, и годов, чтобы светили они с тверди небесной тем, кто на земле, так и Христос, освещая Свою Церковь, являет знамения заповедями Своими, чтобы всякий, получив знамение, знал, как убежать от будущего гнева (Мф. 3, 7), чтобы день тот не застиг его, как тать (I Фес. 5, 4), но еще более для того, чтобы он смог достичь лета Господня благоприятного (Ис. 61, 2).

Итак, Христос есть свет истинный, который просвещает всякого человека, приходящего в мир (Ин. 1, 9) сей, а Церковь, просвещенная Его светом, сама становится светом миру, просвещая находящихся во тьме (Рим. 2, 19), как и Сам Христос свидетельствует, говоря Своим ученикам: *Вы — свет миру* (Мф. 5, 14). Из чего выясняется, что Христос — свет апостолам, а апостолы — свет миру. Действительно, они, не имеющие пятна, или порока, или чего-либо подобного, являются истинной Церковью, со слов апостола: *Чтобы представить ее Себе славной Церковью, не имеющей пятна, или порока, или чего-либо подобного* (Еф. 5, 27)¹¹.

7. И сотворил Бог два светила великие, светило большее, для управления днем, и светило мень-

¹¹ Мистическая иерархия *Христос — Церковь святых (апостолов и сынов Дня) — ходящие в ночи неведения*, носящая определенную гностическую окраску, дала импульс развитию идеи у Пс.-Дионисия в его *Церковной Иерархии*.

шее, для управления ночью, и звезды. И поставил их Бог на тверди небесной, чтобы светить на землю, и управлять днем и ночью, и разделять между светом и между тьмою. И увидел Бог, что [это] хорошо. И был вечер, и было утро, день четвертый (Быт. 1, 16–19).

Как солнце и луна названы великими светилами на тверди неба, так же в нас — Христос и Церковь. Но поскольку Бог расположил на тверди еще звезды, посмотрим, что за звезды находятся в нас, то есть на небе нашего сердца.

Находящаяся в нас звезда, светящая и освещающая нас своими делами, — это Моисей. Также Авраам, Исаак, Иаков, Исаия, Иеремия, Иезекииль, Давид и Даниил, и все, о ком Писание засвидетельствовало, что они угодили Богу (ср. Евр. 11, 5)¹².

Но как звезда от звезды различается в славе (I Кор. 15, 41), так и каждый из святых льет на нас свой свет соответственно своей величине.

Но подобно тому, как солнце и луна освещают наше тело, так и ум наш освещается Христом и Церковью. Так бы мы и освещались, не будь мы слепы мыслями. Ибо так же, как солнце и луна, хотя бы и светили на слепых телесными очами, но те не могут воспринять свет, так и Христос дает нашему уму Свой свет; но он тогда

¹² Список «звезд» ограничивается ветхозаветными праведниками, поскольку апостолы уже составляют Церковь (луну). В представлении Оригена ветхозаветные праведники стоят особо от Церкви; они наравне с ангелами-хранителями были ниспосланы на землю ради научения, в целях Божественной икономии. См. *De Princ.* II, 9, 7.

лишь осветит нас, если никак [тому] не воспрепятствует умственная [наша] слепота. Даже если это и случится, то те, кто слеп, прежде всего должны последовать за Христом, говоря и крича: *Помилуй нас, Сыне Давидов!* (Мф. 9, 27) — чтобы, получив от Него зрение, они смогли затем озариться также сиянием Его света.

Впрочем, не все, кто видит, в равной степени просвещаются Христом, но каждый — в свою меру, в какую он способен воспринять силу сияния. И как наши телесные очи освещаются солнцем не в равной степени, но в зависимости от того, чем выше кто взойдет и чем с более возвышенного места наблюдения будет созерцать он восход солнца, тем более блеска и тепла его получит, также и наш ум, насколько выше и возвышеннее приблизится к Христу¹³ и насколько ближе к сиянию света Его поставит себя, настолько великолепнее и ярче он озарится Его светом, по Его слову чрез пророка: *Приблизьтесь ко Мне, и Я приблизюсь к вам, говорит Господь* (Зах. 1, 3). И еще говорит: *Я — Бог приближающийся, а не Бог издалека* (Иер. 23, 23).

Впрочем, не все мы одинаково идем к Нему, но *каждый по силе его* (ср. Мф. 25, 15). Или мы приходим к Нему с толпами, и Он подкрепляет нас притчами (ср. Мф. 13, 34) затем лишь, чтобы мы, долго не евши, не ослабели на пути (ср. Мф. 15, 32); или уж мы всегда и непрестанно сидим у Его ног, стремясь к тому только, чтобы слушать *слово Его*, нисколько не заботясь

¹³ Образ восхождения, использованный затем свт. Григорием Нисским в *Жизни Моисея*, становится типичным для христианской мистики. Обращает на себя внимание также синергическое начало в деле спасения человека.

о большом угощении, но избирая благую часть, которая не отымется у нас (Лк. 10, 39 и сл.). И кто приступает к Немутак (ср. Мф. 13, 36), те непременно получают много больше Его света. Но если, как апостолы, мы ни в коем случае ни на шаг не отходим от Него, но все время пребываем с Ним во всех Его напастьях (ср. Лк. 22, 28), тогда наедине Он то, что говорил толпе, излагает нам и разъясняет (ср. Мк. 4, 34), и озаряет нас бóльшим светом. Если же найдется такой, кто может взойти с Ним на гору, как Петр, Иаков и Иоанн (ср. Мф. 17, 1–3), тот просвещен будет не только светом Христа, но и гласом Самого Отца¹⁴.

8. И сказал Бог: Да произведут воды пресмыкающихся, из душ живых, и птиц летающих над землею по тверди небесной. И стало так (Быт. 1, 20).

В буквальном смысле вода по повелению Божию производит *пресмыкающихся и птиц*, и [так] познаем мы Творца тех [существ], которых мы видим.

Но посмотрим также, как то же самое происходит и на нашей тверди неба, то есть на твердыне нашего ума или сердца.

Я думаю, что ум наш, если он будет просвещен нашим Солнцем — Христом, вслед за этим получает повеление произвести из находящихся в нем вод¹⁵ *пресмыкаю-*

¹⁴ Это отступление, показывающее степени интеллектуального просвещения Солнцем-Христом, идет вразрез с приведенной выше иерархией, устанавливая непосредственный личный контакт каждого человека со Христом. См. *Harl M. Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné. Paris, 1958. P. 244 et ss.*

¹⁵ Пример непоследовательного, с точки зрения «буквы», толкования: только что (§ 2) нижние воды фигурировали в отрица-

щихся и летающих птиц, то есть представить на средину или добрые, или злые помыслы, чтобы совершилось разделение между добрыми и злыми, и те и другие из которых исходят от сердца. Ведь именно из сердца нашего, как из воды, выносятся добрые и злые помышления (ср. Лк. 6, 45). А мы, по слову и завету Божию, и то, и это вынесем на рассмотрение и на суд Его, чтобы, будучи просвещаемы Им, мы смогли отличить от доброго все злое, то есть удалить от себя то, что пресмыкается по земле и доставляет приземленные заботы.

А лучших, то есть *птиц*, пустим летать не только *над землей*, но и *по тверди неба*, то есть чтобы мы исследовали в себе как небесные, так и земные чувства и помыслы, а также могли распознать, что в нас есть вредного от пресмыкающихся. Если мы посмотрим на *женщину с возделением* (Мф. 5, 28) — это в нас ядовитое пресмыкающееся; но если есть в нас чувство трезвости, то пусть даже загорится страстью к нам госпожа-египтянка, мы обратимся птицами и, оставивши в руках ее египетское платье, улетим от грязного коварства (ср. Быт. 39, 7 и сл.).

Если какая-то мысль искушает нас к воровству — вот, наихудшее пресмыкающееся; если же в нас такое наме-

тельном смысле, здесь же они мыслятся нейтрально, как некое первовещество, источник всего последующего развития. Ориген периодически пытается систематизировать и, тем самым, объективировать экзегетический процесс (ср. тему колодезей в *Гомлиях VII, X, XI, XIII и XIV на Бытие*), но далеко не всегда ему удается выдерживать свою систему до конца. Более всего толковника волнуют нравственные выводы, к которым он приходит порою самыми неожиданными путями.

рение, что, имея у себя только *две лепты*, мы их милосердно отдадим *в дар Богу* (Лк. 21, 2), это намерение — птица, не помышляющая ни о чем земном, но крыльями стремящаяся к небесной тверди. Если к нам подступает мысль, хотящая нас убедить, что не нам претерпевать мученические страдания, — это ядовитое пресмыкающееся; но если придет к нам мысль и намерение сражаться за истину даже до смерти (ср. Сир. 4, 28) — это будет птица, устремляющаяся от земного к горнему¹⁶. Подобным образом нужно судить о прочих видах грехов и добродетелей и различать, какие [из них] — *пресмыкающиеся*, а какие — *птицы*, которых [всех] велено извести нашей воде для распознавания пред лицом Божиим.

9. И сотворил Бог китов больших, и всякую душу животных пресмыкающихся, которых произвели воды, по роду их, и всякую птицу пернатую по роду ее (Быт. 1, 21).

Об этом нужно думать так же, как о вышесказанном, — что мы должны произвести еще и *китов больших*, и *душу пресмыкающихся по роду*. По-моему, эти большие

¹⁶ Приведенный Оригеном перечень конкретных грехов и добродетелей, отражающий в определенной степени нравственное состояние его аудитории, в то же время закладывает основы христианской аскетики, нашедшие живейший отклик в эпоху, последовавшую за окончанием гонений, в среде зарождающегося монашества, — этой новой формы христианского свидетельства, непременными условиями которой даже до сего дня считаются: безбрачие, нестяжание и абсолютное самоотречение (послушание). В своей жизни Оригену и самому пришлось трижды выбирать между указанными грехами и добродетелями и, нужно отдать ему должное, небезуспешно.

киты означают нечестивые мысли и всякие непотребные богопротивные чувства, которые, однако, должны быть выведены все пред лице Божие и поставлены пред Ним, чтобы мы различили и отделили доброе от злого, чтобы каждому из них отведено было бы Господом их место, как это показано в следующих [словах].

10. И увидел Бог, что [все это] хорошо. И Он благословил их, говоря: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте воды в морях, и птицы да размножаются на земле. И был вечер, и было утро, день пятый (Быт. 1, 21–23).

Рыбам большим и всякой душе животных пресмыкающихся, которых произвели воды, Бог повелевает пребывать в море, где также обитает змей тот, которого создал Бог, чтобы смеяться над ним (Пс. 103, 26). А пернатым Он повелевает размножаться на земле, которая некогда была *сушей*, а теперь называется *землею*, как мы изложили выше.

Но кто-нибудь может спросить, почему под рыбами большими и пресмыкающимися понимается зло, а под птицами — добро, тогда как о всех вместе сказано: *И увидел Бог, что они [все] хороши?*

Что касается святых, то им хорошо [и] то, что против них, ибо они могут одержать над ним победу и, победив, стяжать у Бога еще большую славу. Вообще, когда диавол попросил, чтобы ему была дана власть на Иова (ср. Иов 1, 9), то нападающий на Иова противник стал ему причиной сугубой славы после победы [над ним] (ср. Иов 42, 10). Это доказывается тем, что то, что Иов потерял, здесь получил назад вдвойне, имея получить

подобным образом и в небесных [кровях]. И апостол говорит, что *никто не увенчается, если не законно будет подвизаться* (II Тим. 2, 5). Но на самом деле, какое состязание без противника? Сколько ни есть ослепительной красоты у дня, она не была бы оценена, если бы не побеждала темень ночи. Не восхваляются ли некоторые за чистоту потому, что другие осуждаются за распутство? Разве величали бы храбрецов, если не существовали бы люди невоинственные и робкие? Если примешь горькое, тем более достойным похвалы окажется сладкое. Если ты рассмотришь темное, то светлое тебе покажется приятнее. Короче говоря, рассмотрение злого ярче выявляет красоту доброго. Вот почему Писание о всем говорит так: *И увидел Бог, что [все это] хорошо*.

Но почему, однако, не написано: «И сказал Бог, что [это] хорошо», но: *И увидел Бог, что [это] хорошо?* Значит, Он увидел их пользу и то соображение, по которому они, хотя сами по себе дурны, однако хороших могли бы сделать еще лучше¹⁷. Поэтому Он и сказал: *Плодитесь и размножайтесь, и наполняйте воды в морях, и птицы да размножаются на земле*, то есть чтобы киты большие и пресмыкающиеся находились в море, как мы изложили выше, а птицы — на земле.

¹⁷ В этом месте находит свое отражение идея Оригена о всемирной гармонии, предполагающая согласное действие всех, даже противоположно стремящихся существ к единой цели под водительством Божественной Мудрости. См. *De Princ.* II, 1, 2; III, 5. *In Num.* IX, 2.

11. И сказал Бог: Да произведет земля душу живую по роду <ее>, скотов, и гадов, и зверей земных по роду <их>. И стало так. И сотворил Бог зверей земных по роду <их>, и всех гадов земных по роду <их>. И увидел Бог, что [все это] хорошо (Быт. 1, 24–25).

Буквальное объяснение не составляет никакого вопроса, так как ясно говорится, что Богом на земле созданы животные, и четвероногие, и звери, и змеи. Но небесно-полезно согласовать это в духовном понимании с тем, что было нами изложено выше.

Там было сказано: *Да произведут воды пресмыкающихся, душу живую и птиц, летающих над землею, по тверди небесной*; а здесь Он говорит: *Да произведет земля душу живую по роду, скотов, и гадов, и зверей земных по роду*. Уже указано нами, что под тем, что произвела вода, должно понимать движения и мысли нашего ума, которые исходят из глубины сердца. А тем, что говорится сейчас: *Да произведет земля душу живую по роду, скотов, и гадов, и зверей земных по роду*, — обозначаются, я думаю, движения нашего внешнего, то есть плотского и земного, человека. Действительно, где говорится о плоти, не указана ни одна птица, но только *скоты, и гады, и звери земные*.

И поскольку, по словам апостола, *не живет в плоти моей доброе* (Рим. 7, 18) и *плотские помышления враждебны Богу* (Рим. 8, 7), их именно и производит земля, то есть наша плоть, о которых апостол снова наставляет, говоря: *Умертвите земные члены ваши: блуд, нечистоту, бесстыдство, любостяжание, идолослужение* (Кол. 3, 5), и прочее.

Итак, после того как все видимое нами возникло повелением Божиим чрез Слово Его¹⁸, и устроен был этот необъятный видимый мир, и одновременно в форме аллегии было показано все, что может украсить меньший мир, то есть человека¹⁹, тогда и создается человек так, как об этом рассказывается в следующих [строках].

12. И сказал <Бог>: Сотворим человека по образу Нашему и подобию Нашему, и да владычествует он над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над животными, и над всею землею, и над всеми пресмыкающимися по земле (Быт. 1, 26).

Из нашего предыдущего изложения следует, что [Бог] желает, чтобы именно такой человек, какого мы описали, владычествовал над названными выше зверями, птицами, гадами, скотами и над всеми остальными. Что аллегорически следует понимать под ними, мы изложили, когда сказали, что воде, то есть уму человека, было велено произвести духовное чувство, а земле представить плотское чувство, чтобы над чувствами господствовал ум, а не они над ним. Ибо Бог желает, чтобы человек — это великое Его *творение* (ср. Еф. 2, 10), ради которо-

¹⁸ ...*fierent jussu Dei per Verbum ejus*: конструкция с *per* предполагает «Слово» в ипостасном смысле. Идея творения чрез Логоса снова возвращает нас к началу Гомилии (см. выше); здесь же Ориген вводит различие между сотворением чрез Логос посредством повеления и собственным участием Отца. См. ниже.

¹⁹ Идея «микрокосма» восходит к Аристотелю (*Phys.* 8, 2, 252 b 26). К ней часто обращается и Филон. Здесь естественным образом соединяются греческая и библейская мысли.

го и создан был весь мир, — не только не был запятнан и затронут тем, о чем сказано выше, но чтобы и владычествовал над ним²⁰.

Но посмотрим теперь, как само Писание говорит о том, сколь великое существо представляет собою человек.

Все прочие творения происходили по повелению Божию, как говорит Писание: *И сказал Бог: Да будет твердь* (Быт. 1, 6). *И сказал Бог: Да соберется вода, которая под небом, в одно собрание, и да явится суша* (Быт. 1, 9). *И сказал Бог: Да произрастит земля траву* (Быт. 1, 11). Так же говорит [Писание] и в остальных [случаях]. Посмотрим, однако, что сотворено Самим Богом, и чрез это оценим все величие человека.

В начале сотворил Бог небо и землю (Быт. 1, 1). Подобным образом говорится: *И сотворил два светила великие* (Быт. 1, 16), и здесь снова: *Сотворим человека* (Быт. 1, 26). Творение только этих, и никаких других [тварей], приписывается Самому Богу. Только небо и земля, солнце, луна и звезды и ныне — человек сотворены Богом; о всех прочих говорится, что они были созданы повелением Его²¹. Так вот, рассуди из этого,

²⁰ Уподобление животных страстям восходит к Платону (*Phaedr.* 246) и Филону (*Leg. All.* II, 11 et 14). Владычество над животными, истолкованное как владычество над страстями, имеется у Филона (*De Opif.* 84–85). Ср. далее у Дидима (*In Gen.* I, 26–28) и у Амвросия (*De Paradiso* 11, 51).

²¹ Формально это не так: Богу приписывается творение (или создание) тверди, китов, зверей, скотов и гадов. Более того, текст LXX в Быт. 1 не различает еврейских глаголов «творить» и «создавать». Однако выборка Оригена не оправдывается и еврейским под-

каково величие человека, что он приравняется к столь великим и главным элементам. Ему оказывается честь наравне с небом, потому и обещается ему *Царство Небесное*. Ему оказывается честь и наравне с землею, ибо он надеется вступить в землю хорошую, *землю живых, источающую молоко и мед* (ср. Исх. 3, 8 и др.). Ему оказывается честь наравне с солнцем и луною, так как обещано ему, что он воссияет, *как солнце, в Царстве Божиим* (Мф. 13, 43).

13. Ту еще более замечательную вещь усматриваю я в сотворении человека, что нигде больше я не нахожу сказанным: ***И сотворил Бог человека, по образу Божию сотворил его*** (Быт. 1, 27). Этого мы не найдем написанным ни о небе, ни о земле, ни о солнце или о луне.

Однако того человека, о котором сказано, что он сотворен *по образу Божию*, мы не считаем телесным. Потому что телесная ткань не содержит в себе образа Божия, да и телесный человек называется не сотворенным, но созданным, как написано в дальнейшем: *И создал, то есть вылепил, Бог человека из праха земного* (Быт. 2, 7)²².

линником: в нем «творяются» небо и земля, киты и птицы и человек (в ст. 27); а «создаются» твердь, светила, животные и снова человек (в ст. 26). Толкователь, очевидно зная об этом различии, забыл или не захотел вспоминать — в целях стройности толкования — действительного распределения творений по двум классам.

²² Здесь Ориген апеллирует к различению греческих глаголов ποιέω и πλάσσω, что позволяет ему рассекать человека на составные части и даже делать далеко идущие выводы о различном времени «сотворения» и «создания».

Тот же, который был сотворен *по образу Божию*, есть внутренний наш человек, невидимый, бестелесный, нетленный и бессмертный. Ибо в этих качествах справедливее [всего] признавать образ Божий. Если же кто-нибудь сочтет телесным того, кто создан *по образу и по подобию Божию*, тогда он, видимо, и Самого Бога вынужден представлять себе телесным и выглядящим, как человек; но думать так о Боге — совершенно нечестиво²³. Телесны как раз те самые люди, которые, будучи лишенными всякого понятия о божественном и читая в Писании о Боге: *Небо — престол Мой, а земля — подножие ног Моих* (Ис. 66, 1), — воображают Бога столь огромного телом, что Он сидит, думают они, на небе, а ноги Его простираются до земли.

Думают же они так потому, что нет у них ушей, способных слышать слова Божии о Боге, передаваемые через Писание. Слова: *Небо — престол Мой* — тогда бывают поняты достойно Бога, когда мы знаем, что Бог покоится и пребывает в тех, *жительство которых на небесах* (ср. Фил. 3, 20). А тех, кто все еще живет земными намерениями, достигает край Его Провидения, что образно показывается в назывании ног. Если же вдруг находятся среди них такие, которые усердно возжелали через совершенство жизни и возвышенность

²³ Выпад Оригена против антропоморфического представления о Боге повторяется свт. Иоанном Златоустом в обеих сериях его *Бесед на Бытие* при толковании этого места (*Творения...* Т. 4, кн. 1, с. 62–3 и кн. 2, с. 737–8), хотя и с другой аргументацией. Кроме того, образ Божий в человеке, согласно Златоусту, состоит во владычестве, то есть подобии Божественной функции, а не в свойстве сущности, как у Оригена.

мыслей стать небесными, то и они становятся престолом Божиим, уже прежде сделавшись по своему образу жизни небесными; и они говорят: *Он воскресил нас со Христом и вместе [с Ним] нас посадил на небесах* (Еф. 2, 6). Также и те, у кого *сокровище — на небесах* (ср. Мф. 19, 21), могут быть названы небесными и престолом Бога, ибо *там сердце их, где сокровище их* (ср. Лк. 12, 3). И не только почивает на них Бог, но и живет в них (ср. II Кор. 6, 16).

Если же есть такой, кто достиг такого [совершенства], что может сказать: *Или вы ищете доказательства на то, Христос ли говорит во мне?* (II Кор. 13, 3), — то в нем не только обитает Бог, но и ходит в нем. И поэтому все совершенные, сделавшись небесными, или ставши небесами, *проповедают славу Божию* (Пс. 18, 1), как говорится в псалме. Поэтому и апостолы, бывшие небесами, посылаются на проповедь славы Божией и получают имя *Воанергес, то есть сыны грома* (Мк. 3, 17), чтобы мы поверили, что они, обладающие мощью грома, по истине суть небеса.

Итак, ***сотворил Бог человека, по образу Божию сотворил его*** (Быт. 1, 27). Нам следует рассмотреть, что это за образ Божий, и исследовать, по подобию какого образа сотворен был человек. Ведь не сказано, что «сотворил Бог человека по образу или по подобию Своему», но: *по образу Божию сотворил его*. Какой же иной [может быть] образ Божий, по подобию которого сотворен был человек, как не Спаситель наш, *Первороденный всякой твари* (Кол. 1, 15), о Котором написано, что *Он есть сияние вечного света и запечатленный образ ипостаси Божией* (Евр. 1, 3), Который и Сам о Себе

говорит: *Я в Отце, и Отец во Мне* (Ин. 14, 10) и *Видевший Меня видел и Отца* (Ин. 14, 9)? А как тот, кто видит чей-либо образ, видит и того, чей это образ, так и Бога можно увидеть через Слово Божие, Которое является образом Божиим. И так будет истинным сказанное: *Видевший Меня видел и Отца*²⁴.

Итак, человек был сотворен по подобию этого образа; поэтому и Спаситель, Который является образом Божиим, движимый милосердием к человеку, сотворенному по Его подобию, и видя, что он, отложив в сторону образ Его, облекся в образ лукавого, Сам по милосердию, приняв образ человека, пришел к нему, как свидетельствует и апостол, говоря: *Он, будучи в образе Божием, не почитал хищением быть равным Богу; но уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек; смирил Себя даже до смерти* (Фил. 2, 6–8).

И так все те, кто приходят к Нему и стремятся стать причастниками разумного образа, в продвижении своем *со дня на день обновляются во внутреннем человеке* (II Кор. 4, 16) по образу Того, Кто сотворил их, так что могут стать *сообразными славному телу Его* (Фил. 3, 21), однако каждый по его силам. Апостолы преобразились по подобию Его в такой степени, что Он Сам сказал о них: *Восхожу к Отцу Моему и Отцу вашему, и Богу Моему и Богу вашему* (Ин. 20, 17). Ведь Он Сам уже просил Отца за учеников Своих, чтобы возвращено было им изначальное подобие, говоря:

²⁴ Влияние Филона (*De Opif.* 69) на план рассуждения несомненно: порядок аргументации почти такой же. См. Предисловие.

Отче, дай, чтобы, как Я и Ты едино, так и они были в Нас едино (Ин. 17, 21–22).

Будем же, поэтому, непрестанно созерцать сей Образ Божий, дабы мы смогли быть преобразованными по Его подобию. Ведь если сотворенный по образу Божию человек вопреки природе, смотря на образ диавольский, через грех уподобился ему, то тем более, смотря на образ Божий, по подобию Которого он был сотворен Богом, через Слово и силу Его снова примет вид, изначально данный ему по природе. И никто, видя, что он похож скорее на диавола, чем на Бога, пусть не отчаивается в том, что он сможет вновь обрести вид образа Божия, ибо Спаситель пришел *призвать не праведников, а грешников к покаянию* (Лк. 5, 32). Матфей был мытарем (ср. Мф. 10, 3), и образ его, несомненно, подобен был диаволу; но придя к образу Божию — Господу и Спасителю нашему — и следуя Ему, он преобразился в подобие образа Божия. *Иаков Зеведеев и Иоанн, брат его, были рыболовы* (Мф. 4, 17. 21) и *люди некнижные* (Деян. 4, 1. 3), которые, очевидно, походили тогда скорее на образ диавольский; но и они, следуя образу Божию, сделались подобными Ему, как и прочие апостолы. Павел был гонителем (ср. I Тим. 1, 13) Самого образа Божия; но когда он смог увидеть Его великолепие и красоту, то видение это преобразило его по подобию Своему настолько, что он говорил: *Или вы ищете доказательства на то, Христос ли говорит во мне?* (II Кор. 13, 3)²⁵.

²⁵ Идея совершенствования как уподобления Логосу восходит к Клименту (*Protr.* XII, 122, 4; *Paed.* I, XII, 98, 2; *Str.* II, VIII, 38, 5 и др.). По мысли Оригена, грех не уничтожает образ Божий в человеке, но затемняет его.

14. Мужчину и женщину сотворил их, и благословил их, говоря: Плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею (Быт. 1, 27–28).

Кажется необходимым в этом месте исследовать согласно буквальному смыслу, почему в Писании говорится: *Мужчину и женщину сотворил их*, — хотя женщина еще не была создана. Я считаю, возможно ради благословения, которым [Бог] благословил их, говоря: *Плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю*, — [Писание], предваряя то, что произойдет, говорит: *Мужчину и женщину сотворил их*, ибо плодиться и размножаться мужчина не мог иначе, как с женой. И чтобы не было никакого сомнения в том, что сбудется Его благословение, [Писание] говорит: *Мужчину и женщину сотворил их*. И поэтому человек, видя, что [возможность] плодиться и размножаться есть следствие его соединения с женою, мог иметь бóльшую уверенность в божественном благословении.

В самом деле, если бы Писание сказало: *Плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею*, — не прибавляя, что *мужчину и женщину сотворил их*, то человек, конечно, не поверил бы божественному благословию, как и Мария ответила на благословение Ангела: *Как будет это, когда я мужа не знаю?* (Лк. 1, 34).

Но, может быть, так как обо всем сотворенном Богом говорится как о сопряженном и соединенном друг с другом, как небо и земля, как солнце и луна; так вот чтобы показать, что и человек — Божие творение и он создан не без гармонии и соответствующего сопряжения,

потому и говорится заранее: *Мужчину и женщину сотворил их*. Все это сказано для изъяснения лишь буквального смысла.

15. Теперь же рассмотрим через аллегория, как сотворенный по образу Божию человек является мужчиной и женщиной.

Внутренний наш человек состоит из духа и души. Мужчиною можно назвать дух, женщиною провозгласить душу. Если между ними есть согласие и единодушие, то в самом единстве своем они плодятся и размножаются, рождая детей — добрые чувства и мысли, или полезные соображения, которыми они наполняют землю и обладают ею; то есть, подчинив себе плотское чувство, они обращают его к лучшим намерениям и правят им — тогда, конечно, когда плоть ни в чем не восстает над волей духа.

А вот если душа, связанная с духом и соединенная с ним, так сказать, супружеством, иногда склоняется к телесным наслаждениям и свои чувства преклоняет к утехам плоти, а то оказывается повинующейся спасительным побуждениям духа, иной же раз уступает плотским порокам, — о такой душе, как бы о запятнанной телесным прелюбодеянием, нельзя сказать, чтобы она законно плодилась и размножалась, ибо Писание называет детей прелюбодеев несовершенными (ср. Прем. 3, 16). И такая душа, которая, оставив единение с духом, вся устремляется к плотскому чувству и телесным желаниям, она, как бы бесчестно отвернувшаяся от Бога, услышит: *Лицо блудницы стало у тебя, ты бесстыдно отдавалась всем* (Иер. 3, 2). Итак, она будет на-

казана, как блудница, и велено ей будет готовить на заклание детей ее (ср. Ис. 14, 21)²⁶.

16. И владычествуйте над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над скотом, и над всеми [животными], которые на земле, и над гадами, пресмыкающимися по земле (Быт. 1, 28).

Буквальный смысл этих [слов] мы уже объяснили, когда говорили о том, что *Сказал Бог: Сотворим человека*, и прочее, где Он говорит: *И да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными* и так далее. Но в аллегории, как мне кажется, рыбы, птицы²⁷, животные и земные пресмыкающиеся обозначают то, о чем мы как раз говорили выше, то есть то, что либо происходит от душевных чувств и помышлений сердца, либо вытекает из телесных вожделений и движений плоти: над ними держат господство святые и соблюдающие в себе благословение Божие, направляя всего [своего] человека по воле духа; над грешниками же скорее господствует само то, что вытекает из плотских пороков и телесных наслаждений.

²⁶ Различение Оригеном мужского и женского в человеке не всегда проходит между духом и душой: в *Гомилии IV на Бытие* Авраам означает разумное чувство, Сарра — плоть (§ 4); в *Гомилии V* Лот — разумное чувство, жена Лота — также плоть (§ 2). В этом вопросе Филон более последователен: Авраам и Сарра означают добродетельного и его добродетель, а Лот и его жена — ум и чувство (*Quaestiones et Solutiones in Genesim* IV, 13 et 52. Paris, 1984).

²⁷ Ср. § 8, где птицы противопоставлены пресмыкающимся как добрые помышления злым. Здесь толкователь сосредоточивается на идее владычества и, апеллируя к своему же толкованию и различая между душевно-сердечными и плотскими проявлениями, не выделяет больше птиц из ряда прочих существ: ясный пример относительности аллегорического комментария.

17. И сказал Бог: Вот, Я дал вам всякую траву сеемую, сеющую семя, какая есть на всей земле, и всякое дерево, у которого плод, сеющий семя: вам [сие] будет в пищу, и всем зверям земным, и всем птицам небесным, и всем гадам, пресмыкающимся по земле, в которых душа живая (Быт. 1, 29–30).

Повествовательная [сторона] этого изречения ясно указывает, что в самом начале Бог разрешил употреблять в пищу только травы, то есть овощи и древесные плоды. Но позже, когда после потопа был заключен завет с Ноем, людям предоставляется возможность питаться мясом. Причины этого мы изложим лучше в своем месте²⁸.

В смысле же аллегорическом под травой и плодами земли, которые даруются людям в пищу, можно понимать телесные аффекты: например, гнев и желание — это телесные зародыши. Плод этих зародышей, то есть действие, — общий как для нас, разумных, так и для земных зверей. Ведь когда мы гневаемся справедливо, то есть ради выговора провинившемуся и наставления его на спасительный путь, тогда этим земным плодом питаемся мы, и телесный гнев становится нашей пищей, с помощью которой мы подавляем грех и восстанавливаем справедливость.

А чтобы тебе не показалось, что мы выводим это более из своего разума, чем из авторитета Св. Писания, обратись к книге Чисел и припомни, что сделал свя-

²⁸ *Гомилия II* Оригена «О Ноевом ковчеге» не доходит до этого места. Александриец либо не произнес гомилии на этот отрывок, либо ее текст не сохранился.

щенник Финиес, который, увидев распутницу Мадиянитянку, на виду у всех повисшую в нечестивых объятиях некоего Израильянина, и исполнившись гневом божественной ревности, выхватил меч и пронзил обоих в живот (ср. Чис. 25, 7–8). Действие это вменено было ему Богом в праведность, по слову Господа: *Финиес отвратил ярость Мою, и это вменено ему в праведность* (Чис. 25, 11–12 и Пс. 105, 31).

Итак, земная пища гнева бывает нашей пищей, если мы разумно употребляем ее в целях справедливости.

Если же гнев приводит к таким безрассудным действиям, как наказание невиновных или негодование на ничем не погрешивших, это будет пища диких животных, земных пресмыкающихся и птиц небесных: этой пищей питаются и бесы, которые и кормятся нашими дурными поступками, и благоприятствуют им. Примером такого деяния служит Каин, убивший невинного брата из-за гнева от зависти (ср. Быт. 3, 8).

То же самое нужно думать о желании и о всех подобного рода аффектах. Ибо когда *желает и томится душа наша к Богу живому* (Пс. 83, 3), нашей пищей является желание. Но если мы или смотрим с вожделением на чужую жену (ср. Мф. 5, 28), или желаем чего-либо из имущества ближнего (ср. Ис. 20, 17), то желание превращается в звериную пищу, примером чему может быть вожделение Ахава и поступок Иезавели с виноградником Изреелитянина Навуфея (ср. III Цар. 21).

Надо, конечно, отметить предусмотрительность Св. Писания в выборе слов: тогда как было сказано о людях, что *Сказал Бог: Вот, Я дал вам всякое сеемое, какое есть на земле, и всякое дерево, какое есть на земле: вам*

[*сие*] *будет в пищу*, — о животных же не сказано: «Я дал им все это в пищу», но *будет им в пищу*, для того чтобы, согласно изложенному нами духовному разумению, мы поняли, что аффекты даны Богом человеку, но что тем не менее Богом возвещается, что они будут пищей также у земных зверей. И вот почему Божественное Писание так осторожно в выборе слов; когда оно говорит о том, как Бог говорит людям: *Я дал вам сие в пищу*, а переходя к животным, говорит в смысле не приказа, но как бы предостережения, что это будет в пищу также зверям, и птицам, и змеям.

Мы же, по слову апостола Павла, будем *заниматься чтением* (I Тим. 4, 13), дабы мы смогли стяжать, как он выражается, *ум Христов* (I Кор. 2, 16) и знать *дарованное нам от Бога* (I Кор. 2, 12), и не будем данное нам в пищу делать кормом свиней или псов (ср. Мф. 7, 6), но приуготовим в себе такую пищу, с которой достойно было бы принять в приюте нашего сердца Слово и Сына Божия, приходящего со Отцем Своим и желающего сотворить в нас обитель (ср. Ин. 14, 23) Духом Святым, храмом Которого мы должны прежде стать чрез святость (ср. I Кор. 6, 19)²⁹.

Ему слава в вечные веки веков. Аминь (ср. Рим. 11, 36).

²⁹ Снова выражается мысль о синергии Бога и человека в деле спасения. См. выше § 7 и примеч.

ГОМИЛИЯ II

<О НОЕВОМ КОВЧЕГЕ>

1. Начиная беседовать о ковчеге, который был построен Ноем по повелению Божию, прежде всего посмотрим, что о нем сообщается буквально, и, изложив вопросы, которыми обычно многие задаются, найдем ответы на них в предшествующей традиции, чтобы затем, заложив такого рода основания, мы смогли возвыситься от текста повествования к таинственному и аллегорическому смыслу духовного понимания и, если содержится в нем нечто сокровенное, сделать это явным при содействии Бога, открывающего нам знание Своего слова.

И прежде всего изложим, что говорит само Писание: *И сказал Господь Ною: Срок всякого человека пришел предо Мною, ибо земля наполнилась злодеяниями от них; и вот, Я истреблю их и землю. Сделай же себе ковчег из четырехугольных бревен, сделай в ковчеге много гнезд и осмоли его смолою изнутри и снаружи. И так сделаешь ковчег: триста локтей длину ковчега, и пятьдесят локтей ширину, и тридцать локтей высоту его, сужая, сделаешь ковчег и в локоть завершишь его сверху. Дверь же ковчега сделаешь сбоку, сделаешь нижние помещения двухэтажными и верхние*

*трехэтажным*¹ (Быт. 6, 13–16). И несколько после: *И сделал*, — говорит [Писание], — *Ной все, что повелел ему Господь Бог, так он и сделал* (Быт. 6, 22).

<БУКВАЛЬНОЕ ТОЛКОВАНИЕ>

<Латинская версия Руфина:>

Итак, прежде всего спрашивается, какими нужно представлять сами вид и форму ковчега. Насколько это явствует из описания, мне представляется, что он был подымающимся четырьмя углами от основания и сведенным до размера в один локоть, при том, что углы понемногу сужались до самой вершины. Ведь так и общается, что в основании его триста локтей в длину, пятьдесят в ширину, а в высоту выстроены тридцать [локтей], но к вершине они сужены настолько, что его длина и ширина — [один] локоть.

<Греческие фрагменты:>

Ориген в катенах:

Необходимо выяснить, какой должно представлять форму ковчега. По моему представлению, это — пирамида, имеющая в основании триста локтей длины и пятьдесят ширины и сходящаяся на тридцать локтей высоты так, что вершина становится длиной и шириной в [один] локоть.

¹ Описание этажности ковчега — два внизу и три вверху — текстуально и по смыслу расходится с вполне ясным изложением у Семидесяти: *κατάυαία, διώροφα καὶ τριώροφα ποιήσεις αὐτήν*

Что же касается внутренней [формы ковчега], то, что названо его низом, делается двухэтажным, то есть состоит из двух помещений, а что названо верхом — трехэтажным, как если бы мы сказали — сооруженным с тремя верхними уровнями.

Эти помещения сделаны различными, вероятно, для того, чтобы легче можно было развести по отдельным стойлам разные роды животных или зверей и отделить кротких и слабых зверей от диких. Эти раздельные помещения и называются *гнездами*.

Представим, что низ ковчега, который назван *наземными* [помещениями] (*κατάγαια*), состоит из двух этажей, а то, что находится выше этих двух этажей, над их верхней кровлей, состоит из трех этажей. Это ясно обозначил и Симмах, переводя: ***Ты сделаешь его по две и по три кровли***² (Быт. 6, 16).

Нужно представить себе на каждом этаже разграниченные помещения, чтобы развести разнородных животных друг от друга; эти-то разграниченные помещения и называются *гнездами*, которые у Симмаха каким-то образом превратились в *ниши* (*καλιὰ*).

(сделаешь его с нижним, вторым и третьим этажами), зато соответствует раввинистической традиции толкования, которую Ориген воспроизводит ниже.

² Перевод Симмаха: *κατὰ δίστηρα καὶ τρίστηρα* можно считать поддерживающим идею пятиэтажного ковчега только с натяжкой.

Также сообщается, что бревна были четырехугольными, чтобы легче можно было приладить их одно к другому и воспрепятствовать всякому проникновению воды во время усиления потопа, поскольку стыки изнутри и снаружи были защищены смолой.

До нас дошло здоровое и вполне достоверное предание о том, что низ [ковчега], устроенный, как мы уже сказали выше, двухуровневым и особо названный двухэтажным, не считая верхней части, названной трехэтажной, потому был сделан двухуровневым, что все животные провели в ковчеге целый год. А для этого было необходимо предусмотреть корм на весь год, и не только корм, но и устройство отхожих мест, чтобы зловоние от нечистот не доставляло мучений ни самим животным, ни, в первую очередь, людям.

Ориген в изложении Прокотия:

Дошло вполне достоверное предание и о назначении двух наземных этажей, отделенных от верхних, названных особо тремя. Дело в том, что поскольку все животные провели в ковчеге [целый] год, в любом случае было необходимо предусмотреть как достаточный на год [запас] пригодной для всех пищи, так и место для выделяемых нечистот, способное не доставлять беспокойства животным и особенно людям.

Итак, согласно этому преданию, нижняя часть [ковчега], которая на дне, была отдана и отведена под нужды такого рода, а непосредственно над ней была часть, предназначенная для хранения пищи. К тому же было, как кажется, необходимым, чтобы для зверей, которым природа дала питаться мясом, в ковчег были введены животные, питаюсь мясом которых они могли бы поддерживать жизнь ради продолжения своего рода, а для других было бы запасено другое пропитание, которое им требуется от природы.

Итак, для этих нужд, согласно преданию, были выделены нижние части, называемые двухэтажными, верхние же были отведены для обиталищ зверей или животных. Из них нижний уровень служил жилищем для диких и неукротимых зверей и змей, а следующие за ним более высокие помещения были под стойлами для более кротких животных.

Ориген в катенах:

Итак, утверждается, что нижний из двух первых этажей, находившийся на дне [ковчега], был предназначен для нечистот; а который выше него — для хранения корма животных, так чтобы плотоядным животным было достаточно мяса (ведь помимо животных, введенных в ковчег для сохранения [их вида], были введены и другие животные — для пищи), а не плотоядные имели бы в изобилии пригодную для них пищу.

Вот что [следует сказать] о предназначении двух наземных этажей. Три же верхних этажа были предназначены для животных в соответствии с предусмотренными [для каждого] гнездами; и похоже, что для змей и диких зверей было выделено место в нижнем из трех этажей, а для скота и прочих более спокойных или более кротких животных по порядку и целесообразности — более высокий [уровень].

На самом же верху было устроено помещение для людей как превосходящих всех честью и разумом: чтобы, как говорится о человеке, что своим разумом и мудростью он занимает главенствующее положение над всем, что есть на земле, так и был бы он помещен на самом верхнем месте и выше всех живых существ, какие есть в ковчеге.

Но в предании сообщается еще, что дверь, сделанная, как сказано, сбоку, находилась в таком месте, что нижняя часть [ковчег], названная двухэтажной, была ниже нее; а верхняя часть, названная трехэтажной, была поименована верхней по отношению к двери. Войдя через нее, все животные были разведены каждое на свое место с соответствующим разделением, согласно сказанному нами выше.

А человек, поскольку главенствует по своей природе над бессловесными, будучи выше их, постольку должен был и по своему расположению оказаться на самом верхнем месте ковчег, на третьем уровне, имея в своем подчинении всех прочих животных.

Вероятно также, что боковая [дверь], о которой сказано: **дверь же ковчег сделалъ сбоку (Быт. 6, 16)**, находилась на уровне первого нижнего перекрытия, чтобы, войдя через нее, животные разошлись по местам, предназначенным им в гнездах. И так рассуждать о двери нам кажется лучше, нежели считать, что животные с большим неудобством спускались сверху к своим местам.

Но защита самой двери осуществляется уже не человеческими средствами. Действительно, после того как она была заперта и вне ковчега не было никого из людей, как она могла бы быть засмолена снаружи, если бы это только не было делом божественной силы — чтобы воды не проникли сквозь проход, который не защитила рука человека? Поэтому Писание, хотя и сказало обо всем прочем, что Ной сделал ковчег и ввел туда животных, сыновей и жен их, о двери не сказало, что Ной закрыл дверь ковчега, но говорит, что **затворил Господь Бог снаружи дверь ковчега, и так произошел потоп** (Быт. 7, 16–17).

Но для защиты этой закрывающейся двери требовалась уже более божественная сила, ибо никакой человек снаружи [ковчега] более не мог засмолить ее, чтобы не проникла вода. Поэтому **затворил Господь Бог за Ноем, и так произошел потоп** (Быт. 7, 16–17).

Здесь же следует заметить, что после потопа, когда Ной выпустил **ворона, чтобы видеть, сошла ли вода с лица земли**, говорится, что Ной открыл не дверь, а **окно** (Ср. Быт. 8, 6. 7. 8).

Ориген в изложении Прокотия

А после потопа, как мы заметили, Ной открыл уже не дверь, как [было сказано] выше, но **окно, чтобы послать ворона** (Ср. Быт. 8, 6. 7). Это наблюдение могло бы показаться кому-нибудь извращающим [текст], если бы в других изданиях тоже не говорилось, что во втором случае Ной открыл *окно* (*θυρίδα*), а в первом Бог повелел Ною сделать сбоку ковчега дверь, или отверстие: ибо [слово] *дверь* (*θύραν*) употребили [в своих переводах] Феодотион и Симмах, а Аквила — *отверстие* (*ἄνοιγμα*).

³ Чтение Семидесяти: *будете питаться* (ἔδεσθε) не соответствует логике толкователя, поскольку относится только к людям. Приведенная версия, совпадающая с еврейским текстом, говорит о всех питающихся существах.

А о том, что Ной внес в ковчег пищу для животных или зверей, вошедших вместе с ним, пойми из того, что говорит Господь Ною: Ты, — передает [Писание], — возьми для себя самого всякой пищи, какую питаются³, **и собери к себе; и будет она для тебя и для них пищею (Быт. 6, 21)**. А о том, что Ной сделал то, что повелел ему Господь, ты можешь узнать из слов Писания: **И сделал Ной все, как повелел ему Господь, так он и сделал (Быт. 6, 22)**.

А что Писание ничего не сообщило о местах, о которых мы сказали как об отведенных под нечистоты от животных, но это содержится лишь в предании, то представляется вполне уместным умолчание о том, чему в достаточной степени научает сама целесообразность. И поскольку это было менее пригодно для приспособления его к духовному пониманию, поэтому-то Писание, которое приспособливает свои повествования более к аллегорическому пониманию, заслуженно умолчало об этом.

А о пропитании написано, что Бог велел внести его и что Ной внес его.

Что же касается требований, [которые проистекали] от дождей и потопа, то нельзя было придать ковчегу другой более подходящей и соответствующей формы, чем та, которая бы позволяла с вершины, сведенной к узкому завершению, словно с некоей крыши, сходить потокам ливня и, обладая устойчивостью прямоугольника, [погруженного] глубоко в воду, не могла дать крен или утонуть ни от порывов ветра, ни от натиска волн, ни от беспокойного поведения находившихся внутри животных.

Ориген в изложении Прокотия:

К тому же [ковчег] оставался непоколебимым даже при таком количестве воды, а благодаря его форме ни ветры, ни волны не могли его опрокинуть, накренить или положить на бок: ковчег стоял на воде, как дом на фундаменте. И никто не смог бы придумать более надежной формы при таком урагане и натиске [волн].

Хотя все это было устроено весьма искусно, некоторые все-таки выдвигают возражения, особенно же Апеллес, бывший сперва учеником Маркиона, но затем изобретший еще бóльшую ересь, чем ту, которую он воспринял от учителя. Так вот, в стремлении отказать Моисеевым писаниям в божественной мудрости и действии Св. Духа, он выдвигает множество всякого рода доводов и [в частности] утверждает, что никак не могло быть, чтобы такое небольшое пространство вместило столько видов животных и корма, которого им хватило бы на целый год. Если [в Писании] говорится, что в ковчег были введены из животных нечистых **по два по два** (ср. **Быт. 6, 19**), то есть два самца и две самки (именно это и означает повтор слова), из чистых же **по семь по семь** (ср. **Быт. 7, 2**), то есть семь пар, то как же, спрашивает он, могло это произойти, если пространство, обозначенное Писанием, могло вместить от силы лишь четверых слонов?

Ориген в катенах:

Некоторые выражали сомнения, может ли ковчег такого размера вместить хотя бы малую толику животных земли. Особенно же Апеллес, ученик Маркиона и отец другой, нежели у того, ереси, желая отказать Моисеевым писаниям в святости и выразив такого рода сомнения, заключает: «Следовательно, рассказ этот вымышлен; следовательно, это писание не от Бога». Дело в том, что он не понимает, какие триста, пятьдесят и тридцать локтей названы Писанием применительно к строительству ковчега.

И возразив так о каждом виде [животных], заключает все это следующим: «Следовательно, ясно, что история эта сочинена; а раз так, ясно, что это писание не от Бога».

В противовес этому мы общим слушателям сведения, которые мы почерпнули от образованных людей, сведущих в еврейских преданиях, и от древних учителей. Итак, предшественники говорили, что Моисей, который по свидетельству Писания *научен был всей мудрости Египетской* (Деян. 7, 22), употребил в этом случае исчисление локтей в соответствии с геометрической наукой, в которой египтяне особенно сильны. Дело в том, что у геометров согласно этому расчету, называемому у них «превосходством» (*virtus*), для измерений кубического и квадратного (*solido et quadrato*) один локоть принимается при общем (*generaliter*) исчислении за шесть либо за триста — при малом (*minutatim*).

Но мы узнали от одного из еврейских знатоков, что эти самые три локтя обозначена так называемая у геометров квадратная степень (*δύναμις*) от трехсот, что равняется девяноста тысячам наших локтей длины нижней плоскости, двум тысячам пятистам — ширины и девятистам — высоты.

К тому же было бы совершенно нелепо, если бы *наученный всей мудрости Египтян* (Деян. 7, 22), наиболее сведущих в геометрии, и воспитанный в царском доме, не сообразил, что понятия в обычном смысле триста локтей длины, пятьдесят ширины и тридцать высоты не смогли бы вместить наверное и четырех слонов с годовым [запасом] пищи для них, поскольку Бог повелел ввести в ковчег от нечистых животных **по два по два** (ср. Быт. 6, 19).

Если придерживаться такого расчета⁴, то размеры ковчега по длине и ширине окажутся настолько просторными, что и вправду смогут вместить отпрысков со всего мира, призванных стать рассадниками новой жизни для всего одушевленного.

⁴ Какого именно расчета предлагает придерживаться Руфин — «общего» или «малого», остается неясным. Сравнение с оригиналом красноречиво свидетельствует о желании Руфина предложить более реалистичные размеры ковчега (1800 локтей = 900 м), чем у Оригена (90 000 локтей = 45 км). Кроме того, переводчик не смог или не захотел найти соответствия математическому термину «степень» (δύναμις), передав его ничего не значащим в математике понятием *virtus*.

Если же ради более ясно-го понимания слов: ***Собирая сделаешь ковчег и в локоть сведешь его вверху (Быт. 6, 16)*** нужно изложить как бы некий архитектурный план ковчега, давайте изложим его, как сами в свое время узнали. Смотри: основание ковчега длиной в триста и шириной в пятьдесят вышеуказанных локтей в так называемой квадратной степени сужается затем локоть за локтем до десяти локтей в длину и одного и двух третей в ширину. Таким образом на тридцатом локте высоты [ковчег] становится десять локтей в длину и один и две трети в ширину, а затем остается лишь завершить его сужением до одного локтя.

Если же кому-то покажется насилием [над текстом] этот тридцать первый локоть высоты, то пусть он обратит внимание на само изречение [Писания]: ***И тридцать локтей высота его. Собирая сделаешь ковчег и в локоть сведешь его (Быт. 6, 15–16)***. Мне представляется, что после [слов]:

И тридцать локтей высота, — ясно указывается тридцать первый локоть [словами]: И в локоть сведешь его вверху.

<Окончание греческих фрагментов>

Это должно быть сказано касательно исторического смысла в противовес тем, кто упорно нападает на Писания Ветхого Завета как содержащие нечто невозможное и бессмысленное.

<ДУХОВНОЕ ТОЛКОВАНИЕ>

3. А теперь, помолившись Тому, Кто Один только может снять покрывало (ср. II Кор. 3, 14) с чтения Ветхого Завета, попытаемся исследовать, какое еще и духовное домостроительство содержится в столь величественном сооружении ковчега.

Итак, насколько мне позволяет мое малое разумение, я полагаю, что тот потоп, который чуть было не положил конец миру тогда, несет образ конца света, который действительно наступит. Это предвозвестил и Сам Господь, сказав: *Ибо как во дни Ноя покупали, продавали, строили, женились, выходили замуж, и пришел потоп и погубил всех: так будет и пришествие Сына Человеческого* (ср. Лк. 17, 26–27 и Мф. 24, 27). Этими [словами Господь] ясно указывает, что каким образом ранее

произошел потоп, таким же образом наступит, по Его слову, и конец мира. И как тогда было сказано тому Ною, чтобы он сделал ковчег и ввел туда с собой не только своих сыновей и близких, но и животных различных видов, так и нашему Ною, поистине единственному праведному (ср. Быт. 6, 9) и единственному совершенному Господу Иисусу Христу, сказано Отцом, чтобы в скончании века⁵ Он сделал Себе из четырехугольных бревен ковчег и придал ему размеры, полные небесных таинств. На это указывается в Псалме, где Он говорит: *Прости у Меня, и дам Тебе народы в наследие Твое и во владение Твое пределы земли* (Пс. 2, 8).

Итак, [Ной] строит ковчег и делает в нем гнезда, то есть некие кладовые для размещения в них разного рода животных. О них же и пророк говорит: *Пойди, народ мой, войди в кладовые твои, укройся ненадолго, доколе не пройдет ярость гнева Моего* (ср. Ис. 26, 20). Значит, народ, который спасается в Церкви, соотносится со всеми теми, будь то люди или животные, кто был спасен в ковчеге.

Но поскольку ни заслуги, ни продвижение в вере не бывают одинаковыми у всех, поэтому и тот ковчег не предоставляет всем единого местопребывания, но два этажа внизу и три вверху, и в них разграничиваются гнезда. Этим показывается, что и в Церкви, хотя все пребывают в одной вере и омываются одним крещением, однако не одно и то же продвижение у всех, но *каждый в своем ряду* (ср. I Кор. 15, 23).

⁵ Скончанием веков Ориген считает пришествие Сына Божия на землю. Ср. аналогичное место в *Гомилии XV, 5*.

Те, кто живет с осмысленным знанием и способны не только собой управлять, *но и других научить* (ср. II Тим. 2, 2), поскольку их очень мало находится [в Церкви], прообразованы теми немногими, кто спасается вместе с Ноем и связан с ним самым близким родством, как и Господь наш, истинный Ной, Христос Иисус, имеет очень мало близких, мало сыновей и родственников, которые причастны Его слову и восприимчивы к Его премудрости. Это и есть те, кто расположен на высшем уровне и размещается в вершине ковчега.

Прочее множество неразумных и диких животных находится ниже, а в самом низу — те из них, грубость и дикость которых не смягчила даже сладость веры. Несколько повыше над ними те, которые, хоть и мало разумны, но все-таки сохраняют много простоты и невинности.

И так, постепенно поднимаясь от одного жилища к другому, можно дойти до самого Ноя, что означает «успокоение», или «праведник», то есть до Иисуса Христа. Ибо к тому Ною не подходит сказанное его отцом Ламехом: *Он даст нам успокоение от трудов и скорбей рук наших и от земли, которую проклял Господь Бог* (Быт. 5, 29). Ведь как было бы истинным, что тот Ной дал успокоение Ламеху или народу, жившему тогда на земле, или что прекратились скорби и труд во времена Ноя, или что остановлено проклятие, наложенное Господом на землю, когда, напротив, и божественный гнев еще более проявляется, и передаются слова Божии: ***Раскаялся Я, что создал человека на земле (Быт. 6, 6)***, и снова говорит Он: ***Истреблю всякую плоть, какая есть на земле*** (ср. Быт. 6, 7. 12),

и, сверх всего, гибель живых существ указывает на [Его] величайшее неблаговоление?

Но если ты посмотришь на Господа нашего Иисуса Христа, о Котором говорится: *Вот, Агнец Божий, Который берет грех мира* (Ин. 1, 29), и снова о Нем говорится: *Сделался за нас клятвою, чтобы искупить нас от клятвы закона* (ср. Гал. 3, 13), и опять, когда Он [Сам] говорит: *Приидите ко Мне все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас, и найдете покой душам вашим* (Мф. 11, 28–29), то обнаружишь, что Он — Тот, Кто поистине дал успокоение людям и освободил землю от проклятия, которым проклял ее Господь Бог.

К этому-то духовному Ною, Который дал людям успокоение и взял грех мира, обращены слова: ***Сделай Себе ковчег из четырехугольных бревен*** (Быт. 6, 14).

4. Посмотрим же, что из себя представляют четырехугольные бревна.

Четырехугольное — это то, что не качается ни с какой стороны, но, как бы ты его ни повернул, стоит крепко и прочно. Такие бревна способны выдержать весь груз как животных изнутри, так и волн снаружи. В Церкви этими [бревнами] являются, по моему мнению, учителя, наставники и ревнители веры, которые ободряют находящиеся внутри нее народы словом увещания и благодатью учения, но также и противостоят силою слова и мудростью суждения язычникам и еретикам, нападающим на нее снаружи и воздвигающим волны возражений и бури споров.

Но хочешь ли увидеть, что божественному Писанию известны разумные деревья? Вспомним, что написано

у пророка Иезекииля: *В одиннадцатом году, — говорит [Писание], — в третьем месяце, в первый день месяца, было ко мне слово Господне, говорящее: Сын человеческий! скажи фараону, царю Египетскому, и множеству его: Кому ты равняешь себя в высоте твоей? Вот, Ассур — кипарис на Ливане с красивыми ветвями и плотной кроной и высокий ростом. Вершина его — среди облаков; вода напитала его, бездна возвысила его и окружила его реками своими и скопления свои послала ко всем деревьям полевым (Иез. 31, 1–5).* И немного после говорит: *Многочисленные кипарисы в саду Божием и сосны не были подобны ветвям его, и ели не были подобны им. Ни одно дерево в саду Божием не походило на него, и позавидовали ему все деревья сада наслаждения Божия (Иез. 31, 8–9).*

Обращаешь внимание, о каких таких деревьях говорит пророк? Как он описывает кипарис ливанский, с которым не могли сравниться никакие деревья, растущие в саду Божием? А в конце еще добавляет, что все деревья в саду Божием позавидовали ему, явно указывая, что в духовном понимании имеются в виду разумные деревья в саду Божием, раз он приписывает им некую ревность к деревьям ливанским.

Поэтому — сделаем здесь отступление — подумай, не следует ли, может быть, понимать написанное: *Проклят всякий висящий на древе* (Втор. 21, 23), так же, как и то, что сказано в другом месте: *Проклят человек, надеющийся на человека* (Иер. 17, 5). Ибо мы должны зависеть от одного лишь Бога и ни от кого другого, даже если кто скажет о себе, что он идет из сада Божия, как и Павел говорит: *Если бы даже мы или Ангел с неба стал*

благовествовать вам иначе, чем мы благовествовали вам, да будет анафема (Гал. 1, 8). Но об этом в другой раз.

Итак, ты увидел, что это за четырехугольные бревна, из которых духовным Ноем собирается как бы некая стена и защита для тех, кто внутри, от находящихся снаружи волн. Эти-то бревна и осмаливаются ***смолою изнутри и снаружи*** (ср. Быт. 6, 14). Ведь Архитектор Церкви Христос хочет, чтобы ты не был, как те, *которые по наружности кажутся людям праведными, а внутри суть гробы мертвых* (ср. Мф. 23, 28. 27), но хочет, чтобы ты был свят телом снаружи и чист сердцем изнутри, огражденный и защищенный с обеих сторон добродетелью целомудрия и невинности, что и надо понимать под осмолением *смолою изнутри и снаружи* (ср. Быт. 6, 14).

5. После этого упоминается о длине, ширине и высоте ковчега, причем им придаются числа, освященные великими таинствами. Но прежде чем говорить о числах, рассмотрим, что [Писание] называет длиной, шириной и высотой.

В одном месте апостол, рассуждая более сокровенно о таинстве Креста, говорит следующее: *Чтобы вы могли постигнуть, что широта и долгота, и высота и глубина* (Еф. 3, 18). Однако глубина и высота означают одно и то же, разве что высота является измерением пространства снизу вверх, а глубина — сверху вниз. Таким образом, Дух Божий вполне последовательно возвещает образы великих таинств как через Моисея, так и через Павла. Ибо поскольку Павел проповедывал тайну снисшествия Христова, он и сказал о глубине, словно бы [речь шла] о приходящем сверху вниз; а Моисей,

поскольку предначертывает восстановление тех, кого Христос призывает от уничтожения мира, словно от губительного потопа, из нижних к вышним и небесным, при измерении ковчега упоминает не о глубине, а о высоте, словно бы [речь шла о том], где поднимаются от земного и низкого к небесному и высокому.

Числа также полагаются [таинственные] — триста локтей в длину, пятьдесят в ширину и тридцать в высоту (ср. Быт. 6, 15). Триста — это трижды по сто, а число сто представляется полным во всем и совершенным, содержа в себе также таинство всей разумной твари в соответствии с тем, что мы читаем в следующем месте Евангелия: *Некто, имея сто овец, когда потерял одну из них, оставив девяносто девять в горах, спустился искать пропавшую, а найдя, принес ее обратно на своих плечах и присовокупил к тем девяноста девяти, которые не терялись* (ср. Лк. 15, 4–5 и Мф. 18, 12–13). Но поскольку это сторичное число всей разумной твари существует не само по себе, но происходит от Троицы и воспринимает от Отца через Сына и Святого Духа долготу жизни, то есть благодать бессмертия, потому оно и закладывается [в длину ковчега] утроенным, [указывая] именно на того, кто по благодати Троицы восходит к совершенству, и на того, кто присовокупляет к тремстам [овцам] через познание Троицы ту [овцу], которая по неведению [Троицы] отбилась от ста.

Ширина [ковчега] имеет число пятьдесят, посвященное отпущению и прощению. Ибо по закону отпущение производилось на пятидесятый год (ср. Лев. 25, 10), то есть, если кто был лишен имущества, вновь получал его; если свободный был обращен в рабство, снова

обретал свободу; должник получал прощение, а изгнанник возвращался на родину. Таким образом духовный Ной, Христос, заложил в ширину Своего ковчега, в котором Он освободил человеческий род от гибели, то есть Своей Церкви, пятьдесят — число отпущения. Ведь если бы Он не дал верующим отпущения грехов, Церковь бы не расширилась по всему миру. А число высоты [ковчега] — тридцать — заключает в себе таинство, подобное числу триста: там на три помножаются сотни, здесь — десятки. Вершина же всего сооружения сводится к единице, ибо *один Бог Отец, из Которого всё, и один Господь* (I Кор. 8, 6), и *одна вера Церкви, одно крещение, одно тело и один дух* (Еф. 4, 5, 4), и все стремится к одной цели — совершенству в Боге.

Ты и сам, слушатель, если уделишь время для изучения Писаний, найдешь, что с числами тридцать и пятьдесят связаны весьма многие свершения великих дел. Иосиф, будучи тридцати лет, выводится из темницы и принимает начальство над всем Египтом (ср. Быт. 41, 46), чтобы по Божественному провидению отвратить угрозу голодной смерти. Иисусу было, согласно Писанию, тридцать лет (ср. Лк. 3, 23 и Мф. 3, 16), когда Он пришел на крещение и *увидел разверзшиеся небеса и Духа Божия, Который в виде голубя сходил на Него* (ср. Мк. 1, 10), — тогда впервые начала открываться тайна Троицы. Найдешь и многое другое, тому подобное.

Ты обнаружишь, что праздник приношения новых плодов приходился на пятидесятый день (ср. Лев. 23, 16; Втор. 16, 9–10) и пятидесятая доля из Маданитянской добычи была отдана в дань Господу (ср. Чис. 31, 28–30). Ты найдешь, что и Авраам победил Содомлян

(ср. Быт. 14, 14) с тремястами [воинов], и Геден одержал победу с тремястами лакавшими воду языком (ср. Суд. 7, 6. 8).

А дверь помещается не спереди и не сверху, но сбоку, с противной стороны, ибо это — время Божественного гнева — ведь *день Господень это — день гнева и ярости* (ср. Соф. 1, 14–15), как написано; и хотя некоторые, возможно, спасаются, однако большинство вполне заслуженно погибает и умирает, — [так вот,] дверь ставится с противной стороны, указывая на сказанное пророком: *Если вы пойдете против Меня, то и Я в ярости пойду против вас* (ср. Лев. 26, 27–28)⁶.

Теперь посмотрим относительно того, что [Писание] говорит отдельно о **двух нижних и трех верхних** [этажах] (ср. **Быт. 6, 16**), не предуказывается ли этим, может быть, то, о чем говорит апостол: *пред именем Иисуса преклонится всякое колено небесных, и земных, и преисподних* (Фил. 2, 10), и не обозначается ли, что ниже всех в ковчеге находятся те, кого апостол называет «*преисподними*»; прямо над ними — «*земные*», а на верхних трех уровнях — те, которых всех вместе апостол называет «*небесными*». Однако среди последних выделяются заслуги тех, кто, по апостолу Павлу, может подняться *до третьего неба* (ср. II Кор. 12, 2). А **многие гнезда** (ср. **Быт. 6, 14**), поскольку их в ковчеге было большое количество, указывают, что у Отца *много обителей* (ср. Ин. 14, 2).

⁶ Смысл абзаца проясняется при обращении к греческому тексту Св. Писания: дверь *сбоку* ковчега — ἐκ πλαγίων (Быт. 6, 16), пойдете *против* Меня — πλάγιοι (Лев. 26, 27–28). Руфин попытался передать, насколько это возможно по латыни, это сопоставление: *сбоку* — e latere ex transverso, *против* — perversi.

Что же касается [истолкования] животных — зверей, скота и разной другой живности — нужно ли держаться другого образа, чем тот, который показывает нам Исаия, говоря, что в Царстве Христовом [уживаются] волк с ягненком, барс с козленком, лев с волком пасутся вместе и детеныши их вместе едят корм, и даже малое дитя — несомненно, такое, о каком говорил Спаситель: *Если не обратитесь и не будете как дитя сие, не войдете в Царство Божие* (ср. Мф. 18, 3. 4), — протянет свою руку даже в нору аспида, и не будет ему никакого вреда (ср. Ис. 11, 6–9)? Или же того образа, который уже теперь являет Церковь, чему научает Петр, повествуя о своем видении, в котором всякие четвероногие, звери земные и птицы небесные находились в едином полотне веры, привязанном за четыре угла Евангелий (ср. Деян. 10, 11–12)?

<НРАВСТВЕННОЕ ТОЛКОВАНИЕ>

6. Однако поскольку ковчег, который мы пытаемся описать, строится по указанию Божию не только **двухэтажным**, но и **трехэтажным** (ср. Быт. 6, 14), то и мы предпримем труд к двум предыдущим изъяснениям прибавить, по повелению Божию, также и третье.

В самом деле, первое, предшествовавшее другим, изъяснение — историческое и, словно некое основание, положено в самом низу. Второе изъяснение, таинственное, было более возвышенным и [размещено] выше. Попытаемся же по возможности добавить и третье

изъяснение, нравственное, хотя само то, что [Писание] не сказало, что ковчег был только *двухэтажным*, и умолкло, или — что только *трехэтажным*, и остановилось, но к сказанному уже «*двухэтажный*» прибавило «*трехэтажный*», представляется [указанием на то], что таинство не обходится без того самого изъяснения, которое у нас на очереди. Ибо «*трехэтажный*» означает это тройное изъяснение. Но поскольку в Божественных Писаниях не всегда можно установить буквальный смысл, а иногда его и вовсе нет, как, например, когда говорится: *Тернии рождаются в руке пьяного* (Притч. 26, 9), или о храме, построенном Соломоном: *Не было слышно голоса молота и тесла в доме Божием* (III Цар. 6, 7), или еще в книге Левит: *Проказа стены, шкуры или ткани должна быть осмотрена священниками и очищена* (ср. Лев. 14, 34; 13, 48), то ради этих и подобных им мест ковчег строится не только *трехэтажным*, но и *двухэтажным*, чтобы мы знали, что Божественным Писаниям не всегда присуще тройное изъяснение (поскольку не всегда мы располагаем буквальным смыслом), но иногда только двойное.

Итак, попытаемся изложить и третье изъяснение, соответственно нравственному смыслу.

Если есть кто-нибудь способный, несмотря на возрастающее зло и набегающие волны пороков, отвратится от всего переменчивого, гибнущего и преходящего и слушать слово Божие и небесные заповеди, тот выстраивает в сердце своем ковчег спасения и освящает внутри себя, так сказать, библиотеку Божественного слова, положив в длину, ширину и высоту веру, любовь и надежду. Веру в Троицу он распространяет на всю

долготу жизни и бессмертия; широту любви он основывает на чувстве прощения и доброты; высоту надежды он устремляет к небесному и вышнему, ибо, ходя по земле, *жительство* имеет на *небесах* (ср. Фил. 3, 20). Верх же его деяний сводится к одному, ибо он знает, что *бегут все, но один получает награду* (I Кор. 9, 24), именно тот, кто не будет разрываться на много частей⁷ вследствие изменчивости помышлений и непостоянства ума.

Но эту библиотеку он выстраивает не из грубых и неотесанных бревен, а из четырехугольных и выравненных по прямой линии, то есть из книг не мирских авторов, а пророков и апостолов. Ибо именно они, отрубив и отсеки все пороки, отшлифовавшись в разных испытаниях, соблюдают жизнь ровную (*quadrata*) и уравновешенную со всех сторон. Ибо хотя и можно назвать авторов мирских книг *деревьями высокими и тенистыми* — ибо Израиль обвиняется в блудодействе *под всяким высоким и ветвистым деревом* (ср. Иер. 2, 20; 3, 6), — так как и они говорят о возвышенном и пользуются цветистым красноречием, однако их поступки не соответствовали их речам; и потому их нельзя назвать *четырёхугольными бревнами* (ср. Быт. 6, 14), что у них нет равновесия между делом и словом.

Итак, если ты строишь ковчег, если собираешь библиотеку, составляй ее из писаний пророков и апостолов либо тех, кто следовал им по прямым линиям веры, и сделай ее *двухэтажной* и *трехэтажной*. С ее помощью изучи исторические повествования; с ее помощью

⁷ Нравственная раздробленность (*multiplex*) здесь противопоставляется цельности (*unus*).

познай *великую тайну* (ср. Еф. 5, 32), коей преисполнены Христос и Церковь; с ее помощью учишься исправлять свои нравы, отсекаешь пороки, очищаешь душу и снимать с нее оковы плена, размещая в ней *многие гнезда* (ср. Быт. 6, 14) для различных добродетелей и преуспеваний. Ты поистине *осмолишь ее изнутри и снаружи* (ср. Быт. 6, 14), *веруя сердцем, исповедая устами* (ср. Рим. 10, 10), внутри имея знание, снаружи — деяния, шествуя с чистым сердцем внутри и с непорочным телом снаружи.

Таким образом, в этот ковчег, примем ли мы его в нравственном приложении в качестве библиотеки божественных книг или в качестве верующей души, ты должен ввести также разного рода животных, не только чистых, но и нечистых. Что касается чистых животных, не сложно догадаться, что под ними следует понимать память, эрудицию, разумение, исследование и суждение о том, что мы читаем, и иные подобные им [качества]. Что же касается нечистых животных, сложно что-либо утверждать, учитывая еще и то, что [Писание] о них сказало: *по два по два* (ср. Быт. 6, 19). Тем не менее, насколько нам хватает дерзновения в [толковании] таких трудных мест, я считаю, что присущие всякой душе вожделение и гнев в той мере, в какой они служат человеку во грех, необходимо именуется нечистыми; но в той мере, в какой ни продолжение рода невозможно без вожделения, ни исправление или воспитание — без гнева, они считаются обязательными и подлежащими сохранению.

И хотя это может показаться относящимся не к нравственности, но к природе [человека], однако все

пришедшее нам сейчас на ум мы обернули к делу домостроительства.

Конечно, если кто найдет время сравнить и сопоставить одни места Божественного Писания с другими, сообразуя *духовное с духовным* (ср. I Кор. 2, 13), то, мы не сомневаемся, он обнаружит в этом месте еще больше глубоких и сокровенных тайн, показать которые нам не позволяют недостаток времени и усталость слушателей.

Будем, однако, умолять милосердие Всемогущего Бога, чтобы Он соделал нас не *слышателями только*, но и *исполнителями* Своего слова (ср. Иак. 1, 22), чтобы и на наши души Он низвел потоки Своих вод и погубил в нас все, что, как Он знает, должно быть погублено, и оживотворил все, что, по Его суждению, должно быть оживотворено, чрез Христа Господа нашего и Духа Своего Святого. *Ему слава в вечные веки веков. Аминь* (ср. Рим. 11, 36).

ГОМИЛИЯ III

<ОБ ОБРЕЗАНИИ АВРААМА>

1. Так как во многих местах Божественного Писания мы читаем, что Бог говорит к людям, и из-за этого иудеи и некоторые из наших [учителей]¹ решили, что Бога нужно понимать как человека, то есть имеющим части тела и облик человеческий, а философы усмотрели здесь нечто мифическое и изобразительное, как если бы это был поэтический вымысел, то мне кажется уместным оговорить это в немногих словах и тогда уже перейти к прочитанному².

Поэтому сначала пойдет речь о тех, которые, находясь вне [веры], дерзко кричат на нас со всех сторон, говоря, что Всевышнему — Невидимому и Бестелесному Богу — не пристало иметь человеческие аффекты. Действительно, — говорят они, — если вы усвоите Ему пользование речью, то несомненно вы дадите Ему уста,

¹ В соответствующем фрагменте комментариев или схолий на Бытие Ориген полемизирует с идеей сщмч. Мелитона Сардского, заключенной в заглавии его утраченного сочинения *О том, что Бог облечен в тело* — Περί τοῦ ἐνσώματου εἶναι τὸν Θεόν (PG 12, 93 AB).

² Свидетельство о произнесении гомилии сразу после чтения отрывка Св. Писания (см. также с. 167, примеч. 1).

язык и прочие члены, выполняющие функцию речи; а если это так, то происходит отступление от невидимости и бестелесности Бога. И приплетая многое тому подобное, они сильно тяготят наших [верующих].

Итак, при вашей молитвенной поддержке, мы с помощью Божией вкратце коснемся этого вопроса.

2. Как мы признаем, что Бог — бестелесен, Вседержитель и невидим, так же исповедуем как верный и неизменный догмат то, что Он заботится о смертных и ничто не происходит ни на небе, ни на земле без провидения Его. Заметьте, мы сказали: «Ничто не происходит без провидения Его», а не «без воли». Ибо многое случается без Его воли, но ничто не совершается без провидения. А провидение есть то, чем [Бог] заботится, распоряжается и провидит события, а воля — это то, чем Он желает что-либо или не желает. Но об этом — в другом месте, так как этот разговор более долгий и обширный³.

Итак, из того, что мы признаем Бога Провидцем и Распорядителем всего, следует, что Он указывает на то, чего желает и что полезно людям. Ведь если бы Он не указывал, то не был бы Провидцем для людей и не верилось бы, что Он заботится о смертных. Как же обозначить то действие, которым Бог, указуя людям Свою волю на их поступки, собственно указывает? Не то ли [это будет], которое люди имеют и знают? Ведь если мы, например,

³ Тема соотношения провидения Божия и свободы воли человека подробно разобрана Оригеном в других произведениях, наиболее выразительные отрывки из которых собраны Каппадокийцами в гл. 21–27 *Филокалии*. См.: *Origène. Philocalie 21–27. Sur le libre arbitre*. SC 226. Paris, 1976.

скажем, что Бог молчит, что, как кажется, пристало Его природе, как же нужно думать [чтобы понять], что нечто Им указано посредством молчания. В Писании же для того говорится «Он сказал», чтобы люди, зная, что таким образом один дает знать свою волю другому, поняли бы, что то, что им возвещается чрез пророков, есть указание воли Божией. То, что [эти слова пророков] содержат волю Божию, было бы, конечно, непонятно, если бы не было указано, что Он «сказал» их, так как людям совершенно неизвестно, что воля может быть когда-либо указанной посредством молчания. Но, опять же, мы не доходим в своих словах до того, чтобы считать, сообразно заблуждению иудеев и некоторых из наших [верующих], заблуждающихся вслед за теми, что раз человеческая немощь не способна иначе слышать о Боге, кроме как если ей знакомы будут сама вещь и слова, то, мол, значит, Бог и производит это членами тела, подобными нашим, и в человеческом обличье. Такое [суждение] чуждо вере Церкви.

Но когда Бог или вдохновляет сердце какого-либо святого, или доводит до ушей его звучание голоса, тогда говорится, что Бог «сказал» человеку. Подобным образом, когда Он хочет показать, что знает, кто что говорит и делает, Он говорит, что «слышит»; когда указывает, что мы совершаем какой-либо несправедный поступок, Он говорит, что «гневается»; когда обличает нас в неблагодарности к Его благодеяниям, — что «недоволен», обозначая это теми аффектами, которые находятся в ходу у людей, но при этом не используя органы человеческой природы. Ибо сущность Его проста и не составлена ни из каких органов, ни соединений, ни аффектов,

но если что совершается Божественными силами, оно для понимания людьми доносится в названиях членов человеческого тела или обозначается через общие [для всех] и известные аффекты. Только в этом смысле говорится, что Бог — в гневе, или слышит, или говорит.

Ибо если голос человеческий определяется как порыв воздуха от удара языка, то голос Божий можно назвать порывом воздуха от силы, или воли Божией. И поэтому, когда подается голос Божий, достигает он не всех ушей, но [ушей] тех, кем должен быть услышан для того, чтобы понятно было, что звук не был подан толканием языка — иначе бы он был услышан всеми, — но был направлен кормилом вышней Воли⁴.

Правда, сообщается, что часто слово Божие доходило до пророков, патриархов и прочих святых и без звучания голоса, что мы в изобилии узнаем из всех священных книг. В таком случае, говоря короче, мысль, просвещенная Духом Божиим, преобразуется в слова. Вот почему, когда Бог указывает Свою волю этим и другим [что был указан выше] способом, говорится, что Он «*сказал*».

Теперь, сообразуясь с этой мыслью, изложим нечто из того, что было прочтено.

3. Много словес возвещает Бог Аврааму, но не все они относятся к одному и тому же [лицу]: и одни, действительно, к Аврааму, а другие — к Аврааму, то есть вторые — после изменения имени, а первые — пока носил он свое собственное имя.

⁴ Рассуждение Оригена воспроизводит *свт. Василий Великий*: На Шестоднев, беседа 2, 7. SC 26. P. 173.

И прежде всего, к непереименованному Авраму Бог обращает такие слова: *Пойди из земли твоей, и от родства твоего, и из дома отца твоего* (Быт. 12, 1), и прочее. Но здесь ни слова не предписывается ни о завете Божием, ни об обрезании. Не мог же он принять завет Божий и знак обрезания, будучи Аврамом и нося имя от рождения плотского. Но когда он *вышел из земли и от родства своего*, тогда к нему обращены слова уже более священные: *Не будешь ты больше называться Аврамом, но будет тебе имя Авраам* (Быт. 17, 5). Тогда только он принял завет Божий и получил обрезание в обозначение веры (ср. Рим. 4, 11), чего не мог принять, пока был в отчем доме и среди родных по плоти и когда еще звался Аврамом⁵. И не назван был, он и жена его, старцем (πρεσβύτερος), покуда был он в отчем доме и жил с *плотью и кровью* (Гал. 1, 16); но после того как удалился оттуда, он заслужил именоваться *Аврамом и старцем*: *Были же оба старцы*, то есть старики, Авраам и достойная удивления жена его, *и в летах преклонных* (Быт. 18, 11). Сколько людей до них прожило более долгую по количеству лет жизнь, девятьсот и более лет; немногим меньше лет прожили некоторые [люди] до потопа, но никто из них не назван был старцем. Ибо этим именем названа в Аврааме не ветхость тела, но зрелость сердца.

Так и Моисею говорит Господь: *Избери себе старцев, о которых ты сам знаешь, что они старцы* (Чис. 11, 16).

⁵ За этим заключением скрывается мистическая идея удаления духовно совершенствующихся от человеческого общества, введенная в оборот *Филоном*: De Abrahamo 87 / Les œuvres de Philon d'Alexandrie. № 20. Paris, 1966.

Вглядимся повнимательнее в сказанное Господом, что содержит это добавление: *о которых ты сам знаешь, что они старцы*. Разве не всем было очевидно, что тот, кто достиг телом старческого возраста, был старец, то есть старик. Почему же только Моисею, величайшему из пророков, дается это специальное указание: чтобы им были избраны не те, кого знают прочие люди, и не те, кого узнает несведущая толпа, но кого изберет пророк в Боге? Потому, что относительно них суждение [должно быть] не о теле и не о возрасте, но об уме⁶.

Сколько же блаженны были эти старцы, Авраам и Сарра!

И прежде всего меняются их собственные имена, которые дало телесное рождение. ***Когда Авраам был девяносто девяти лет, явился ему Бог и сказал: Я есмь Бог, угождай предо Мною и будь непорочен, и положу завет между Мною и тобою. И пал Авраам на лице свое, и почтил Бога, и продолжал Бог говорить с ним, и сказал: Это — Я, вот завет Мой с тобою, и ты будешь отцом множества народов, и благословятся в тебе все народы, и не будешь ты больше называться Авраом, но будет тебе имя Авраам (Быт. 17, 1–5)***. И, давши это имя, Он тотчас присоединяет: ***И положу завет Мой между Мною и тобою и потомством твоим после тебя. И вот — завет, который ты сохранишь между Мною и тобою и потомками твоими после тебя***

⁶ На употребление в Св. Писании слова πρεσβύτερος в переносном смысле — относительно ума — обратил внимание Филон: *Quaestiones et solutiones in Genesin IV, 14 / Les œuvres de Philon d'Alexandrie. № 34 b. Paris, 1984.*

(Быт. 17, 7). И после этого добавляет: *Да будет у вас обрезан весь мужеский пол, и обрезывайте край плоти вашей (Быт. 17, 10–11).*

4. Итак, раз уж мы дошли до этого места, мне хочется узнать, неужели Вседержитель Бог, властвующий на небе и земле, пожелав заключить завет со святым человеком, главным в таковом деле определил быть обрезанию края плоти его и его потомков. ***Ибо будет завет Мой на теле твоём (Быт. 17, 13)***, — говорит Он. Это ли было то, что *Господь неба и земли (Быт. 24, 3)* тому, кого единственного избрал Он из всех смертных, вменял в обязанность по вечному завету?

Учителя и ученые Синагоги полагают, что только в этом [и заключается] слава святых. А как Церковь Христова, сказавшая чрез пророка: *Мне же достаточно почетны друзья Твои, Боже (Пс. 138, 17)*, почитает друзей Жениха Ее и какую славу воздает им, вспоминая их деяния, пускай они придут, если хотят, и услышат.

Мы же, наученные апостолом Павлом, говорим, что как многое случалось в образах и видах истины грядущей (ср. I Кор. 10, 11), так и это плотское обрезание было образом обрезания духовного⁷, предписывать которое людям было и достойно, и долженствующе *Богу славы (ср. Пс. 27, 3)*. Послушайте же, как Павел, *учитель язычников в вере и истине (ср. I Тим. 2, 7)*, наставляет Христову Церковь о таинстве обрезания. *Берегитесь обрезания*, — говорит он, имея в виду иудеев, обрезывающих

⁷ Это рассуждение повторяет и *свт. Амвросий Медиоланский: De Abrahamo II, 78. CSEL 32, 1. P. 630.*

себе плоть, — *потому что обрезание — мы, служащие Богу духом и не на плоть надеющиеся* (Фил. 3, 2. 3).

Это одно изречение Павла об обрезании. Вот и другое: *Ибо не тот Иудей, кто [таков] по наружности, — говорит он, — и не то обрезание, которое наружно, на плоти; но [тот] Иудей, кто внутренне [таков], имея обрезание сердца по духу, не по букве* (ср. Рим. 2, 28–29). Не кажется ли тебе, что более достойно в отношении святых и друзей Божиих говорить о таком обрезании, нежели об окаرنании плоти⁸?

Однако новизна слова, быть может, испугает не только иудеев, но даже иных из наших братьев. Так как Павел, кажется, предполагает невозможное, предлагая *обрезание сердца*. Ведь как стало бы возможным обрезать орган, который, будучи сокрыт в глубине внутренностей, скрывается даже от самого взора человеческого?

Тогда обратимся к пророческим глаголам, чтобы отсюда, вашими молитвами, уяснилось то, в чем у нас [возник] вопрос. Пророк Иезекииль говорит: *Никакой [сын] чуждой, необрезанный сердцем и необрезанный плотью, не войдет во святилище Мое* (Иез. 44, 9). И так же в другом месте с неменьшим упреком пророк говорит: *Все чужие [народы] необрезаны плотью, а сыны Израилевы необрезаны сердцем* (Иер. 9, 26). Итак, обозначается, что если [человек] не будет обрезан сердцем и обрезан плотью, *не войдет он в святилище Божие*.

⁸ Развитие мысли см. в *Комментариях на Послание к Римлянам 2*, 12. PG 14. Col. 898 et ss.

5. Но я, может показаться, подпал под свои же показания. Ведь с этим [самым] свидетельством пророка меня тотчас останавливает иудей и говорит: «Здесь пророк указывает оба обрезания: плоти и сердца; нет места аллегории там, где приводятся оба вида обрезания».

При помощи ваших молитв о том, чтобы *Слово Бога Живого* (ср. I Пет. 1, 23) удостоило [нас] спребывания *во отвержении наших уст* (ср. Еф. 6, 19), мы смогли бы под Его водительством выйти этим тесным путем вопроса на широту истины; ибо нам должно по поводу обрезания плоти опровергнуть не только плотских иудеев, но и некоторых из тех, кто как бы воспринял имя Христово, но при этом считает должным получать плотское обрезание, таких, как эвиониты и те, кто заблуждаются по схожей с ними скудости⁹ ума.

Тогда воспользуемся свидетельствами книг Ветхого Завета, которым они внимают с охотой. У пророка Иеремии написано: *Вот народ сей необрезан ушами* (Иер. 6, 10). Слушай, Израиль, пророческий голос, великое тебе указывается нечестие, великая тебе вменяется вина. Тебе выносятся осуждение, что ты необрезан ушами. Почему же, слыша это, ты не поднес железо к своим ушам и не отрезал их? Ведь ты был обвинен и осужден Богом за необрезанные уши. А прибегать к нашим аллегориям, которым учит Павел, тебе не позволяю. Что же

⁹ Ориген иронизирует над самоназванием иудео-христианской секты «эвиониты», происходящим от еврейского слова, означающего «бедный». Об эвионитах Ориген говорит также в: *Против Цельса* II, 1. SC 132. P. 280. По мысли Оригена, эвиониты «немногим отличаются» от плотских иудеев: *Комментарии на Евангелие от Матфея* XI, 12. GCS X. P. 52.

ты медлишь с обрезанием? Отсеки уши и отруби органы, которые Бог сотворил для чувств и для украшения человека¹⁰; ибо так ты понимаешь божественные слова.

И другое предложу еще тебе, чему противоречить ты не сможешь. В Исходе, там, где у нас в церковных списках написано, что Моисей отвечает Богу в таких словах: *Предусмотри, Господи, другого, кого бы Ты послал. Ибо я слаб голосом и медлен на язык* (Исх. 4, 13. 10), у вас в еврейских экземплярах стоит: *Я же необрезан губами*¹¹. По вашим текстам, которые вы называете более верными, здесь у вас обрезание губ. Значит, по-вашему, если Моисей сказал, что он еще недостойн, так как необрезан губами, то, очевидно, он указывает на то, что тот более достоин и более свят, кто обрезан губами. Так поднесите же нож к губам и отсеките покрытие рта, раз вам нравится такое понимание божественных Письмен.

Но если вы принимаете за аллегорияю обрезание губ и обрезание ушей называете не менее аллегорическим и образным, почему вы и в обрезании края плоти не ищете аллегории?

Но оставим тех, кто, словно идола, *уши имеют и не слышат, и очи имеют и не видят* (Пс. 134, 7. 16; Пс. 113, 14. 13). Вы же — *народ Божий, и народ, избранный в удел, дабы возвещать совершенства Господни* (ср. I Пет. 2, 10. 9), — примите достойное обрезание сло-

¹⁰ Согласно стоикам, все в человеческом облике устроено не только для удовлетворения потребностей, но и для красоты. См. фрагменты из Цицерона в: SVF II, 1165–1167.

¹¹ Ориген дословно приводит еврейский подлинник Исх. 6, 30. В сохранившихся отрывках Гекзапл ни один из буквалистских переводов не поддерживает этого чтения.

ва Божия на ушах ваших и на губах, и на сердце, и на крае плоти вашей, и, вообще, на всех ваших членах¹².

Да будут уши ваши, действительно, обрезаны по слову Божию, чтобы не воспринимать голос вредителя, чтобы не слышать речи злословного и хулителя, чтобы не быть открытыми для ложных оговоров, для обмана и для раздражения. Да будут они заткнуты и да пребудут закрыты, чтобы *не слышать о кровавых разбирательствах* (ср. Ис. 33, 15) и открываться для бесстыдных песен и звуков театра. Да не принимают ничего непристойного, но да отвращаются от всякой развратной сцены.

Таково обрезание, которым Церковь Христова обрезывает уши своим чадам. Эти уши, думаю, те, которых искал Господь у Своих слушателей, говоря: *Кто имеет уши слышать, да слышит* (Мф. 13, 9). Ибо никто не может слышать чистые слова премудрости и истины ушами необрезанными и нечистыми.

Перейдем, если хотите, и к обрезанию губ.

Я считаю того *необрезанным губами* (ср. Исх. 6, 30), кто все еще не прекратил говорить вздор и смехотворство (ср. Еф. 5, 4), кто унижает добрых, кто осуждает ближних, кто разжигает распри, кто распространяет клевету, кто лживой речью сталкивает братьев между собою, кто произносит пустое, неуместное, мирское, бесстыдное, срамное, несправедливое, нахальное, богохульное и прочее недостойное христианина. Но если

¹² Использование понятия обрезания разных членов тела как метафоры воздержания в различных чувствах восходит к *Филону*: *Quaestiones et solutiones in Genesim III, 47 / Les œuvres de Philon d'Alexandrie. № 34 b. Paris, 1984.*

кто удерживает уста свои от этого всего и *устраивает речи свои с рассуждением* (Пс. 111, 5), болтливость подавляет, язык укрощает, слова умеряет, тот заслуженно называется обрезанным губами. И как необрезанными и нечистыми губами надо назвать тех, кто *говорит неправду в высоту и свой язык протягивает в небо* (Пс. 72, 8. 9), как делают еретики, так — обрезан и чист, кто всегда говорит слово Божие и произносит правое учение, закрепленное Евангельскими и апостольскими правилами. Так, значит, дается в Церкви Божией и обрезание губ.

6. Теперь же, в соответствии с нашим обещанием, посмотрим, как должно понимать даже обрезание плоти.

Никто не станет сомневаться, что орган, на котором находится край плоти, служит естественному делу совокупления и деторождения. Так вот, если кто не проявляет себя несдержанным в движениях этого рода и не превосходит установленные законами границы, не знает другой жены, кроме законной супруги, и даже к ней входит только ради потомства в известное и законное время, этот называется обрезанным в отношении края своей плоти. А кто пускается во всякое сладострастие и всюду пребывает в разных недозволенных объятиях, и необузданно несется в пучину всякой похоти, тот необрезан краем своей плоти.

Но Церковь Христова, укрепленная благодатию Того, Кто распялся за нее, воздерживается не только от недозволенного и нечестивого ложа, но даже и от извинительного и позволительного, и как Дева и Невеста Христа она цветет чистыми и непорочными девами,

в которых совершилось истинное обрезание края плоти и истинно сохраняется в плоти их завет Божий и завет вечный.

Остается нам обозначить также обрезание сердца.

Если есть, кто разжигается непристойными желани-ями и мерзкими страстями и кто, говоря кратко, *прелюбодействует в сердце* (Мф. 5, 28), то он *необрезан сердцем* (ср. Иез. 44, 9). Но если кто в уме содержит еретические мысли и в сердце полагает хульные доводы против знания Христова, то и он необрезан сердцем. А кто в искренности совести хранит чистую веру, этот обрезан сердцем, и о нем можно сказать: *Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят* (Мф. 5, 8).

Я, впрочем, осмелюсь еще добавить по подобию к этим пророческим глаголам, ибо как надлежит быть обрезанным ушами, губами, сердцем и краем плоти в соответствии со сказанным нами выше, так же, наверное, и руки наши, и ноги, и зрение, и обоняние, и осязание нуждаются в обрезании. Ибо чтобы совершен был Божий человек во всем (II Тим. 3, 17), все должны обрезаны быть члены: руки, именно, — от грабежа, от воровства и от убийства, а простерты должны быть только на Божии деяния. *Должны быть обрезаны ноги, чтобы не спешить им на пролитие крови* (ср. Ис. 59, 7), не входить на совет нечестивых (ср. Пс. 1, 1), но ступать всегда по заповедям Божиим. Обрезывается и око, чтобы не возжелать чужого и не взирать *на женицину с вожделением* (ср. Мф. 5, 28). Ведь у кого сладострастный любопытный взгляд блуждает по внешности женщин, тот необрезан оком. Но если есть кто, ест он или пьет, *в славу Божию ест и пьет* (ср. I Кор. 10, 31), по учению апостола, этот

обрезан вкусом; а у кого *чрево* — это бог (ср. Фил. 3, 19) и кто предан услаждению желудка, вкус такого я назвал бы необрезанным. Если кто принимает *Христово благоухание* (ср. II Кор. 2, 15) и ищет в делах милосердия *благоухание приятное* (ср. напр. Исх. 29, 18), то обоняние его обрезано; а кто ходит *намазанный наилучшими мастьями* (ср. Ам. 6, 6; Песн. 4, 14), тот должен быть назван необрезанным в отношении обоняния.

И каждый из членов в отдельности должен быть назван обрезанным, когда служит он исполнению повелений Божиих; когда же преступает он предписанные ему свыше законы, такой нужно считать необрезанным. Это и есть, думаю, то, что сказал апостол: *Как предавали вы члены ваши в рабы беззаконию для беззакония, так ныне представьте члены ваши в рабы праведности для освящения* (Рим. 6, 19). В самом деле, когда члены наши служили беззаконию, они не были обрезаны, и не было в них завета Божия; когда же начали они служить *праведности для освящения*, то исполняется в них обещание, данное Аврааму. Тогда запечатлевается в них закон Божий и завет Его. И это есть поистине *знамение веры* (ср. Быт. 17, 11), содержащее договор о вечном примирении между Богом и человеком.

Таково обрезание, данное народу Божию *каменными ножами* (ср. Нав. 5, 2) чрез Иисуса (Навина). Что же это за *каменный нож* и что за *меч*, которым был обрезан народ Божий? Слушай слова апостола: *Ибо слово Божие живо и действенно и острее всякого меча обоюдоострого, проникая до разделения души и духа, составов и мозгов; оно различает помышления и намерения сердечные* (Евр. 4, 12). Значит, вот каков меч, которым мы

должны обрезываться: о нем говорит Господь Иисус: *Не мир пришел Я принести на землю, но меч* (Мф. 10, 34).

Не видится ли тебе более достойным то обрезание, в котором должно бы разместиться завету Божию? Сравни, если угодно, это наше [учение] с вашими иудейскими баснями и зловонными рассказами и посмотри, в ваших или в тех, что проповедует Церковь Христова, соблюдается обрезание [данное] свыше; и не чувствуешь ли сам и не понимаешь, что это обрезание Церкви почтенно, свято, достойно Бога, а это ваше — постыдно, отвратительно, безобразно, и даже самым устроением и видом являет [нечто] непристойное.

И будет, — говорит Бог Аврааму, — **обрезание и завет Мой на твоей плоти (Быт. 17, 13).** Так вот, если наша жизнь будет такая, что между всеми членами будет равновесие и союз и все наши движения будут совершаться по законам Божиим, и вправду, *завет Божий будет на нашей плоти* (ср. Быт. 17, 13).

А разобранное нами вкратце из Ветхого Завета пусть будет в опровержение надеющихся на обрезание плоти, равно как и в устроение Церкви Господней.

7. Но обращаюсь и к Новому Завету, в котором полнота всего, в желании и здесь показать, как и нам возможно иметь *завет* Господа нашего Иисуса Христа на *нашей плоти* (ср. Быт. 17, 13).

Ибо недостаточно только называть это и говорить об этом: но нужно это выполнить на деле. Потому что апостол Иоанн говорит: *Всякий дух, который исповедует, что Иисус пришел во плоти, есть от Бога* (I Ин. 4, 2). Что же? Неужели если кто-либо, греша и неправо посту-

пая, станет *исповедывать, что Иисус пришел во плоти*, то получится, что он [это] исповедует в Духе Божиим? Это — не на плоти завет Божий, а на речи. Тотчас же надобно ему сказать: «Человек, ты ошибаешься: *Царство Божие не в слове, а в силе*» (I Кор. 4, 20).

Итак, я ищу, как *на плоти моей будет завет Христов* (ср. Быт. 17, 13). *Если умерщвлю земные мои члены* (ср. Кол. 3, 5), значит, есть завет Христов на моей плоти. *Если всегда буду смерть Иисуса Христа в моем теле носить* (ср. II Кор. 4, 10), то есть в моем теле завет Христов, так как *если мы сострадаем, то будем и соцарствовать* (II Тим. 2, 12). *Если я сраслен буду* [Ему] *подобием смерти Его* (ср. Рим. 6, 5), показую [этим] *завет Его на плоти моей*. Действительно, что толку, если скажу, что Иисус пришел в той только плоти, которую воспринял от Марии, и не покажу, что Он пришел также и в этой моей плоти? Покажу же тем лишь, что, как раньше *предавал я свои члены в рабы беззаконию для беззакония, теперь их обращаю и представлю в рабы праведности для освящения* (ср. Рим. 6, 19). Покажу я завет Божий в моей плоти, если смогу, подобно Павлу, говорить, что *я сораспялся Христу; и уже не я живу, но живет во мне Христос* (Гал. 2, 19–20), и если смогу говорить, как он говорил: *Я же язвы Господа моего*¹³ *Иисуса Христа на теле моем*

¹³ Местоимение в единственном числе в этой цитате фиксируется только в одной минускульной рукописи апостола *Atous Laurae* В 64, но оно весьма характерно для мировосприятия Оригена, неоднократно использующего выражения «Спаситель мой», «Христос мой», «Иисус мой». См. *Bertrand F. Mystique de Jésus chez Origène*. Paris, 1951. P. 147–148. Там же ссылки на другие сочинения Оригена.

ношу (ср. Гал. 6, 17). И поистине показывал он *завет Божий на своей плоти*, говоря: *Кто нас разлучит от любви Божией, которая во Христе Иисусе? Скорбь, или теснота, или опасность, или меч?* (Рим. 8, 35).

Ибо если только речью будем исповедывать Господа Иисуса и не покажем *завет Его на нашей плоти* (ср. Быт. 17, 13) в соответствии с вышесказанным, то и мы явимся в чем-то подобными иудеям, которые полагают, что одним лишь знаком обрезания они исповедуют Бога, а делами — нет. Нам же да подаст Господь *сердцем веровать, устами исповедывать* (ср. Рим. 10, 9–10), делами подтверждать завет Божий в нашей плоти, чтобы, *видя наши добрые дела, люди прославляли Отца нашего, Который на небесах* (Ср. Мф. 5, 16), чрез Иисуса Христа, Господа нашего, *Которому слава во веки веков. Аминь* (Гал. 1, 5).

ГОМИЛИЯ IV

О НАПИСАННОМ: ЯВИЛСЯ БОГ АВРААМУ

1. Нам прочли о другом явлении Бога Аврааму, [бывшем] таким образом: **Явился**, — говорит [Писание], — **Бог Аврааму, когда он сидел при входе в свой шатер у Мамврийского дуба. И вот, три мужа стали над ним, и, возведя очи свои, увидел Авраам, и вот, три мужа — над ним, и вышел навстречу им (Быт. 18, 1–2)** и прочее.

Сначала, если хотите, сравним это явление с тем, которое было Лоту. К Аврааму приходят *трое мужей* и стоят *над ним*; к Лоту приходят *двое* и останавливаются *на площади* (ср. Быт. 19, 1–2). Посмотри, не по рассуждению ли Св. Духа события происходят с каждым по заслугам [его]. Ведь Лот, на самом деле, стоял намного ниже Авраама. Ибо если бы он не был ниже, то не был бы отлучен от Авраама и не сказал бы [тот]¹ ему: *Если ты направо, то я налево; если ты налево, то я направо* (Быт. 13, 9). И если бы он не был ниже, ему бы не понравились земля и жизнь в Содоме.

¹ Смена подлежащего реконструируется по Быт. 13, 8. На принадлежность реплики Аврааму, а не Лоту, Ориген указывает в *Гомилии V, 1* (см. ниже).

Итак, к Аврааму приходят трое мужей *в полдень* (Быт. 18, 1), к Лоту — двое, и *вечером* (Быт. 19, 1)². Ибо не выдерживал Лот силы полуденного света; Авраам же был способен выдержать полное сияние света.

Теперь посмотрим, как принял пришедших Авраам и как — Лот, и сравним, чем тот и другой обставили свое гостеприимство. Но сперва заметь, что у Авраама вместе с двумя Ангелами был и Господь, к Лоту же пришли только два Ангела. И что они говорят [последнему]? *Господь послал нас взять и истребить город* (Быт. 19, 13). Итак, он принял тех, кто губит, и не принял Того, Кто спасает; Авраам же принял и Того, Кто спасает, и тех, что губят.

Теперь посмотрим, как принял каждый в отдельности. *Увидел Авраам*, — говорит [Писание], — *и выбежал навстречу им* (Быт. 18, 2). Отметь сразу готовность и проворность Авраама в служении. Он сам бежит навстречу, а выбежав, *поспешает* назад, — говорит [Писание], — *в шатер и говорит жене своей: поспеши в шатер* (Быт. 18, 6). Посмотри в деталях, насколько проворен прием. Во всем — поспешение, ко всему — прилежание, ничто не совершается лениво. Итак, он говорит жене своей Сарре: *Поспеши в шатер, и замеси три меры лучшей муки, и сделай хлебы, испеченные в золе* (Быт. 18, 6). По-гречески здесь стоит слово ἐγκουφίας, что означает хлебы тайные или

² О заимствовании сравнительного анализа Авраама и Лота ярко свидетельствует почти точная цитата из *Филона*: τῶ μὲν Ἀβραὰμ φαίνονται τρεῖς καὶ μεσημβρίας, τῶ δὲ Λῶτ δύο καὶ ἑσπέρας. Quaestiones et solutiones in Genesim IV, 14 / Les œuvres de Philon d'Alexandrie. № 34 b. Paris, 1984.

скрытые³. *Сам же побежал к коровам*, — говорит [Писание], — *и взял теленка (Быт. 18, 7)*. Какого теленка? Наверное, первого попавшегося? Нет, но — теленка *хорошего и нежного* (ср. Быт. 18, 7). Хотя он и спешит во всем, но знает, что Господу или Ангелам должно преподнести в угощение [лишь] выдающееся и значительное. Итак, он выбрал из стада теленка *хорошего и нежного* и отдал [его] отроку. Отрок, — говорит [Писание], — *поспешил приготовить его (Быт. 18, 7)*. Сам [Авраам] бежит, жена поспешает, отрок торопится: никто не медлителен в доме премудрого⁴. Итак, он ставит на стол теленка и вместе с ним хлебы и лучшую муку, а также молоко и масло (ср. Быт. 18, 8). Таково гостеприимное служение Авраама и Сарры.

Теперь посмотрим, что же — Лот. Нет у него ни лучшей муки, ни чистого хлеба, есть только [обычная] мука. Он и не знает трех мер лучшей муки, и не может предложить пришедшим ἐγκριφίας, то есть скрытые и таинственные хлебы⁵.

2. А теперь последуем дальше: что делает Авраам с тремя мужами, *которые стали над ним* (ср. Быт. 18, 1)? Заметь, каково значение одного того, что они встают

³ Это примечание переводчик Руфин сделал для того, чтобы читатель легче воспринял мистическое толкование этих хлебов в конце параграфа.

⁴ Мысль близко к тексту воспроизводит соответствующее замечание *Филона*: De Abrahamo 108–109 / Les œuvres de Philon d'Alexandrie. № 20. Paris, 1966. P. 69.

⁵ Аллегория «таинственных хлебов» более полно раскрывается Оригеном в *Гомилиях на Левит* XIII, 3. PG 12. Col. 547–548. Это — ведение веры в Бога, таинства Христа и единства Св. Духа.

над ним, а не напротив него. Все потому, что он подчинил себя воле Божией, поэтому и говорится, что Бог стоит *над ним*⁶.

И вот, он предлагает хлебы, замешанные *тремя мерами лучшей муки* (ср. Быт. 18, 6). Трех мужей он принимает, *тремя мерами лучшей муки* замешивает хлебы. Все, что он делает, таинственно; все наполнено таинствами. На стол ставится теленок — вот, еще одно таинство. Причем теленок не грубый, а *хороший и нежный*. И что столь нежно, что столь хорошо, сколь [нежен и хорош] Тот, Кто ради нас *смирил Себя даже до смерти* (ср. Фил. 2, 8) и *душу Свою положил за друзей Своих* (ср. I Ин. 3, 16; Ин. 15, 13)? Сей *Телец упитанный* (ср. Лк. 15, 23), Которого Отец заколает ради обретенного кающегося сына. *Ибо так Он возлюбил сей мир, что отдал Сына Своего единственного* (Ин. 3, 16) за жизнь сего мира.

Однако от премудрого не скрыто, Кого он встретил. Выбегает он навстречу трем, а поклоняется Одному и беседует с Одним⁷, говоря: *Свороти [с дороги] к отроку твоему и прохладись под деревом* (ср. Быт. 18, 3. 4).

Но как же он тут же добавляет, как если бы беседовал с людьми: *Пусть принесут воды и омоют ноги ваши* (Быт. 18, 4)?

⁶ У Филона более общее толкование слова ἐπάνω: «Бог над всем». Quaestiones et solutiones in Genesim IV, 2. Ни один из толкователей не апеллирует ко второму значению еврейского предлога — «около»; обоим интересуется лишь аллегорический смысл текста Септуагинты.

⁷ Этим Ориген аргументирует свою предусмотрительность в принятии толкования Филона о явлении Аврааму Бога и двух Его Сил: Царственной и Творческой. См. Предисловие.

А этим Авраам, отец и учитель народов, наставляет тебя, как должно принимать гостей, чтобы ты омывал ноги гостям; все же и это говорится таинственно. Ибо он знал, что Господне Таинство не совершится без омовения ног (ср. Ин. 13, 6). Он также не пребывал в неведении о важности наставления, сказанного Спасителем: *Если кто не примет вас, то оттрясите прах, прилипший к ногам вашим, во свидетельство на них. Аминь говорю вам: отраднее будет земле Содомской в день суда, нежели городу тому* (Мк. 6, 11; Мф. 10, 15). И вот, хотел он быть предупредительным и омыть ноги, как бы не осталось случайно сколько-нибудь пыли, оттрясение которой во свидетельство неверности [его] могло бы быть припасено *на день Суда*. Вот ради чего говорит премудрый Авраам: *Пусть принесут воды и омоют ноги ваши* (Быт. 18, 4).

3. А сейчас посмотрим, что говорится в следующих [за этими] словах: ***А сам стоял подле них под деревом* (Быт. 18, 8).**

Для повествований такого рода мы призываем обрезанные уши⁸. Надо ли думать, что Дух Святой имел великую заботу о том, чтобы в книгах закона написать, где стоял Авраам. В самом деле, чем поможет мне, пришедшему послушать наставления Св. Духа роду человеческому⁹, если я услышу, что Авраам *стоял под деревом*

⁸ Отсылка к предыдущей Гомилии, посвященной метафорическому истолкованию обрезания.

⁹ Св. Дух не желает «рассказывать истории», Он скрывает Свои наставления под покрывалом истории для тех, кто согласен их там искать. См. ниже *Гомилии VI, 3; VII, 1 и 6; X, 2 и 4; XV, 1.*

(ср. Быт. 18, 8)? Лучше посмотрим, что это за дерево, под которым Авраам стоял и предлагал трапезу Господу и Ангелам. [Писание] говорит: *под деревом Мамврийским* (Быт. 18, 1). «Мамвре» на нашем языке значит «видение», или «проницательность». Видишь, что за место и каково оно, где может Господь трапезовать? Ему понравились видение и проницательность Авраама. А он, значит, был чист сердцем, раз мог увидеть Бога (ср. Мф. 5, 8). В таком вот месте и в таком вот сердце Господь со Своими Ангелами может трапезовать. В конце концов, прежде пророки назывались прозорливцами (ср. I Цар. 9, 9).

4. Итак, что же говорит Господь Аврааму? *Где Сарра, жена твоя? И он [отвечал]: Здесь, в шатре. Тогда сказал Господь: Возвращаясь, Я приду к тебе в это [же] время через год, и будет сын у Сарры, жены твоей. А Сарра слушала, стоя за входом в шатер позади Авраама* (Быт. 18, 9–10).

Пусть научаются женщины примером патриархов, пусть научаются, говорю я, следовать за своими мужьями. И действительно, не без причины написано, что *Сарра стояла позади Авраама* (ср. Быт. 18, 9), но чтобы показать, что если муж выходит вперед ко Господу, жена должна следовать [за ним]. А что я говорю, что жена должна следовать за ним, [так это] в том, если увидит, что муж ее предстоит Богу.

Впрочем, поднимемся на более высокую ступень понимания и назовем мужа разумным нашим чувством, а жену — нашей плотью, которая прилеплена к нему, как к мужу¹⁰. Таким образом, плоть да следует всегда за

разумным чувством и никогда да не доходит до такой праздности, что отдавшееся во власть [ей] разумное чувство следовало бы погрязшей в роскоши и наслаждениях плоти. Итак, *Сарра стояла позади Авраама* (ср. Быт. 18, 9). Однако в этих строках мы можем узреть и нечто таинственное, если посмотрим, как в Исходе *предшествовал Бог в столпе огненном ночью и в столпе облачном днем* (ср. Исх. 13, 21) и сонм Господень следовал за Ним.

И вот так, понимаю я, следовала, или стояла *за Авраамом* Сарра.

О чем же после этого идет речь? ***И были***, — говорит [Писание], — ***оба старцы***, то есть старики, ***и в летах преклонных*** (Быт. 18, 11). Что касается телесного возраста, многие люди до них исчисляли жизнь большим количеством лет; старцем, однако, не назван был никто. Откуда вытекает, что имя это присваивается святым не по причине долгожития, но — зрелости¹¹.

5. И что же после такой трапезы, которую Авраам предложил Господу и Ангелам под деревом видения? Гости уходят. ***Авраам же***, — говорит [Писание], — ***проводил их и шел с ними. И сказал Господь: Не утаю от Авраама, отрока Моего, что Я хочу делать. От Авраама, именно, произойдет большой и великий народ, и благословятся в нем все народы земли. Ибо он знал, что заповедает сынам своим,***

¹⁰ У Филона другое истолкование Авраама и Сарры — добродетельный и его добродетель. *Quaestiones et solutiones in Genesim* IV, 13.

¹¹ Ср. выше *Гомилию III, 3* и примеч.

и они сохраняют пути Господни в делании правды и суда, чтобы исполнил Господь над Авраамом, что сказал о нем. И сказал Он: Полон вопль на Содом и Гоморру, и грехи их велики весьма. И вот, Я сошел, чтобы посмотреть, точно ли они поступают так, каков вопль на них, восходящий ко Мне, или же нет, узнаю (Быт. 18, 16–21). Так говорит Божественное Писание.

И теперь мы выясним, что было бы достойным в них уразуметь.

Я сошел, чтобы посмотреть (Быт. 18, 21), — говорит [Бог]. Когда возвещения относятся к Аврааму, то не говорится, что Бог нисходит, но что Он стоит над ним, как мы изложили выше: *Стали три мужа над ним* (Быт. 18, 2), — говорит [Писание]. А здесь, когда причина действия — грехи, говорится, что Бог *нисходит*. Смотри, не пойми [здесь] восхождение и нисхождение пространственно. Дело в том, что в Божественных Письменах такое часто попадает, как [например] у пророка Михея: *Вот, Господь исшел от места святого Своего, и сошел и найдет на высоты земли* (Мих. 1, 3). Следовательно, [тогда] говорится, что Бог нисходит, когда Он удостаивает [Своей] заботы человеческую немощь. Это нужно понимать еще конкретнее по отношению к Господу и Спасителю нашему, Который *не почитал хищением быть равным Богу, но уничтожил Себя Самого, приняв образ раба* (Фил. 2, 7). И Он нисходит. Ибо написано: *Никто не восходил на небо, как только сшедший с небес Сын Человеческий, сущий на небесах* (Ин. 3, 13). На самом деле, Господь сошел не только обойти заботой все наше [человеческое], но и понести [это]. Ведь Он

принял образ раба, и хотя Сам по природе невидим как равный Отцу, принял все же видимый облик и стал по виду, как человек (ср. Фил. 2, 7).

Однако и сошедши, для одних Он — внизу, а для других Он поднимается и — вверх. Ведь для избранных апостолов Он восходит *на гору высокую и там преобразается пред ними* (ср. Мк. 9, 2). Итак, для тех, кого Он учит тайнам Царствия Небесного (ср. Мф. 13, 11), Он — вверх; а для народа и для фарисеев, грехи которых обличает, Он — внизу, и там Он с ними, где трава (ср. Мф. 14, 19). Но внизу не мог преобразиться, и наверх восходит с теми, кто мог следовать Ему, и там преобразается.

6. И вот, Я сошел, — говорит [Бог], — чтобы посмотреть, точно ли они поступают так, каков вопль на них, восходящий ко Мне, или же — нет, узнаю (Быт. 18, 21).

По поводу этих слов еретики¹² обычно совершают нападки на Бога моего, говоря: вот, Бог закона не знал, что творится в Содоме, а то бы не сходил посмотреть и не посылал бы разузнать.

Мы же, которым и предписывается сражаться в битвах Господних, заострим против них *меч слова Божия* и пойдем войной на них. Встанем в строй, *препоясав чресла истинною, а также держа спереди щит веры* (ср. Еф. 6, 14–17), примем [на него] их отравленные спорами копья и, потщательнее вымерив, метнем их вспять

¹² Имеются в виду маркиониты, противопоставлявшие жестокого и несовершенного Бога Ветхого Завета благому и всесовершенному Богу Нового. На это возражение Маркиона Ориген отвечает также в *Гомилиях на Иеремию I, 8. SC 232. P. 225.*

в самих [еретиков]. Именно, таковы сражения Господни, которые выдерживали Давид и прочие патриархи. Станем [и] мы против врагов в защиту братьев наших. *Ибо мне лучше умереть* (ср. I Кор. 9, 15), нежели чтобы они хватали в добычу кого-то из моих братьев и хитрыми словесными подвохами уводили в плен грудных младенцев во Христе (ср. I Кор. 3, 1. 2). А на совершенных они не смогут [и] руки поднять и не осмелятся идти на состязание. Итак, умоляя прежде всего Господа, и при вашей молитвенной поддержке, выступим на них сражением слова.

И вот, мы с уверенностью говорим, что, согласно Писанию, Бог знает не всех. Греха не знает Бог, и грешников не знает Бог, и чуждых Ему не ведает. Вонми словам Писания: *Познал Господь Своих, и: Да отступит от неправды всякий, призывающий имя Господне* (II Тим. 2, 19). Господь познает Своих, а неправедных и нечестивых не знает. Вонми словам Спасителя: *Отойдите от Меня, все делающие беззаконие, Я не знаю вас* (Мф. 7, 23). И еще Павел говорит: *Если кто у вас пророк или духовный, тот да познает то, что я пишу, ибо это — Господне. Кто же не знает, того не знают* (I Кор. 14, 37–38).

И, говоря это, мы не думаем о Боге никакой хулы, как делаете вы, и не приписываем Ему неведение, но понимаем это так, что те [люди], действия которых достойны Бога, считаются также достойными ведения Божия. Ибо Бог не удостаивает Своим ведением того, кто отвращен от Него и не знает Его. Поэтому и говорит апостол, *что кто не знает, того не знают* (I Кор. 14, 38).

Значит, и здесь таким же образом говорится о жителях Содома: если они, действительно, *поступают*

точно так, каков вопль [на них], *восходящий к Богу* (ср. Быт. 18, 21), то они окажутся недостойными Его ведения; если же в них есть какое-нибудь обращение или если бы нашлось среди них десять праведников (Быт. 18, 32), тогда только познал бы их Бог. Посему Он и сказал: *Или же — нет, узнаю* (Быт. 18, 21). Он не сказал «узнаю, что они делают», но «*узнаю их и сделаю достойными* Моего ведения, если найду среди них кого-либо праведного, если найду кого-либо кающегося, если кого-либо такого, кого Я должен знать»¹³.

Наконец, так как не нашелся кроме Лота никто, кто бы каялся, никто, кто бы обратился, то он один [и] познается, он один [и] избавляется от пожара (Быт. 19). Несмотря на увещания, не следуют [ему] ни зятья, ни соседи, ни знакомые; никто не захотел познать Божие злобие, ни прибегнуть к милосердию Его: поэтому никто и не познается Им. Это — именно против тех, кто *говорит неправду в высоту* (ср. Пс. 72, 8).

Мы же приложим старание к тому, чтобы совершить такие деяния, таким соделать наше обращение, чтобы оказаться достойными ведения Божия, чтобы Он соблаговолил знать нас, чтобы нам оказаться достойными

¹³ В этом месте Ориген обычной для него аргументации против антропоморфизма предпочитает мистическое понимание ведения Божия, то есть личного контакта между Живым Богом и человеком. Поэтому к концу рассуждения он настаивает на познании Богом человека, а не его дел. В *Выдержках на Псалмы* 1, 6 при толковании стиха *Яко вестъ Господь путь праведных* Ориген вынужден сделать более общее заключение: «Бог не знает и не познаёт зла не потому, что Он не способен все обнимать и охватывать Своей мыслью (было бы нечестиво даже думать так о Боге), но потому, что зло не достойно Его ведения». PG 12. Col. 1100.

ведения Сына Его Иисуса Христа и ведения Духа Святого; чтобы, познанные Троицей, и мы заслужили бы познать в полноте, целостности и совершенстве тайну Троицы чрез откровение Господа нашего Иисуса Христа, *Которому слава и держава во веки веков. Аминь* (ср. I Пет. 4, 11).

ГОМИЛИЯ V

О ЛОТЕ И ДОЧЕРЯХ ЕГО

1. Ангелы, посланные разрушить Содом, желая ускорить совершение возложенной [на них] обязанности, сначала озабочиваются [судьбой их] гостеприимца Лота, чтобы его избавить от угрозы истребления огнем, памятуя о [его] гостеприимстве.

Услышьте эти слова вы, кто закрывает дом для странника; услышьте это вы, кто избегает гостя, словно недруга.

Лот жил в Содоме. [И] мы не читаем ни о каких других его хороших поступках, упоминается одно лишь гостеприимство, вошедшее ему в привычку; он выходит из огня пожара за то только, что он свой дом открыл гостям¹. В гостеприимный дом вступили Ангелы; в дома, закрытые для гостей, вступил огонь.

Посмотрим, что говорят Ангелы своему гостеприимцу ради закона гостеприимства: *На горе*, — говорит

¹ Эта гипербола Оригена (к Лоту явно нельзя применить обвинение в противоестественных связях, за которые жители Содома и Гоморры снискали кару от Бога, ср. Иуд. 1,7) проистекает из унаследованного от Филона сравнения Авраама и Лота. См. предыдущую Гомилию и ниже в этой Гомили.

[Писание], — **спасай свою душу, чтобы не быть тебе застигнутому [огнем] (Быт. 19, 17)**. Лот, во всяком случае, обладал гостеприимством; он даже избежал погибели, как о том свидетельствует Писание, гостеприимно приняв Ангелов (ср. Евр. 13, 2). Но он не был столь совершенным, чтобы тотчас по выходе из Содома быть способным подняться на гору; ибо более совершенным приличествуют слова: *Я возвел очи мои в горы, откуда придет помощь мне* (Пс. 120, 1). Значит, он не был таким, чтобы погибнуть должным образом среди Содомлян, не был и таким, чтобы можно ему было жить с Авраамом на высотах. Ведь если бы он был таким, то Авраам никогда не сказал бы ему: *Если ты направо, то я налево, а если ты налево, то я направо* (Быт. 13, 9), и не понравились бы Лоту содомские жилища. Значит, он был чем-то средним между совершенными и пропащими. И он, зная, что не по силам ему будет подняться на гору, сердечно и смиренно извиняется, говоря: ***Я не могу спастись на горе, но вот этот город — крохотный, в нем спасусь, да он и не крохотный (Быт. 19, 19–20)***. И правда, войдя в крохотный город Сигор, он спасается в нем (ср. Быт. 19, 23). А [уже] после него взбирается на гору с дочерьми (ср. Быт. 19, 30).

Ибо он не мог подняться на гору [прямо] из Содома, хотя бы и написано о земле Содомской, что прежде, нежели истребил ее Господь, во время, когда Лот выбирал себе местопребывание, *она была, как сад Божий, как земля Египетская* (ср. Быт. 13, 10). Но все же, для небольшого, так сказать, отступления: каково именно должно быть сходство с садом Божиим и с землей Египетской, чтобы по справедливости сравнить с ними Содом? Вот

что я думаю: прежде чем Содом начал грешить, до тех пор пока он сохранял простоту непорочной жизни, он был, *как сад Божий*; а как он начал разукрашивать себя и грязно пятнать себя грехами, сделался, *как земля Египетская*.

Но потому как говорит пророк, что *возвратится сестра твоя Содома в прежнее состояние* (Иез. 16, 55), мы и спрашиваем, какое именно состояние получит город в возвращении своем: *как сад Божий* или только — *как земля Египетская*. Я, во всяком случае, сомневаюсь, чтобы грехи Содома смогли испариться до такой степени и преступления — до того изгладиться, чтобы он возвратился в такое [состояние], что можно было бы его уподобить не только земле Египетской, но и саду Божию. К нам, однако будут приставать те, кто хочет принять последнее исключительно на основании слова, которое является добавленным к тому обещанию, — не сказал-де ведь, что *возвратится Содом*, и все, но: *Возвратится Содома в прежнее состояние* (Иез. 16, 55), — и будут утверждать, что его прежнее состояние было не *как земля Египетская*, но *как сад Божий*².

2. Но вернемся к Лоту, который, убегая с женой и дочерьми от гибели Содома, получив от Ангелов наказ не оглядываться назад (ср. Быт. 19, 17), направлялся

² За этими словами скрывается полемика с иудейской экзегетической традицией, буквально воспринимавшей обещание пророка и не разделявшей между двумя сравнениями Содома в Быт. 13, 10. Более подробное изъяснение Оригеном своей позиции см. в *Гомолиях на Иезекииля* 12, 3. PG 13. Col. 743. Там же — духовное толкование пророчества.

в Сигор. Но жена его не помнит наставления, **оглядывается назад**, нарушает положенный закон и **становится соляным столбом** (ср. **Быт. 19, 26**). Считаем ли мы этот поступок преступным настолько, чтобы женщину, оглянувшуюся позади себя, настигла гибель, от которой она, кажется, убежала по Божию благодеянию? Ибо что такого преступного в том, если смятенный женский ум поглядел назад, откуда только ужасающий треск огня?³

Но так как закон — *духовен* (ср. Рим. 7, 14), а все происходившее с древними *происходило в образах* (ср. I Кор. 10, 11), посмотрим, не является ли, может быть, неоглянувшийся назад Лот разумным чувством и мужеским духом, в отличие от жены, изображающей здесь плоть⁴. Ибо плоть такова, что она все время оглядывается на пороки: при том что дух устремляется ко спасению, она оборачивается назад и ищет прежних наслаждений. Почему, наконец, и Господь говорил: *Никто возложивший руку свою на плуг и озирающийся назад непригоден для Царствия Божия* (Лк. 9, 62). И Он прибавил: *Вспоминайте жену Лотову* (Лк. 17, 32)⁵. А что она *стала соляным столбом*, это, стало быть, выражает указание на недо-

³ Ориген готов извинить «сосуд немощи» в буквальном прочтении, как он ниже частично извиняет дочерей Лота. Превышение кары в его глазах является сигналом для аллегорической интерпретации.

⁴ В этой интерпретации Ориген отходит от Филона, понимающего под Лотом ум, а под его женой — чувство (Quaest. IV, 52). Ср. также *Гомилию IV, 4* и примеч.

⁵ Ориген сближает два разнородных изречения Спасителя: первое говорит о нравственной стойкости верующего, второе относится к концу мира, наподобие потопа при Ное и гибели Содомы при Лоте. Но в обоих контекстах присутствует идея не обращаться вспять.

статок мудрости у ней. Ибо соль дается вместо мудрости, которой ей [и] недоставало.

Итак, Лот направляется дальше в Сигор, и вскоре набравшись там сил, которых не мог иметь в Содоме, взошел на гору и там поселился, как говорит Писание, *сам и две дочери его с ним* (Быт. 19, 30).

О НЕЧЕСТИИ. БУКВАЛЬНОЕ ТОЛКОВАНИЕ

3. Сразу после этого идет знаменитейший рассказ о том, как дочери его тайком украли сожителство с отцом (Быт. 19, 31–38). По поводу чего не знаю, возможно ли так извинять Лота, чтобы он был уже свободен от греха. С другой стороны, я не считаю, что его следует так обвинять, чтобы он держал [весь] ответ за столь великое нечестие. Потому что я не нахожу, чтобы он с умыслом или насильственно обесчестил дочерей, но скорее сам оказался жертвой умысла и попался на уловку. Но, опять же, он не был бы обманут дочерьми, если бы прежде не дал себя опьянить. Отчего он является, на мой взгляд, частично виноватым и частично извиняемым. Его можно извинить, так как он свободен от вины страстного вожделения и потому что он не обнаруживает ни своего желанья, ни согласия с желавшими [дочерьми]; но он подлежит обвинению, так как дал себя провести, так как выпил сверх меры вина, причем не один раз, а дважды.

Ведь и само Писание, по-моему, каким-то образом оправдывает его, говоря: *Ведь он не знал, когда он спал с ними и когда встал* (Быт. 19, 35). [А] о дочерях

такое не говорится: они намеренною хитростью обвели отца. Последний, однако, настолько был усыплен вином, что не знал, ни что со старшей [дочерью] спал, ни что — с младшей.

Смотрите, что творит опьянение; смотрите, сколько преступлений порождает пьянство. Смотрите и остерегитесь, вы, для кого это зло не проступок, а привычка. Опьянение обольстило того, кого не обольстил Содом. Разжигается женскими огнями тот, кого не пожег серный огонь.

Итак, хитростью, не по своей воле был обманут Лот. Поэтому он какой-то средний между грешниками и праведниками; он, кто хотя и происходил из Авраамова рода, жил, однако же, в Содоме. Ведь и то, что он уходит из Содома, как указывает Писание, относится больше к чести Авраама, чем к заслугам Лота. Действительно, вот слова [Писания]: ***И было, когда Бог истреблял города Содомские, вспомнил Бог об Аврааме и выслал Лота из земли той*** (Быт. 19, 29).

4. Однако, я полагаю, что намерение дочерей его подлежит более внимательному рассмотрению; быть может, они не заслуживают такого обвинения, как кажется. В самом деле, Писание доносит, что они сказали друг ко другу: ***Отец наш стар, и нет никого на земле, кто бы вошел к нам по обычаю всей земли. Пойдем напоим отца нашего вином и постим с ним, и оставим от отца нашего племя*** (Быт. 19, 31–32).

В связи с тем, что говорит Писание об этом, создается впечатление, что оно каким-то образом оправдывает и их. Ибо оно являет, что дочери Лота имели какое-то

представление о конце мира, который приходит огнем, но это их представление как девичье было неполно и несовершенно. Они не сообразили, что во время истребления огнем содомских селений еще много земли в мире остается нетронутой; они со слуха знали, что в конце века земля и все составляющие ее должны быть истреблены жаром огня (ср. II Пет. 3, 12). Они видели огонь, они видели горение серы, они видели опустошение всего; видели также и то, что мать их не спаслась. Они стали подозревать, что случилось что-то сходное с тем, что они знали о временах Ноя, и что спасены для продолжения рода человеческого только они с родителем [их]. И вот, они исполняются желания возобновить человеческий род и думают, что им надлежит дать начало восстанавливающемуся поколению. И хотя они видели, сколь велико нечестие — украсть сожителство с отцом, но еще большим нечестием им виделось — сохранив девство, уничтожить, как они считали, надежду на продолжение человеческого рода. Потому-то они исполняют замысел с тем меньшей, по-моему, виной, чем больше [в нем] аргументированной надежды.

Вином они смягчают печаль отца и расслабляют его строгость. Войдя каждая только в одну ночь, они зачинают от неведущего [о том] зачинателя; больше уже они не повторяют, да и не хотят. Где же здесь проявляется вина вожделения и где преступление против целомудрия? Как можно называть пороком то, что на деле не повторяется? Я опасюсь высказать свою мысль; опасюсь, говорю я, как бы их нецеломудрие не было целомудреннее чистоты многих. Пусть [же] женщины, находящиеся в замужестве, порассуждают и поищут

в себе, только ли ради зачатия детей они входят к мужьям и уходят ли после зачатия. Ибо эти [дочери], уличенные, казалось бы в нецеломудрии, как приняли зачатие, больше уже не приступают к сожителству с мужчиной. А иные женщины, — конечно, наше замечание относится не ко всем в равной степени, — но есть некоторые, которые подобно животным и без всякого разбора неустанно рабствуют страсти: таких я не сравню и с бессловесными животными. Потому что животные, и те знают, что, зачавши, больше уже не [нужно] подпускать к себе самцов. О которых замечает и Божественное Писание, говоря: *Не будьте, как конь и мул, у которых нет разума* (Пс. 31, 9), и еще: *Сделались конями <жено>неистовыми* (Иер. 5, 8).

Но вы, люди Божии, *любящие Христа неизменно* (ср. Еф. 6, 24), уразумейте это слово апостола: *Едите ли, пьете ли, или иное что делаете, все делайте в славу Божию* (I Кор. 10, 31). В самом деле, то, что он называет после еды и питья «или иное что делаете», этим приличным словом он обозначил неудобопроизносимое брачной жизни, показуя, что и это совершается во славу Божию, если оно исходит единственно из соображений потомства. Мы, как смогли, прошлись по проступкам Лота и дочерей его или, наоборот, по их извинениям⁶.

⁶ Частичное оправдание как Лота, так и его дочерей имеет длительную традицию у христианских авторов: сщмч. Иринея Лионского, Оригена, свт. Иоанна Златоуста, блж. Феодорита, свт. Амвросия, блж. Иеронима и блж. Августина (ссылки см. во французском издании Гомилий. SC 7 bis. P. 168–169, примеч.). Однако теми же словами их извинял уже Филон, выведивший

АЛЛЕГОРИЧЕСКОЕ ТОЛКОВАНИЕ

5. Но что касается аллегории, то, как я знаю, Лота считают олицетворением Господа, а дочерей его — двух Заветов. Но не думаю, чтобы с этим охотно согласился тот, кто знает, что говорит Писание по поводу Аммонитян и Моавитян, произошедших от племени Лота. Потому что как можно было бы приложить ко Христу то, что произошедшие от Него *до третьего и четвертого поколения* (ср. Исх. 34, 7) *не войдут в церковь Господню* (ср. Втор. 23, 3)? Мы же, насколько можем судить, представляем Лота образом закона. Да не покажется это бессмысленным из-за того, что «закон» у нас склоняется по женскому роду, ибо по-гречески он сохраняет мужской род⁷.

Его жену мы представляем тем народом, который, выйдя из Египта и избавившись от Красного моря и преследования фараона, как от содомского огня, и, возжелавши снова мяса и *чеснок⁸ Египетский, и лук, и огур-*

вполне положительную аллерию из этой ситуации: Лот — разум, две его дочери — размышление и согласие, не могущие существовать без разума (Quaest. IV, 56). В аллегорической и нравственной интерпретации Лота и его дочерей Ориген отступает от схемы Филона, а также полемизирует с другими христианскими интерпретациями, предлагая свои собственные: см. ниже.

⁷ Ремарка принадлежит латинскому переводчику. Аналогичные рассуждения у блж. Августина: *Ennar. in Ps.* 59, 10 (PL 36, 720); *Contra Faustum* 22, 41 (PL 42, 426).

⁸ Чтение «чеснок (*allia*)» вместо «горшки (*ollas*)» реконструируется о. Л. Дутрело по Чис. 11, 5 (согласно Семидесяти). Поскольку все без исключения рукописи содержат *ollas*, издатель предполагает, что ошибка переписчика закралась уже в архетип.

цы (ср. Чис. 11, 5), обратился вспять и погиб в пустыне, ставши одиноким памятником похоти (ср. Пс. 105, 14). Ибо здесь закон потерял и оставил прежний тот народ, как Лот — взглянувшую назад жену.

Придя оттуда, Лот поселяется в Сигоре, о котором говорит: **Город этот крохотный, и спасется в нем душа моя, да он и не крохотный (Быт. 19, 20)**. Итак, посмотрим, что значит «город крохотный и не крохотный» по отношению к закону.

Название «город» происходит от проживания многих, потому что он приводит в единство и соблюдает в нем жизни большого количества людей⁹. Итак, кто является гражданином закона, у того городская жизнь крохотна и незначительна, доколе он понимает закон буквально. Действительно, нет ничего великого в телесном соблюдении субботы, новомесячий, обрезания плоти и отбора пищи. Но если кто начнет понимать [закон] духовно, тогда сами эти соблюдения, которые при буквальном понимании были крохотны и незначительны, в духовном приложении будут [уже] не крохотны, но велики¹⁰.

Итак, после этого Лот поднимается на гору и там поселяется *в пещере*, как говорит Писание, **сам и две**

⁹ В основу рассуждения положено этимологическое сближение πόλις с πολίτευμα и πόλλοι (ср. Платон. *Государство* II, 11), актуальное для греческого читателя, но исчезающее при переводе.

¹⁰ Филон несколько иначе интерпретирует это место (Quaest. IV, 47), но обоих толковников вполне устраивает неудобопонятное чтение Септуагинты «город маленький и не маленький» как сигнал необходимости аллегорической интерпретации. Еврейское чтение: «город маленький, не правда ли маленький» не дает повода для применения аллегорического метода.

дочери его (Быт. 19, 30). Можно считать, что закон тоже поднялся, так как возвеличилось украшение его постройкой храма Соломонова, когда [закон] сделался *домом Божиим, домом молитвы* (ср. Ис. 56, 7; Лк. 19, 46); но злые обитатели превратили его в *пещеру разбойников* (Иер. 7, 11; Мф. 21, 13). Так вот, Лот и две дочери его жили в пещере (ср. Быт. 19, 30). Несомненно, пророк имеет в виду этих двух дочерей, когда говорит, что были две сестры, Оола и Оолива, и что Оола — это [земля] Иуды, а Оолива — это *Самария* (ср. Иез. 23, 4)¹¹. Таким образом, народ, разделенный надвое, представляет двух дочерей закона. В желании продлить плотское племя и укрепить силы земного царства многочисленностью потомства они, усыпляя отца и наводя на него сон, то есть закрывая и затемняя духовное его чувство, извлекают из него только плотское понятие. Поэтому они зачинают и порождают таких детей, которых знать не знает отец. Ибо это не были смысл и воля закона — рождать по плоти, но [здесь] усыпляется закон, чтобы родилось такое потомство, которое не может *войти в церковь Господню. Ибо Аммонитане и Моавитяне не войдут в церковь Господню до третьего и четвертого поколения и вовек* (ср. Втор. 23, 4 и Исх. 34, 7), — говорит [Писание], обозначая, что плотское порождение закона не может войти в Церковь Христову ни в третьем поколении — число Троицы, ни в четвертом — число

¹¹ Приводя цитаты по памяти, Ориген ошибается с соответствием дочерей землям: у пророка Оола соотносится с Самарией, а Оолива — с Иерусалимом. В *Комментариях на Песнь песней II* (PG 13, 137 A) Ориген приводит соответствие верно.

Евангелий, и вовек, кроме как если, может быть, после настоящего века, когда [уже] *войдет полнота народов, и так весь Израиль спасется* (Рим. 11, 25–26).

Это [то, что] мы, как смогли, извлекли в аллегорическом смысле о Лоте, о жене его и дочерях, не говоря наперед ничего на тех, кто сможет здесь увидеть что-либо еще более священное.

ПРАВСТВЕННОЕ ТОЛКОВАНИЕ

6. Однако то, что мы в нравственном плане взяли самого Лота за разумное чувство и мужеский дух (смотри выше), а оглянувшуюся назад жену его назвали плотью, преданной страстям и вожделениям, ты, слушатель, не принимай с небрежением. Ибо тебе должно остерегаться, как бы тебе случайно, пусть ты даже избежишь пожара жизни и уйдешь от разжжения плоти, пусть ты даже подымешься *выше крохотного и не крохотного города Сигора* (ср. Быт. 19, 20), который находится где-то посередине и в смысле города более успешен, и возвысишься до высот ведения, подобно как до каких-нибудь горных вершин; гляди, как бы тебе не попасться в ловушки тех двух дочерей, которые от тебя не отступают, но следуют с тобою, даже когда поднимаешься на гору, — они суть тщеславие и старшая сестра ее гордость. Гляди, как бы эти дочери тебя, усыпленного и спящего, пока ты оказываешься неспособным чувствовать и понимать, не заключили в свои объятия. Они потому называются дочерьми, что не извне на нас находят, но происходят

из нас и наших дел, как [части] из некоего целого. Итак, бодрствуй, как только можешь, и остерегайся, как бы не родить тебе от них детей: ибо рожденные от них *не войдут в Церковь Господню* (ср. Исх. 34, 7 и Втор. 23, 4). А если ты хочешь родить, рождай в духе, ибо *сеющий в духе, от духа пожнет жизнь вечную* (Гал. 6, 8). Если желаешь объятий, обыми премудрость и скажи, что *премудрость — сестра твоя* (ср. Притч. 7, 4), чтобы и Премудрость сказала о тебе: *Кто будет исполнять волю Отца Моего Небесного, тот Мне брат и сестра и мать* (Мф. 12, 50). Эта Премудрость есть Господь наш Иисус Христос, *Которому слава и держава во веки веков. Аминь* (ср. I Пет. 4, 11).

ГОМИЛИЯ VI

ОБ АВИМЕЛЕХЕ, ЦАРЕ ФИЛИСТИМЛЯН,
КАК ОН ЗАХОТЕЛ ВЗЯТЬ САРРУ В ЖЕНЫ

1. Нам прочитали¹ эпизод из книги Бытия, где рассказывается о том, что после явления трех мужей, после истребления Содомлян и спасения Лота, за гостеприимство ли, или ради родства с Авраамом, **Авраам отправился оттуда к югу (Быт. 20, 1)** и пришел к царю Филистимлян. Еще рассказывается о том, что он договорился со своей женой Саррой, чтобы она называла себя не женой Авраамовой, но сестрой его (ср. Быт. 20, 2 и сл.); и что царь Авимелех взял ее, но Бог пришел к Авимелеху ночью и сказал ему: **Ты не прикоснулся к этой женщине, и Я не позволил тебе прикасаться к ней (ср. Быт. 20, 6)**, и прочее. А после этого Авимелех вернул ее своему мужу, выговорив одновременно Аврааму, почему тот [сразу] не поведал ему правду. Рассказывается также и о том, что, так как пророк Авраам помолился об Авимелехе, то и **исцелил Господь**

¹ *Recitata est nobis...* снова указывает на то, что проповедь произносится вскоре после чтения Св. Писания, причем читает кто-то другой, нежели проповедник, слушающий вместе со всеми слово Божие, а затем заступающий на свое учительское место (см. также с. 125, примеч. 2).

Авимелеха и жену его и рабынь его (ср. Быт. 20, 17). Позаботился Всемогущий Бог, чтобы и рабыни [Авимелеха] исцелили, **ибо**, — говорит [Писание], — **заклучил [Господь] их чрево, чтобы не рождают** (Быт. 20, 18). А начали рождать благодаря молитве Авраама.

Если кто-либо хочет видеть и понимать это в буквальном смысле, ему следует ходить слушать [толкования] скорее с иудеями, нежели с христианами. Если же он хочет быть христианином и учеником Павла, пусть услышит, как он говорит, что закон — *духовен* (Рим. 7, 14), [и], рассказывая об Аврааме, о жене его и сыновьях, объявляет случившееся *аллегорическим* (ср. Гал. 4, 24). И все же нелегко было бы кому-либо из нас найти, какого рода аллегория должна быть [здесь]; *но кто пытается обратиться ко Господу* (ср. II Кор. 3, 16), *а Господь есть Дух* (II Кор. 3, 17), тот должен молиться, чтобы *снялось покрывало* с его сердца, чтобы Он Сам снял покрывало буквы и открыл свет Духа, и чтобы мы могли сказать, что мы, *открытым лицом взирая на славу Господню, преобразуемся в тот же образ от славы в славу, как от Господня Духа* (II Кор. 3, 18).

Таким образом, я полагаю, что Сарра, что значит «начальница» или «начальствующая», является образом ἀρετῆς, то есть добродетели души. И вот эта добродетель сопряжена и сопутствует премудрому и верному мужу, как и тот премудрый, который говорил о премудрости: *Ее я захотел сделать своею невестой* (Прем. 8, 2). Поэтому-то и говорит Бог Аврааму: *Во всем, что скажет тебе Сарра, слушайся голоса ее* (Быт. 21, 12). Сказанное совсем не подходит для супругов в теле, так как прежде уже было вынесено Божие мнение об

отношении жены к мужу: *К нему влечение твое, и он будет господствовать над тобою* (Быт. 3, 16). Итак, если говорится, что муж есть господин жены, как же вдругорядь может говориться мужу: *Во всем, что скажет тебе Сарра, слушайся голоса ее* (Быт. 21, 12)? Это значит, что тот, кто взял в супруги добродетель, пусть слушается голоса ее во всем, что ни посоветует ему².

Но вот, Авраам уже не хочет, чтобы добродетель называлась женой его. Ибо пока добродетель называется женой, она является собственной и не может никого [другого] взять в соучастники. И [вполне] подходит, чтобы, пока мы достигаем совершенства, добродетель души была внутри нас и собственная [нам]; когда же достигнем совершенства, так что будем способны и других научить (ср. II Тим. 2, 2), тогда да не удерживаем добродетель при себе, как жену, но да отдадим ее, как сестру, и другим желающим [ее]. Именно, к совершенным обращено слово Божие: *Скажи, что премудрость сестра твоя* (Притч. 7, 4). В соответствии с этим, стало быть, и Авраам говорил, что Сарра сестра его. И так он, как бы уже совершенный, позволяет, чтобы [всякий] желающий возымел добродетель³.

2. Однако, некогда и фараон захотел взять Сарру [в жены], но захотел не *с чистым сердцем* (ср. Быт. 20, 5); и добродетель не может сойтись кроме как с чистотою

² Нарушение иерархии полов, установленной Богом в Быт. 3, 16, для Оригена означает только одно: необходимость аллегорического понимания. См. то же самое у Филона: Qu aest. III, 53 и IV, 60–61.

³ Ср. аналогичное рассуждение у Филона: Qu aest. IV, 60.

сердца. Потому и говорит Писание, что *поразил Господь Фараона великими и тяжкими ударами* (Быт. 12, 17). Ибо не могла добродетель жить с гонителем — так переводится на наш язык слово «фараон».

Но посмотрим, что сказал Авимелех Господу: ***Ты знаешь, Господи, что я сделал сие с чистым сердцем*** (ср. Быт. 20, 4–5). Авимелех поступает совершенно иначе, чем фараон. Он не так невежествен и пошл, но знает, что для добродетели должно приготовить *чистое сердце* (ср. Быт. 20, 5). И так как он захотел принять добродетель чистым сердцем, потому Бог исцеляет его по молитве Авраама за него. Исцеляет же не только его, но и рабынь его.

Что же, однако, означает то, что Писание добавляет слова: ***И Господь не допустил его прикоснуться к ней*** (Быт. 20, 6)? Если Сарра является образом добродетели, а Авимелех с *чистым сердцем* захотел взять добродетель, почему же это говорится, что *Господь не допустил его прикоснуться ей*?

«Авимелех» значит «отец мой царь». Посему мне кажется, что Авимелех является образом ученых и мудрецов мира, которые, усердствуя в философии, то есть не постигнув [еще] полного и совершенного правила веры, осмыслиют, однако, Бога как Отца и Царя всего, то есть как Такого, Кто порождает все и правит всем. Что касается этики, то есть нравственной философии, эти люди, надо заметить, в известной степени одобряют заботу о чистоте сердца и стремление от всей души и со всяким старанием к вдохновению от божественной добродетели. Но к ней-то *не позволил Бог прикоснуться* им. Потому что эта благодать готовилась быть переданной

народам не чрез Авраама, который хотя и велик, но был все-таки слугой, а чрез Христа. И вот поэтому, хотя бы и поторопился Авраам исполнить чрез себя и в себе то, что было сказано ему, что *благословятся в тебе все народы* (Быт. 18, 18), но ему дается обетование в Исааке (Быт. 22, 18), то есть во Христе, как говорит апостол: *Не сказано «и потомкам», как бы о многих, но как об одном: «и семени твоему», которое есть Христос* (Гал. 3, 16). Все же ***исцеляет Господь Авимелеха и жену его и рабынь его*** (ср. Быт. 20, 17).

3. Однако, мне видится не пустым упоминание не только жены, но и рабынь Авимелеха, и в наибольшей степени, когда говорится, что ***исцелил их Бог, и они стали рождать. Ибо заключил Он [чрево] их, чтобы они не рождали*** (ср. Быт. 20, 17–18). Насколько мы в силах понимать такие трудные места, мы считаем, что жену Авимелеха можно назвать естественной философией⁴, а рабынь его — многоразличными и разными по качеству школ направлениями диалектики.

Впрочем, Авраам желает наделить также народы даром божественной добродетели, но еще не время благодати Божией перейти с первого народа к язычникам. Ибо и апостол, пусть и под другим видом и под другим образом, но говорит: *Жена связана законом, пока муж ее жив; если же умрет муж, она свободна от закона и не будет прелюбодейцею, вышедши за другого мужа* (Рим. 7, 2–3). Следовательно, надлежит прежде умереть

⁴ О естественной философии в ее отношении к закону Божию см. ниже *Гомилию XIV, 3*.

закону буквы, чтобы так только душа, уже свободная, могла соединиться с духом и стяжать супружество Нового Завета. Это-то время, в которое мы живем, и есть время призвания язычников и смерти закона, когда свободные души, освобожденные от закона замужества, могли бы сочетаться новому мужу — Христу. Если же ты хочешь узнать, как это — умер закон, посмотри и рассуди: где нынче жертвоприношения, где нынче алтарь, где — храм, где — очищения, где — ежегодное празднование Пасхи? Не умер ли со всем этим закон? Но друзья и защитники буквы пусть соблюдают букву закона, если могут⁵.

Так вот, в порядке аллегии: фараон, который есть человек нечистый и гонитель, вообще не мог взять в жены Сарру, то есть добродетель. Другое дело, Авимелех, то есть тот, кто жил чисто и любознательно, он мог взять [ее], так как желал с *чистым сердцем* (ср. Быт. 20, 5), но *еще не настало время* (ср. Ин. 7, 6). Итак, добродетель остается при Аврааме, остается в обрезании, пока не придет время, когда во Христе Иисусе Господе нашем, в Котором *обитает вся полнота Божества телесно* (ср. Кол. 2, 9), полная и совершенная добродетель перейдет на Церковь из язычников.

И вот тогда и дом Авимелеха, и рабыни его, которых исцелил Господь, родят для Церкви сыновей. Потому что это — время, когда *неплодная* рождает и когда у *оставленной гораздо более детей, нежели у имеющей мужа*

⁵ Полемика с защитниками буквального понимания Писаний проходит красной нитью через толкования Оригена, видящего в них угрозу сведения христианства из духовной религии к формам мертвой религии. См. ниже, а также *Гомилию XIII, 3*.

(ср. Гал. 4, 27; Ис. 54, 1). Ибо отверзает Господь чрево неплодное, и оно становится беременным, с тем чтобы родить [целый] народ в *один раз* (ср. Ис. 66, 8). Однако и святые восклицают, говоря: *Господи, в страхе Твоем мы были беременны и родили, дух спасения Твоего мы соделали на земле* (Ис. 26, 17–18). Почему и Павел говорит подобным образом: *Дети мои, для которых я снова в муках рождения, доколе не изобразится в вас Христос* (Гал. 4, 19).

Таких-то вынашивает, таких-то сыновей рождает Церковь Божия. Ибо *сеющий в плоти от плоти и пожнет тление* (Гал. 6, 8). Эти же суть сыны Духа, о них и апостол говорит: *Жена спасется через чадородие, если пребудет в вере и целомудрии* (I Тим. 2, 15).

Итак, пусть же Церковь Божия так понимает рождение, так воспринимает продолжение рода, так подкрепляет поступки праотцев изящным и достойным толкованием, так словеса Духа Святого да не украшает негодными иудейскими баснями (ср. I Тим. 4, 7; Тит. 1, 14), но да покажет их полными достоинства, полными добродетели и пользы. В противном случае, какое наставление будет для нас в читаемом об Аврааме, как он не только обманул царя Авимелеха, но и предал стыдливость супруги? В чем нас наставит жена такового патриарха, если думать, что она была отдана для обеспечения при попустительстве мужа? Так считают иудеи и те, кто вместе с ними являются друзьями буквы (ср. II Кор. 3, 6), не духа.

Мы же, *сообразуя духовное с духовным* (ср. I Кор. 2, 13), да соделаемся духовными и делом, и мыслию во Христе Иисусе Господе нашем, *Которому слава и держава во веки веков. Аминь* (ср. I Пет. 4, 11).

ГОМИЛИЯ VII

О РОЖДЕНИИ ИСААКА И КАК ОН БЫЛ ОТНЯТ ОТ ГРУДИ

1. У нас в церкви читают Моисея. Помолимся же Господу нашему, чтобы и у нас, по слову апостола, *когда читают Моисея, покрывало не лежало на сердце нашем* (ср. II Кор. 3, 15).

А прочтено [нам] о том, что Авраам родил сына Исаака, когда был ста лет (ср. Быт. 21, 5). ***И сказала Сарра: Кто расскажет Аврааму, что Сарра кормит дитя грудью? (Быт. 21, 7). И тогда обрезал Авраам сына в восьмой день (Быт. 21, 4).*** День рождения этого мальчика Авраам не празднует, празднует же день, когда он был отнят от груди, и ***делает большой пир*** (ср. **Быт. 21, 8**).

Что же? Неужто мы будем думать, что Дух Святой имел намерение поведать в рассказах, как мальчик был отнят от груди и как был сделан пир, как [ребенок] игрался и совершал прочие ребячества? Не следовало ли бы нам думать, что посредством этого Он хочет научить нас чему-нибудь божественному и достойному быть воспринятым родом человеческим со слов Божиих?

Исаак значит «смех», или «радость» (ср. Быт. 21, 6). Каков же должен быть тот, кто рождает такого сына?

Таков, разумеется, кто говорил о рожденных им чрез Благовествование: *Ибо вы — радость моя и венец похвалы* (I Фес. 2, 20. 19). Ради такого рода сынов, когда они будут отняты от груди, устраивается пир и великое веселие о том, что *нуждаются уже не в молоке, но в твердой пище те, кто, умея есть, имеет чувства, навыком приученные к различению добра и зла* (ср. Евр. 5, 12. 14)¹. По поводу таких вот и делается большой пир, когда они бывают отняты от груди. Но не может быть пир и устраиваться веселие по поводу тех, о ком говорит апостол: *Я питал вас молоком, а не твердую пищу; ибо вы были еще не в силах, да и теперь не в силах. И я не мог говорить с вами как с духовными, но как с плотскими, как с младенцами во Христе* (I Кор. 3, 2. 1). Пусть объяснят нам те, кто хочет понимать Божественные Писания просто, что значат слова: *Я не мог с вами говорить как с духовными, но как с плотскими, как с младенцами во Христе; я питал вас молоком, а не твердой пищей* (I Кор. 3, 1–2)? Могут ли они понимать это просто?

2. Но, вместе с тем, вернемся к тому, откуда отправились.

Радуетя Авраам *и делает большой пир в день, когда сын его Исаак был отнят от груди* (Быт. 21, 8). Потом Исаак играет, причем играет с Измаилом. Негодует Сарра, что сын рабыни играет с сыном

¹ Аллегорическое понимание пищи присутствует до новозаветных Писаний у Филона: De somniis II, 10 / Les œuvres de Philon d'Alexandrie. Paris, 1962.

свободной, и, считая игру эту губительной, дает Аврааму совет, говоря: **Выгони рабыню и сына ее. Ибо не наследует сын рабыни с сыном моим Исааком (Быт. 21, 10).**

Как это должно быть понято, здесь уже не я буду объяснять. Это излагает апостол в следующих словах: *Скажите мне вы, изучившие закон, не слушаете ли вы закона? Ибо написано, что Авраам имел двух сыновей, одного от рабы, а другого от свободной. Но который от рабы, тот рожден по плоти, а который от свободной, тот по обетованию. В этом есть иносказание* (Гал. 4, 21–24). Что же? Неужели Исаак не рожден по плоти? Не его ли родила Сарра? Не он ли был обрезан? Само то, что он играл с Измаилом, не было ли игрой во плоти?

Так самое удивительное в понимании апостола то, что он называет *аллегорическими* дела, телесность которых не подлежит сомнению; чтобы мы научились делать то же и в других местах, и, в особенности, в тех, где историческое повествование, кажется, не отражает ничего достойного закона Божия².

Итак, Измаил, сын рабыни, *рождается по плоти*. А Исаак, который был *сыном свободной*, рождается не

² Излюбленная цитата из Гал. 4, 21–22, столь необходимая Оригену для обоснования аллегорического толкования Писания, приводится здесь целиком, поскольку произнесена апостолом в связи с разбираемым в Гомилии отрывком из Бытия. Попутно Ориген утверждает, что аллегорическая интерпретация не отменяет буквальной, но просто необходима там, где буквальное понимание затруднено. См. *de Lubac H. Histoire et Esprit*. Paris, 1950. Гл. III и IV, а также наше замечание по поводу исследования О. Нестеровой в Предисловии.

по плоти, а по обетованию. И о них апостол говорит, что *Агарь родила* плотской народ *в рабство* (ср. Гал. 4, 24), Сарра же, которая была свободная, родила народ, который не *по плоти*, но который призван к свободе (ср. Гал. 5, 13), к той, *которою освободил его Христос* (ср. Гал. 5, 1). Ибо Он Сам сказал, что: *Если Сын освободит вас, то истинно свободны будете* (Ин. 8, 36).

Посмотрим же, что к этому добавляет апостол в объяснении: *Но как тогда тот, кто по плоти, преследовал того, кто — по духу, так и ныне* (Гал. 4, 29). Смотри, как научает нас апостол, что плоть во всем противится духу, будь то тот плотской народ противится сему народу духовному, или же среди нас самих, если кто-либо до сих пор плотский, то он противится духовным. Но и ты, если живешь *по плоти* и *по плоти* поступаешь, являешься сыном Агари и потому противишься живущим *по духу*.

А если мы поищем в себе самих, то найдем, что плоть *желает противоположного духу, а дух — противоположного плоти, и они друг другу противятся* (ср. Гал. 5, 17), и найдем *в членах своих закон, противоборствующий закону ума нашего и делающий нас пленниками закона греховного* (ср. Рим. 7, 23). Видишь ли, сколько плоть сражается против духа?

Есть еще к тому же и другая битва, едва ли не более жестокая, чем все эти: те, кто объясняет закон *по плоти*, противятся тем, кто понимает его *по духу*, и преследуют их. Почему? Да потому, что *душевный человек не принимает того, что от Духа Божия. Потому что для него это безумие, и он не может разуместь, ибо о сем надобно судить духовно* (I Кор. 2, 14).

Так и ты, если имеешь в себе *плод Духа, который есть радость, милосердие, мир, долготерпение* (ср. Гал. 5, 22), то можешь быть Исааком, *рожденным не по плоти, а по обетованию*, и ты — *сын свободной* (ср. Гал. 4, 23, 30), если ты все же можешь говорить за Павлом: *Ибо мы, ходя во плоти, не по плоти воинствуем — ибо оружия воинствования нашего не плотские, но сильные Богом на разрушение твердынь — ниспровергая замыслы и всякое превозношение, восстающее против познания Божия* (II Кор. 10, 3–5). Если ты можешь быть таким, чтобы к тебе по достоинству было приложено высказывание апостола: *Вы же не по плоти живете, а по духу, если только Дух Божий живет в вас* (Рим. 8, 9), и вот если ты таков, то являешься не *по плоти рожденным*, но — *в духе, по обетованию*, и ты будешь наследником обетования в соответствии со словами: *Наследники Божии, сонаследники же Христу* (Рим. 8, 17). Не будешь сонаследником *рожденному по плоти*, но сонаследником Христу, так как *если же и знали Христа по плоти, то ныне уже не знаем* (II Кор. 5, 16).

3. Однако в том, что написано [об Исааке и Измаиле], я не нахожу, что бы подвигнуло Сарру на приказание изгнать сына рабыни. Он играл с ее сыном Исааком. Неужели он своей игрою что-либо испортил или навредил? Как будто не должна доставлять радость в этом возрасте совместная игра сына рабыни и сына свободной. Еще удивительнее, что апостол назвал эту игру преследованием, сказав: *Но как тогда тот, кто — по плоти, преследовал того, кто — по духу, так и ныне* (Гал. 4, 29), в то время как в рассказе отсутствует какое бы то ни

было проявление преследования Исаака Измаилом, если только не сама ребяческая игра³.

Но давайте посмотрим, что же уразумел в этой игре Павел и что привело Сарру в негодование.

Выше⁴, в порядке духовного толкования, мы уже приняли Сарру за добродетель. Следовательно, если плоть, которую изображает рожденный по плоти Измаил, ласкает дух, который есть Исаак, и воздействует на него лестью и обманом, если прельщает наслаждениями и расслабляет вожделениями, такая-то игра плоти с духом очень оскорбляет Сарру, которая есть добродетель, о таких-то ласкательствах судит Павел как о горчайшем преследовании.

Таким образом, ты, слушатель этих слов, не подумай, что есть только одно преследование, когда язычники угрозами принуждают тебя принести жертву идолам⁵; но если вдруг тебя прельщает плотское вожделение,

³ Хороший пример несовершенных познаний Оригена в еврейском языке, а также произнесения проповедей без предварительной подготовки: в оригинале Быт. 21, 9 Измаил был застигнут *насмехающимся над Исааком*, что в передаче Семидесяти превратилось в *играющим с Исааком*. В этом свете недоумение Оригена по поводу вполне органичной интерпретации ситуации апостолом Павлом (*насмехательство как преследование*), как и вся построенная на этом недоумении аллегорическая интерпретация, выглядят недостаточно основательными.

⁴ *Гомилия VI, 1.*

⁵ Упоминание о языческих гонениях носит совершенно конкретный характер: гомилии произносятся Оригеном вскоре после окончания гонений Максимиана Фракийца (235–238), угроза возобновления гонений постоянно нависала над Церковью, сам Ориген пострадает в гонение Деция (после 250 г.). Ср. также *Гомилию VIII, 8.*

если заигрывают в тебе прелести страсти, беги, если ты сын добродетели, сего, как величайшего преследования; потому ведь и апостол говорит: *Бегайте разврата* (I Кор. 6, 18). Но если к тебе приластится несправедливость, так что, [например,] принимая *могущественное лицо* (ср. Лев. 19, 15) и завися от его благоволения, ты будешь творить неправый суд, то тебе должно понять, что ты терпишь под видом игры тонкое преследование от несправедливости. Также и для каждого вида греха, пусть они будут и нежны, и приятны, и похожи на игру, считай [все] за преследование духа, ибо всеми ими оскорбляется добродетель.

4. Итак, у Авраама два сына, *один от рабыни, а другой от свободной* (ср. Гал. 4, 22): однако оба — сыновья Авраама, хотя и не оба — от свободной. Поэтому рожденный от рабыни хотя и не наследует с сыном свободной, но все же он получает дары и не отпускается без ничего. Он получает и благословение, но *сын свободной* получает обетование. И тот становится **великим народом** (ср. Быт. 21, 13), но сей — *народом усыновления* (ср. Еф. 1, 5).

Итак, все приходящие к познанию Бога чрез веру могут назваться духовно детьми Авраама; но из них одни прилепляются к Богу из любви, а другие из страха и боязни будущего осуждения. Почему и апостол Иоанн говорит: *Боящийся — не совершен в любви; совершенная же любовь изгоняет страх* (I Ин. 4, 18). Итак, кто *совершен в любви*, тот происходит от Авраама и является *сыном свободной*. А кто соблюдает заповеди не по совершенной любви, но из-за угрозы будущего наказания

и страха расплаты, и тот, конечно, сын Авраама, и он получает дары, то есть награду за свой труд, — ибо и тот, *кто напоит только чашею холодной воды, во имя ученика, не потеряет награды своей* (ср. Мф. 10, 42), — но он все же ниже того, кто совершен не в рабском страхе, но в свободе любви.

На нечто похожее указывает и апостол, когда говорит: *Наследник, доколе он младенец, ничем не отличается от раба, хотя и господин всего; он подчинен попечителям и домоправителям до срока, назначенного отцом* (Гал. 4, 1–2). А младенец — это тот, кто питается молоком, и несведущ в слове правды, и не в силах принимать *твердую пищу* (ср. Евр. 5, 13. 14) божественной мудрости и знания закона, он не умеет *сообразовать духовное с духовным* (ср. I Кор. 2, 13), он еще пока не может сказать: *Когда же я стал мужем, то оставил младенческое* (I Кор. 13, 11). Такой, значит, *ничем не отличается от раба* (ср. Гал. 4, 1).

А если человек, *пройдя начатки учения Христова* (Евр. 6, 1), устремляется к совершенству и *ищет горнего, где Христос сидит одесную Бога, а не земного* (ср. Кол. 3, 1–2), *взирая не на видимое, но на невидимое* (ср. II Кор. 4, 18) и следуя в Божественных Писаниях *не мертвящей букве, но духу животворящему* (ср. II Кор. 3, 6), то он, несомненно, окажется одним из тех, которые не принимают *духа рабства, [чтобы] опять [жить] в страхе, но Духа усыновления, Которым взывают: Авва, Отче!* (ср. Рим. 8, 15).

5. Посмотрим, как, между прочим, поступает Авраам после Сарриного негодования. Он выгоняет рабыню

и сына ее, но все же дает ей мех воды (ср. Быт. 21, 14). Потому что мать его не имеет колодезя живой воды, откуда бы отрок черпал воду (ср. Быт. 21, 19). У Исаака есть колодези, за которые он даже [потом] спорил с Филистимлянами (ср. Быт. 26, 15 и сл.)⁶; Измаил же пьет воду из меха, а мех тот, как [всякий] мех, кончается, и он испытывает жажду и не обретает колодезя.

Ты же, сын *обетования по Исааку* (ср. Гал. 4, 28), *пей воду из своих источников, и да не вытекает вода из колодцев твоих, но да текут твои воды по твоим широтам* (Притч. 5, 15–16). *А рожденный по плоти* (ср. Гал. 4, 29) пьет воду из меха, и ему недостает как самой воды, так и много другого. Мех — это буква закона, от которой пьет тот плотской народ, и откуда он берет понимание; этой буквы ему часто недостает [для понимания], ее бывает невозможно истолковать: действительно, во многом ущербно историческое понимание. А Церковь пьет из Евангельских и апостольских источников, которые никогда не истощаются, но *текут по своим широтам*, потому, что они всегда избылиуют и текут в широте духовного толкования. Церковь пьет *из колодезей*, когда черпает и исследует в законе нечто более глубокое⁷.

Об этом-то таинстве, думаю, Господь и Спаситель наш говорил Самарянке, когда Он произнес, как если

⁶ Колодцам Исаака посвящена вся *Гомилия XIII*. См. ниже.

⁷ Оппозиция воды из меха и воды колодезной позволяет здесь Оригену противопоставить буквальное и духовное (аллегорическое) толкования Писания с привлечением новозаветной перспективы. В других местах Ориген более тесно зависит от Филона, интерпретирующего воду как источник Божественного разума (Quaest. V, 94, 100).

бы говорил с самой Агарью, [следующие] слова: *Всякий, кто будет пить от воды сей, возжаждет опять; а кто будет пить воду, которую Я даю ему, тот не будет жаждать вовек* (Ин. 4, 13–14). А она говорит Спасителю: *Господин! дай мне этой воды, чтобы мне не иметь жажды и не приходить сюда черпать* (Ин. 4, 15). После чего Господь ей говорит: *Кто верует в Меня, в том будет источник воды, текущей в жизнь вечную* (Ин. 6, 47 и 4, 14).

6. Итак, Агарь **блуждала по пустыне** с отроком, и отрок плакал; и оставила его Агарь, говоря: **чтобы мне не видеть смерти сына моего** (ср. Быт. 21, 14. 16). После чего, когда он был уже оставлен, как обреченный на смерть, и плакал, приходит к ней Ангел Господень, и **он открыл глаза Агари, и она увидела колодезь живой воды** (ср. Быт. 21, 19).

Каким образом это можно рассматривать в рамках истории? Где, в самом деле, мы находим, что глаза Агари были закрыты, а потом открылись? Неужели не яснее дневного света духовный и таинственный смысл этого, [заключенный в том,] что оставлен народ, который *по плоти*, и пока не откроются очи Синагоги, он пребывает в голоде и жажде, терпя *не голод хлеба и не жажду воды, но жажду слова Божия* (ср. Ам. 8, 11)? Это то, что апостол называет *тайной*, — что *ослепление затронуло часть Израиля, [до времени] пока войдет полное число язычников, и тогда весь Израиль спасется* (Рим. 11, 25). Это значит ослепление у Агари, рождающей *по плоти*, которое дотоле пребывает в ней, пока не снимется Ангелом Божиим *покрывало буквы* (ср. II Кор. 3, 16) и она

увидит *воду живую*. Ибо сейчас Иудеи находятся близ самого колодезя, но очи их закрыты, и они не могут пить из кладезя закона и Пророков.

Но [здесь] предостережение и нам, потому что и мы часто находимся близ кладезя *живой воды*, то есть близ Божественных Писаний, и теряемся в них. Берем книги и читаем [их], но не доходим до смысла духовного. А для этого нужны слезы и непрестанная молитва, чтобы Господь отверз наши очи; ибо и те слепцы, которые сидели в Иерихоне, если бы не возопили к Господу, не прозрели бы глаза их (ср. Мф. 20, 30–34). Но что это я говорю «чтобы отверзлись глаза наши», когда они уже открыты? Ибо Иисус пришел, чтобы открыть глаза слепых (ср. Ис. 42, 7). Значит, наши глаза открыты, и с буквы закона покрывало снято. Но боюсь, как бы нам самим их не закрыть в еще более глубоком сне, пока мы не [научились] бодрствовать в духовном смысле и пока мы не обеспокоены тем, чтобы отгонять сон от наших глаз и высматривать духовное для того, чтобы не заблудиться нам с плотским народом, находясь подле самой воды.

Куда лучше, чтобы мы бодрствовали и говорили с пророком: *Не дам сна очам моим, и веждам моим дремания, или покоя вискам моим, доколе не найду места Господу, жилища Богу Иаковлю* (Пс. 131, 4–5). *Ему слава и держава во веки веков. Аминь* (ср. I Пет. 4, 11; Апок. 1, 6).

ГОМИЛИЯ VIII

О ТОМ, КАК АВРААМ ПРИНЕС В ЖЕРТВУ СЫНА СВОЕГО ИСААКА¹

1. Откройте ваши уши, приступившие к Богу, и усердно принимайте в разум, считающие себя верными, каким образом испытывается вера верных в прочитанном нам месте. **И было**, — говорит [Писание], — **после сих слов искушал Бог Авраама и сказал ему: Авраам! Авраам! Он же сказал: вот я (Быт. 22, 1)**. Рассмотрите все написанное в деталях. Ибо, кто умеет глубоко копать, тот в [этих] деталях найдет сокровище, и, может быть, даже где никто не думает, скрываются драгоценные украшения таинств.

¹ Эта Гомилия считается одной из самых изящных: построенная на конфликте между отцовскими чувствами и долгом верности Богу, она приоткрывает еще одну сторону личности Оригена, чуткого к психологическим деталям и способного к сопереживанию. В вступительном примечании к Гомилии французский издатель (Р. 212–213) приводит длинный перечень церковных писателей, на которых повлиял этот текст Оригена, — Григорий Нисский, Иоанн Златоуст, Кирилл Александрийский, Амвросий Медиоланский, Августин Иппонский, Беда Достопочтенный, Клавдий Туринский. По поводу типологии Исаака в древней христианской письменности он же дает отсылку на *Daniélou J. Sacramentum futuri*. Paris, 1950. P. 97–128 (Рус. перевод: Жан Даниелу. Таинство будущего. М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2013).

Прежнее имя этого человека было Аврам, но нигде мы не читаем, чтобы Бог назвал его этим именем или сказал: Аврам! Аврам! В самом деле, Бог не мог назвать его не существующим [более] именем, но называет его тем именем, что Сам даровал [ему], и не просто называет его этим именем, но дважды называет. И когда тот ответил [Ему]: вот я, Он говорит ему: **Возьми сына твоего возлюбленного, которого ты любишь, Исаака, и принеси его Мне в жертву. Пойди в место возвышенное и там принеси его во всеожжение на одной из гор, которую Я покажу тебе (Быт. 22, 2).**

Имя это Бог объяснил Сам, почему Он даровал ему его и назвал Авраамом: *Ибо Я сотворю тебя отцом множества народов* (Быт. 17, 5). Сие обетование Бог дал ему, когда тот имел сына Измаила, но пообещал ему, что это обетование исполнится в сыне, который родится от Сарры. И так Он возбудил в душе его большую любовь к сыну не только продолжением потомства, но и надеждою обетования.

Но сего, на ком лежит великое и удивительное обетование Аврааму, сего — повторяю — сына, из-за кого он назван Авраамом, приказывается принести во всеожжение Господу на одной из гор.

От себя добавим, что первым автором, разрабатывавшим психологическую картину переживаний Авраама, был Филон (*De Abrahamo*. 169–172). Заслуга Оригена заключается в христианизации этого толкования путем типологической интерпретации жертвоприношения Исаака как прообраза Крестной жертвы Спасителя. Большую популярность весь сюжет приобрел и в поэтических сочинениях восточно-христианских гимнографов, сирозычных и грекоязычных. См. Предисловие.

Что же ты на это, Авраам? Какие же мысли рождаются в твоём сердце? Богом подан голос, который потрясает и испытывает твою веру. Что же ты говоришь на это? О чем помышляешь? Сопротивляешься ли ты? Не проходит ли в сердце твоём мысль, что если в Исааке мне положено обетования, а я принесу его во всесожжение, то не останется никакой надежды того обетования? Или же, скорее, ты помышляешь и говоришь о том, что невозможно, чтобы солгал (ср. Евр. 6, 18) Тот, Кто обещал, и, что бы ни произошло, обетование пребудет?

По правде говоря, я как *наименьший* (ср. I Кор. 15, 9) не в силах домыслить раздумия великого патриарха и не могу знать, какие помышления возбудил в нём голос Божий, поданный для искушения его, и что он сделал в душе его, приказав заклать единственного [сына]. Но так как *дух пророческий послушен пророкам* (ср. I Кор. 14, 32), апостол Павел, который Духом, думаю, узнал, что было у Авраама на душе и что на уме, обозначил [это] так: *Верую Авраам не усомнился, принесся в жертву единокровного, о котором прежде получил обетование, думая, что Бог силен из мертвых воскресить его* (ср. Евр. 11, 17–19). Итак, апостол передал нам мысли человека верного, [имея в виду,] что вера в воскресение началась уже тогда по отношению к Исааку. То есть Авраам надеялся на воскресение Исаака и верил, что совершится то, что до тех пор не происходило. Как же *сынами Авраама* (ср. Ин. 8, 37) могут быть те, кто не верит, что во Христе свершилось то, во что Авраам верил, что произойдет с Исааком? Больше того, скажу яснее, Авраам знал о том, что он есть образ истины грядущей, знал, что из его потомства родится Христос, Который и будет

принесен в истиннейшую жертву за весь мир и воскреснет из мертвых.

2. Но между тем [Писание] говорит: **Искушал Бог Авраама и говорит ему: Возьми сына твоего возлюбленного, которого ты любишь** (Быт. 22, 1–2). Разве не достаточно было сказать «сына», но присоединяется — «возлюбленного». Пусть и так! Для чего же к этому добавляется «которого ты любишь»? — Посмотри, как тяжело искушение. Многожды повторенные нежные и любовные слова² подогревают отцовское чувство, чтобы неусыпающая память любви удержала десницу отца от заклания сына и чтобы все ополчение плоти восстало против веры духа.

Итак, **возьми**, — говорит, — **сына твоего возлюбленного, которого ты любишь, Исаака** (Быт. 22, 2). Пусть, Господи, Ты напоминаешь отцу о «сыне»; прибавляешь и «возлюбленного», которого заклать повелеваешь. Этого достаточно для жалости отца; Ты добавляешь еще и «которого ты любишь». Этим отцовская жалость утраивается. Но к этому что за нужда, чтобы Ты напомнил и об «Исааке»? Неужели же Авраам не знал, что того самого возлюбленного сына его, которого он любил, зовут Исаак? Для чего же здесь это добавление? Для того, чтобы вспомнил Авраам, что некогда сказал ему Бог: *В Исааке наречется тебе семя и в Исааке будет твое обетование* (ср. Быт. 21, 12; Рим. 9, 7. 8; Евр. 11, 18; Гал. 3, 16. 18 и 4, 23). Пусть будет и напоминание

² Ср. схожее выражение у Филона: συγγενίας ὀνόματα καὶ φίλτρα (De Abr. 170).

имени, чтобы к обетованию, связанному с этим именем, закралось [у Авраама] недоверие. Но все это потому, что Бог искушал Авраама.

3. Что же потом? *Пойди*, — говорит [Господь], — *в место возвышенное, на одну из гор, которую Я покажу тебе, и там принеси его во всесожжение (Быт. 22, 2)*.

Рассмотрите в деталях, как возрастает искушение. *Пойди в место возвышенное*. Неужели Он не мог сначала привести Авраама с отроком в это возвышенное место и возвести их прежде на гору, которую избрал Господь, и там ему сказать, чтобы принес сына своего в жертву? Но Он сперва говорит ему, что должен принести в жертву сына своего, а тогда [уже] приказывает идти *в место возвышенное* и подняться на гору. С каким же намерением?

С тем, чтобы всю дорогу, пока совершает путь, он терзался бы мыслями, чтобы разрывался на части тягостным поручением, с одной стороны, и противоположным чувством к единственному [сыну] — с другой. Для того и предлагается дорога³ и даже восхождение на гору, чтобы в течение всего этого пути происходило бы сражение чувства и веры, любви Божией и любви плоти, довольства настоящим и ожидания грядущего.

Итак, он посылается *на место возвышенное*, но идущему совершить для Господа столь важное дело патриарху не достаточно возвышенного места, и ему при-

³ Ориген разрабатывает тему искушения обстоятельствами дальнего пути, начатую Филоном (De Abr. 169).

казывается подняться на гору, если угодно, чтобы он, возвышенный верою, оставил бы земное и взошел бы к горнему.

4. И вот, Авраам встал рано утром, и оседлал свою ослицу, и наколот дров все소жжения. И взял сына своего Исаака и двух отроков и на третий день дошел до места, о котором сказал ему Бог (Быт. 22, 3).

Встал Авраам рано утром — добавив *рано утром*, [Бытописатель] захотел, наверное, показать, что рассвет сиял у него в сердце, — оседлал свою ослицу, заготовил дров и взял сына. Не раздумывает, не медлит, не обсуждает ни с одним человеком [свое] решение, но тотчас отправляется в путь.

И дошел до места, о котором сказал ему Бог, на третий день (Быт. 22, 3), — говорит [Писание]. Сейчас я не говорю о таинственном содержании третьего дня; я рассматриваю премудрость решения Искушающего. Так, нигде поблизости не было горы, тогда как все должно произойти в горах, и путь продлевается на три дня, и все три дня назойливое беспокойство терзает все внутри у отца, когда он на всем протяжении столь долгого пути смотрит на сына и вместе с ним принимает пищу, [а] мальчик столько ночей лежит в объятиях отца, прижимаясь к груди и покаясь на лоне. Посмотри, насколько усиливается искушение.

А третий день всегда предназначен для таинств. Ибо и после исхода народа [Израильского] из Египта в третий день приносилась жертва Богу и в третий день очищался народ (ср. Исх. 19, 11. 15. 16 и 24, 5), так же и день

воскресения Господня — третий (ср. Мф. 26, 63; Мк. 8, 31); много и других таинств совершалось в третий день.

5. Взглянув, — рассказывает [Писание], — **Авраам увидел место издалека и сказал отрокам своим: Оставайтесь здесь с ослицей, а я и сын пойдем дотуда и, поклонившись, возвратимся к вам (Быт. 22, 4–5).**

Он оставляет отроков, потому что были неспособны подняться с Авраамом в место всесожжения, которое показал Бог. Вот он и говорит: *Вы сидите здесь, а я и ребенок пойдем; и, поклонившись, вернемся к вам* (Быт. 22, 5). Скажи мне, Авраам, правду ли ты говоришь отрокам, что поклонишься и вернешься с ребенком, или обманываешь? Если говоришь правду, значит, не совершишь всесожжения. Если обманываешь — [но] таковому патриарху неприлично обманывать. Какое же состояние духа обличает в [тебе] твое слово? Я говорю правду, — отвечает он, — и принесу отрока во всесожжение, для чего я и несусь с собой дрова, и с ним [же] возвращусь я к вам. Ибо думаю, и вера моя такова, что силен *Бог из мертвых воскресит его* (Евр. 11, 19).

6. После этого, — повествует [Писание], — **взял Авраам дрова для всесожжения, и возложил их на Исаака, сына своего, и взял в свои руки огонь и нож, и пошли вместе (Быт. 22, 6).**

То, что Исаак несет сам на себе дрова для всесожжения, есть образ того, как Христос Сам *нес Свой крест* (Ср. Ин. 19, 17); при этом нести дрова для всесожжения есть обязанность жреца. Таким образом, он и жертва,

и жрец. На это же показывает добавление: *и пошли оба вместе*. Ибо, хотя Авраам как жертвоприносящий несет огонь и нож, Исаак ступает не за ним, но *вместе* с ним, показывая, что он в равной с ним степени совершает священнодействие⁴.

Что же после этого? **Исаак**, — передает [Писание], — **сказал Аврааму, отцу своему: Отче! (Быт. 22, 7)**. И этот голос, поданный в [этот] момент сыном, есть голос искушения. Каково, думаешь, было внутреннее потрясение отца от этого голоса сына, которого он должен заклать? И хотя Авраам был непреклонен ради веры, однако же он дает голос чувству и отвечает: **Что такое, сыне? А тот: Вот, — говорит, — огонь и дрова, где [уже] агнец для всесожжения?** На это отвечает Авраам: **Бог Сам устроит Себе агнца для всесожжения, сыне! (Быт. 22, 7–8)**.

Меня поражает [этот] очень правильный и осмотрительный ответ Авраама. Не знаю, видел ли он духом, что говорит не о настоящем, а о будущем: *Бог Сам усмотрит Себе агнца* (Быт. 22, 8); предсказывает будущее сыну, спрашивающему о настоящем. Ибо *Господь Сам усмотрит Себе Агнца* во Христе, как и *Премудрость Сама построила себе дом* (Притч. 9, 1), и *Он Сам смирил Себя даже до смерти* (Ср. Фил. 2, 8); и все, что ни прочтешь о Христе, найдешь, что оно совершено не принудительно, но добровольно.

⁴ Единство действия Отца и Сына в Голгофской жертве подробно разбиралось на Константинопольских соборах 1156–1157 гг. Оно вытекает из догмата единосущия Лиц Святой Троицы. См. Предисловие.

7. И шли далее оба вместе и пришли на место, о котором сказал ему Бог (Быт. 22, 8–9).

Когда Моисей пришел на место, указанное ему Богом, ему не позволяется подняться [на гору], но прежде говорится ему: *Сними обувь с ног твоих* (Исх. 3, 5). Аврааму и Исааку ничего такого не говорится, но они восходят, не снимая обуви. В этом имеется, тот, наверное, смысл, что хотя Моисей и велик (ср. Исх. 11, 3), однако он шел из Египта и на ногах его как бы висели оковы смертности. Но у Авраама и Исаака ничего подобного нет, и *они приходят на место*.

Авраам устраивает жертвенник, кладет на него дрова, связывает отрока, готовится к закланию (ср. Быт. 22, 9–10).

Среди вас, слушающих это, много в Церкви Божией отцов. Думаешь, кто-либо из вас приобретет от этого исторического рассказа такое постоянство и такую силу духа, чтобы, в случае, когда он теряет сына в общей, положенной всем смерти, причем единственного, и причем любимого, он приводил себе в пример Авраама и держал перед глазами величие его духа? При этом от тебя не требуется это величие духа, чтобы ты сам связывал сына, сам затягивал, сам готовил нож, сам закалал единственного [сына]. Все эти действия от тебя не требуются. Будь хотя бы решителен, будь постоянен умом и с крепкой верой радостно пожертвуй сыном для Бога. Будь жрецом души твоего сына; а жрецу, приносящему жертву Богу, не пристало плакать.

Хочешь ли посмотреть, почему от тебя требуется это? В Евангелии Господь говорит: *Если бы вы были дети Авраама, то дела Авраамовы делали бы* (Ин. 8, 39). Это

и есть дело Авраама. Творите дела Авраамовы, но без огорчения; *ибо доброхотно дающего любит Бог* (ср. II Кор. 9, 7). Если и вы окажетесь готовы для Бога, и вам будет сказано: *Взойди на место возвышенное и на гору, которую Я покажу тебе; и там принеси Мне в жертву сына твоего* (Быт. 22, 2). Не в глубинах земли и не в долине плача (ср. Пс. 83, 7), но на высоких вершинах гор *принеси в жертву сына твоего*. Покажи, что вера в Бога сильнее телесного чувства. Ведь Авраам, по словам Писания, любил Исаака, сына своего, но любви плотской он предпочел любовь Божию, и оказалось, что он [движим] не утробой плоти, но *утробой Христа* (ср. Фил. 1, 8), то есть внутренним [движением] Слова Божия и Истины и Премудрости.

8. И простер, — повествует [Писание], — *Авраам руку свою, чтобы взять нож и заклать сына своего. Но Ангел Господень воззвал к нему с неба и сказал: Авраам! Авраам! А тот сказал: Вот я. И сказал [Ангел]: Не подымай руки твоей на отрока и не делай ему ничего. Ибо теперь Я знаю, что ты боишься Бога* (Быт. 22, 10–12).

По поводу этого речения против нас обычно выдвигают⁵ тот аргумент, что Бог говорит, что он теперь знает, что Авраам боится Бога, как если бы он не знал [этого] прежде. Бог знал, и это не сокрылось от Него, так как Он — *знающий все прежде бытия его* (Дан. 13, 42), а написано это ради тебя потому, что ты, и уверовав

⁵ Имеются в виду маркиониты, отвергавшие Ветхий Завет. Ср. выше *Гомилию IV*, 6 и примеч.

в Бога, если не будешь выполнять *дела веры* (ср. II Фес. 1, 11), не будешь повиноваться всем приказаниям, пусть даже трудным, не принесешь в жертву и не покажешь, что ни отца, ни мать, ни детей ты не предпочитаешь Богу (ср. Мф. 10, 37), не будешь признан боящимся Бога, и [Бог] не скажет о тебе: *Теперь Я знаю, что ты боишься Бога* (Быт. 22, 12).

Однако нужно заметить, что эти [слова], исходя из Писания, сказал Аврааму Ангел и что последующее явственно указывает на то, что этот Ангел — Господь. Откуда я заключаю, что как среди нас, людей, *Он по виду стал, как человек* (Фил. 2, 7), так и среди Ангелов Он по виду, как Ангел⁶. И следуя Его примеру, Ангелы радуются *об одном грешнике кающемся* (Ср. Лк. 15, 10) и похваляются успехами людей. Ведь они имеют как бы некое управление нашей жизнью, и им, *доколе мы в детстве, мы подчиняемся, как попечителям и домоправителям до срока, назначенного Отцем* (ср. Гал. 4, 1–2). Значит, и они, видя теперь успех кого-либо из нас, говорят: *Теперь я знаю, что ты боишься Бога* (Быт. 22, 12). Например, я имею намерение мученичества, но из этого Ангел еще не смог бы мне сказать: *Теперь я узнал, что ты боишься Бога*; потому что одному Богу известны намерения ума. Если же я вступлю на [путь] подвигов, проявлю *доброе исповедание [веры]* (ср. I Тим. 6, 12) и с мужеством приму все причиняемое мне, тогда может Ангел

⁶ Одно из своеобразных воззрений Оригена, отличное от Церковного Предания. Гомилет повторяет его в *Гомилии XIV, 1*, а также в *Комментариях на Евангелие от Матфея 23, 37–39* (сущностное — *substantialiter* — присутствие Христа в Моисее, в пророках и в Ангелах, заботящихся о спасении людей в каждом поколении).

сказать, как бы ободряя и укрепляя меня: *Теперь я знаю, что ты боишься Бога.*

Однако это было сказано Аврааму, обнаруживая, что он боится Бога. Почему? Потому, что он не пощадил своего сына. Соотнесем же это со словами апостола, где он говорит о Боге: *Который Собственного Сына не пощадил, но предал Его за всех нас* (Рим. 8, 32). Посмотри, как Бог соревнуется с людьми в великодушии: Авраам принес Богу в жертву сына смертного не для смерти; Бог отдал Сына Бессмертного на смерть ради людей.

Что нам на это сказать? *Что воздадим Господу за все, что он сделал для нас?* (Пс. 115, 3) Бог Отец не пощадил Собственного Сына (ср. Рим. 8, 32) ради нас. Услышит ли, думаешь, когда-нибудь кто-либо из вас голос говорящего [ему] Ангела: *Теперь я знаю, что ты боишься Бога, ибо не пощадил сына твоего* (Быт. 22, 12), или дочери твоей, или жены, или же не пожалел денег, или почестей земных и мирских пристрастий, но всем [этим] пренебрег и *все почел за сор, чтобы обрести Христа* (Фил. 3, 8), *продал все и роздал бы нищим, и последовал Слову Божию* (ср. Мф. 19, 21)? Кто из вас, думаешь, услышит такой голос Ангела? Между тем Авраам слышит этот голос, и ему говорится: *Ты не пощадил сына своего возлюбленного для Меня* (Быт. 22, 12).

9. И возведя, — говорит [Писание], — **очи свои, Авраам видит, и вот, овен запутался рогами в кусте савека (Быт. 22, 13).**

Выше мы сказали, что Исаак, по моему мнению, несет образ Христа, однако и этот овен, похоже, является не меньшим образом Христа. При этом стоит узнать,

как же и тот, и другой соотносятся с Христом: и Исаак, не закланный, и овен, закланный.

Христос есть *Слово Божие*, и *Слово стало плотию* (Ин. 1, 14). Но одно во Христе свыше, другое — воспринятое от природы человеческой и от девической утробы. Итак, Христос испытывает страдание, но — плотию; и смерть претерпевает — плоть [Его], образ которой есть овен. Так и Иоанн говорил: *Вот Агнец Божий, вот Кто берет [на Себя] грех мира* (Ин. 1, 29). А Слово, которым по духу является Христос, пребыло в *нетлении* (ср. I Кор. 15, 42): Его образ есть Исаак. Поэтому он и Жертва, и Первосвященник. Ибо по духу он приносит жертву Отцу, [а] по плоти Сам приносит Себя в жертву на жертвеннике Креста, почему, как сказано о нем: *Вот Агнец Божий, вот Кто берет [на Себя] грех мира* (Ин. 1, 29), и о нем говорится: *Ты Священник вовек по чину Мелхиседека* (Пс. 109, 4)⁷.

Итак, *овен запутался рогами в зарослях савека* (ср. Быт. 22, 13).

10. И взял он, — говорит [Писание], — овна и принес его во всесожжение вместо Исаака, сына своего, и нарек Авраам имя месту тому: Господь видит (Быт. 22, 13–14).

Перед умеющим слушать это открывается ясная дорога духовного понимания. Потому что все события приходят к видению; ибо говорится, что *Господь видит*. Но видение, которым *видит Господь*, — духовно, чтобы и ты видел духовно все написанное и чтобы, как в Боге нет ничего телесного, так и ты во всем этом ничто не понимал телесно, но духовно породил бы даже ты сына

Исаака, начав иметь *плод Духа, радость, мир* (ср. Гал. 5, 22). Такого сына ты родишь тогда только, когда, как написано о Сарре, что *женское у Сарры прекратилось* (ср. Быт. 18, 11) и тогда она родила Исаака, у тебя в душе тоже прекратится [все] женское, чтобы уже ничего женственного и изнеженного не оставалось у тебя в душе, но ты *поступал бы мужественно* (ср. Втор. 31, 6) и по мужски *препоясывал бы чресла свои*, как и грудь твоя была бы *защищена броней праведности, и был бы шлем спасения и пристегнут меч духовный* (ср. Еф. 6, 14–17). Итак, если женское перестало быть в душе твоей, то ты рождаешь сына — радость и веселие, сына от твоей супруги — добродетели и мудрости. Но рождаешь радость, если *все будешь считать радостью, когда впадаешь в различные искушения* (ср. Иак. 1, 2), и эту радость ты приносишь в жертву Богу.

Когда же ты в веселии приступишь к Богу, Он возвращает тебе снова, что принес ты в жертву, и говорит тебе: *Вы опять увидите Меня, и возрадуется сердце ваше, и радости вашей никто не отнимет от вас* (ср. Ин. 16, 22. 17). Итак, что ты пожертвуешь Богу, получишь то умноженным. Нечто такое же, хотя и под другим образом, рассказывается в Евангелиях, когда говорится в притче, что некто получил одну мину, чтобы употребить ее в дело и приобрести денег господину (ср. Мф. 25, 16 и сл.). И если ты принесешь пять, умноженные до десяти, мин, тебе же их отдадут, тебе же оставят. В самом деле, послушай, что сказано [в Писании]: *Возьмите у него мину и дайте имеющему десять мин* (Лк. 19, 24).

Так вот, мы являемся только делателями у Господа, но нам [же] идет лихва от оборота; нам кажется, что мы

приносим жертвы Господу, но нам же воздается то, что мы пожертвовали. Ибо Бог не нуждается ни в чем, но хочет, чтобы мы были богаты, желает в каждом деле нашего успеха.

Этот образ нам показывается и в том, что случилось с Иовом. Ведь и он, будучи богатым, потерял все ради Бога. Но так как хорошо прошел он поприще терпения и во всем, что претерпел он, был великодушен и сказал: *Господь дал, Господь взял; как Господу захотелось, так и произошло, да будет имя Господне благословенно* (Иов 1, 22), то посмотри, что о нем написано в конце: *Он получил все вдвое больше, чем потерял* (Иов 42, 10).

Видишь: потерять что-либо для Бога значит получить себе это умноженным. Тебе же Евангелия обещают кое-что побольше, сулят тебе *сторицу* и, сверх всего, *жизнь вечную* (ср. Мф. 19, 29) во Христе Иисусе Господе нашем, *Которому слава и держава во веки веков. Аминь* (ср. I Пет. 4, 11; Апок. 1, 6).

ГОМИЛИЯ IX

О ВТОРОМ ОБЕТОВАНИИ АВРААМУ

1. Чем дальше мы продвигаемся по тексту, тем большим становится для нас число таинств. И как если кто отправляется в море на небольшом судне, пока он близко от земли, мало боится, когда же он чуть-чуть отплывет на глубину и начинает подниматься ввысь на вздымающихся волнах или увлекаться в глубину в их провалах, тогда-то ум охватывают большой трепет и ужас, что доверил слабую корму таким огромным волнам: то же, кажется, испытываем мы, дерзая со скромными заслугами и тощим умом уходить в столь обширный океан таинств. Но если вашими молитвами Господь сподобит дать нам попутное дуновение Духа Своего Святого, то при благоприятном течении слова мы войдем в гавань спасения.

Итак, посмотрим, что из себя представляет прочитанное нам. ***И вторично, — говорит [Писание], — воззвал к Аврааму Ангел Господень с неба и сказал: Самим Собою клянусь, говорит Господь, что, так как ты исполнил это слово и не пожалел сына твоего любимого ради Меня, то Я благословляя благословлю тебя и умножая умножу тебя, и будет семя твое, как звезды небесные во множестве и как***

песок морской, который нельзя исцесть (Быт. 22, 15–17), и прочее.

Эти слова требуют от слушателя заинтересованности и внимания.

Ибо в том, что говорится: *И вторично воззвал к Аврааму Ангел Господень* (Быт. 22, 15), есть [что-то] новое. А то, что дальше, не ново. Ибо *благословляя благословлю тебя* (Быт. 22, 15; ср. Быт. 12, 2) и раньше было уже сказано, и *умножая умножу тебя* (Быт. 22, 17) было обещано прежде, и *будет семя твое, как звезды небесные и как песок морской* (Быт. 22, 17; ср. Быт. 13, 16), и раньше было предречено. Что же больше теперь в этом втором воззвании с неба? Что нового добавляется к прежним обетованиям? Насколько больше становится награда от слов: *Ради того, что ты выполнил это слово* (Быт. 22, 16), то есть ради того, что ты сына принес в жертву, что не пожалел единственного сына твоего? Я не вижу никакого добавления; повторяется [все] то, что прежде было обетовано. Так не покажется ли излишним часто возвращаться к одному и тому же? Напротив, весьма необходимо. Ибо все, что совершается, совершается в таинствах. Если бы Авраам жил только *по плоти* (ср. Гал. 4, 29) и стал бы отцом только одного народа, которого родил *по плоти*, было бы достаточно одного обетования. Но потом, чтобы показать его отцом, во-первых, того потомства, которое обрезано *по плоти*, во время его обрезания ему дается обетование, долженствующее относиться к народу обрезания. А так как, во-вторых, он будущий отец и тех, кто *суть от веры* (ср. Гал. 3, 9) и кто Страстью Христовой входит в наследие, то именно во время страдания Исаака обновляется обетование, кото-

рое должно относиться к народу, спасаемому Страстью и Воскресением Христа.

И кажется, что повторяется то же самое, но есть и серьезные отличия. В самом деле, то, что было сказано прежде и касается прежнего народа, было сказано на земле. Ибо так говорит Писание: *И вывел его вон — то есть из шатра — и сказал ему: Посмотри на звезды небесные, можно ли их сосчитать из-за множества. И прибавил: Столько будет у тебя и потомков* (Быт. 15, 5). Когда же вторично повторяется обетование, [Писание] отмечает, что оно сказано ему *с неба* (ср. Быт. 22, 15); итак, первое обетование дается от земли, второе *от неба*.

Не кажется ли очевидным здесь указание на то, о чем апостол говорит: *Первый человек — из земли, перстный; второй человек — с неба, небесный* (I Кор. 15, 47–48)? Итак, это обетование, касающееся верного народа, идет с неба, то — от земли.

В том [обетовании] было только слово, здесь употребляется клятва, которую объясняет святой апостол в послании к Евреям, говоря так: *Бог, желая показать наследникам обетования непреложность Своей воли, употребил в посредство клятву* (Евр. 6, 17). И еще: *Люди клянутся высшим себя* (Евр. 6, 16). *Бог же, как не имел никого выше, кем бы клялся* (Евр. 6, 13), *Самим Собою клянусь — сказал Господь* (Быт. 22, 16)¹. Не то

¹ Ср. рассуждение Филона: «Хорошо подтверждать свои обещания клятвой, и клятвой, приличествующей Богу: видишь ли, Бог не клянется кем-то другим, поскольку ничего нет выше Него, но клянется Самим Собою, ибо Он есть лучший из всего сущего» (Legum allegoriae III, 203).

чтобы необходимость принуждала Бога к клятве — ибо кто мог бы потребовать от Него обязательства? — но, как объяснил апостол Павел, [Бог клянется], чтобы тем показать верующим *непреложность Своей воли* (ср. Евр. 6, 17). Так и в другом месте говорится через пророка: *Клялся Господь и не раскается: Ты священник во век по чину Мельхиседека* (Пс. 109, 4).

Наконец, тогда, в первом обетовании, не была представлена причина, по которой дается обетование, [но] только говорится, что [Бог] вывел его вон и *показал ему звезды небесные, и сказал: Столько будет у тебя потомков* (ср. Быт. 15, 5). Здесь же добавляет причину, ради которой клятвенно заверяет надежность обетования. Ибо говорит: *Так как ты выполнил это слово и не пожалел сына твоего* (Быт. 22, 16). И так показывает, что обетование подтверждается ради принесения в жертву и страдания сына, ясным образом обозначая, что ради Страсти Христовой над народом из язычников, который *по вере Авраамов* (ср. Рим. 4, 16), обетование остается непреложным.

Да разве только в этом месте повторенное оказывается надежнее сказанного единожды? Во многих местах такого рода ты найдешь намеченные таинства. Первые скрижали закона буквенного Моисей разбил и бросил (ср. Исх. 32, 19); принял [же] второй закон — духовный, и второй надежнее первого. Он же, снова-таки, заключив весь закон в четырех книгах, пишет Второзаконие, то есть второй закон. Измаил — первый (ср. Быт. 17, 19–21), второй — Исаак, но опять предпочтение отдается второму. То же самое найдешь подобным образом намеченным в [случаях с] Исавом и Иаковом (ср.

Быт. 25, 25 и сл.), с Ефремом и Манассией (ср. Быт. 41, 51–52) и со многими-многими другими.

<НРАВСТВЕННЫЙ СМЫСЛ>

2. Обратимся же к самим себе и предложим нравственное приложение каждой подробности.

Как мы уже упоминали выше, апостол говорит: *Первый человек — из земли, перстный; второй человек — с неба, небесный. Каков перстный, таковы и перстные; и каков небесный, таковы и небесные. [И] как мы носили образ перстного, будем носить образ небесного* (I Кор. 15, 47–49).

Видишь ли, как он указывает на то, что если ты останешься в первом, перстном состоянии, то будешь осужден, если только не изменишься, не обратишься, не примешь, *становясь небесным, образ небесного*. То же самое он говорит еще в одном месте: *Совлекшись ветхого человека с делами его и облекшись в нового, который сотворен по Богу* (Кол. 3, 9–10). То же пишет и в другом месте: *Древнее прошло, теперь все новое* (II Кор. 5, 17).

Итак, Бог для того обновляет свои обетования, чтобы показать тебе, что и ты должен обновиться. Он не остается на старом, чтобы и ты не оставался *ветхим человеком* (ср. Рим. 6, 6); с неба произносит это [новое обетование], чтобы и ты воспринял *образ небесного* (ср. I Кор. 15, 49). Ведь какая тебе польза, если Бог обновляет обетования, а ты не обновляешься? Если он

говорит *с неба*, а ты слушаешь с земли? Что тебе прибавит, если Бог Себя связывает клятвой, а ты проходишь мимо этого, как будто слушаешь обыкновенную историю?

Как же ты не понимаешь, что ради тебя Бог пользуется даже тем, что, кажется, в меньшей степени свойственно Его природе? [В Писании] говорится, что Бог клянется для того, чтобы ты, слыша, боялся и трепетал, и движимый страхом искал бы, что есть то, ради чего единственно клянется Бог, как говорится [в Писании]. А это-то происходит для того, чтобы ты был внимательным и обеспокоенным и чтобы, слыша, что тебе готовится обетование на небесах, ты бодрствовал и спрашивал себя о том, насколько ты достоин божественных обетований.

<ДУХОВНЫЙ СМЫСЛ>

При всем том, и апостол объясняет это место в таких словах: *Бог обещает Аврааму и семени его. Не сказано «и потомкам», как бы о многих, но как об одном: «и семени твоему», которое есть Христос* (Гал. 3, 16). Значит, о Христе говорится: *Умножая умножу семя твое, и будут как звезды небесные во множестве и как песок на берегу морском* (Быт. 22, 17). Но нужно ли кому-нибудь объяснять, как умножается семя Христово, когда он видит, что проповедь Евангелия распространилась от края до края земли (Деян. 1, 8; ср. Рим. 10, 18) и едва ли уже найдется место, которое не приняло бы сеяние

слова?² Ибо это и в начале мира проображено в том, что сказано Адаму: *Плодитесь и размножайтесь* (Быт. 1, 28). То же самое говорит апостол: *Я говорю по отношению ко Христу и к Церкви* (ср. Еф. 5, 32).

А то, что сказано: *Как звезды небесные во множестве, и добавлено: и как песок на берегу морском несчетный* (Быт. 22, 17), кто-нибудь, может быть, даже будет говорить, что образ небесного числа соответствует народу христианскому, [а образ] песка морского — иудейскому. Однако я скорее считаю, что оба сравнения можно применить и к тому, и к другому народу. Ведь и в том народе было много праведников и пророков, которых справедливо сравнить со звездами небесными³: и в нашем народе много тех, кто *мыслит о земном* (ср. Фил. 3, 19) и чье скудоумие *тяжелее морского песка* (ср. Иов 6, 3); среди них, думаю, в первую очередь надо искать толпы еретиков. Но не то, чтобы мы были в безопасности; ибо пока кто-либо из нас не отлагает *образ перстного* и не облачается в *образ небесного* (ср. I Кор. 15, 49), он уподобляется земным вещам.

Этим, как мне кажется, руководствуется апостол, когда представляет воскресение на примере тел небесных и земных, говоря: *Иная слава небесных [тел], и иная земных. И звезда от звезды рознится в славе; так будет и при воскресении мертвых* (I Кор. 15, 40–42). Однако

² Это утверждение справедливо только применительно к Римской империи (οἰκοῦμένην из Рим. 10, 18 в техническом значении). В *Комментариях на Евангелие от Матфея* (24, 9–14) Ориген подробно перечисляет народы и страны, до которых еще не дошла евангельская проповедь.

³ Ср. *Гомилию I*, 7.

и Господь, когда говорит: *Так да светит свет ваши пред людьми, чтобы они, видя ваши добрые дела, прославляли Отца вашего Небесного* (Мф. 5, 16), — наставляет в том же [самом] умеющего слушать.

3. А то, что Христос — потомок Авраама и сын Авраама, если ты хочешь явственнее узнать из слов Писания, послушай, как писано в Евангелии: *Родословие Иисуса Христа, сына Давидова, сына Авраамова* (Мф. 1, 1). Значит, в Нем исполняется и то слово, которое говорит: *Внаследие возьмет семья твое города врагов* (Быт. 22, 17). Каким же образом Христос взял в наследие города врагов? Таким, без сомнения, что *по всей земле прошел голос апостолов, и по вселенной слова их* (ср. Пс. 18, 5; Рим. 10, 18). Потому и те Ангелы, которые держали власть над каждым народом в отдельности, пришли в негодование. *Ибо когда Всевышний разделял народы по числу Ангелов Божиих, тогда Иаков стал частью Его, и Израиль — наследственным уделом Его* (ср. Втор. 32, 8–9). А Христос, Которому сказал Отец: *Проси у Меня, и дам народы в наследие Тебе и пределы земли во владение тебе* (Пс. 2, 8), отстраняя Ангелов от власти и господства, которое они имели над народами, привел их в негодование. И поэтому [Псалмопевец] говорит, что *Восстали цари земли, и князи собрались вместе против Господа и против Христа Его* (Пс. 2, 2). Поэтому они и нам противятся и воздвигают против нас сражения и битвы. Об этом и [говорит] апостол Христов: *[Наша] брань не против плоти и крови, но против начальств, и властей, и правителей мира сего* (Еф. 6, 12). Поэтому, значит, нам нужно бодрствовать и остерегаться, ибо *противник*

наш ходит, как рыкающий лев, ища, кого поглотить (I Пет. 5, 8). Если мы ему не противопоставим *крепкие верою* (ср. I Пет. 5, 9), он снова нас захватит в плен. Если с нами случится это, то мы сделаем бесполезным дело Того, Кто *пригвоздил к Своему кресту начальства и власти, уверенно восторжествовав над ними в Себе Самом* (Кол. 2, 14–15), и Кто *пришел отпустить пленных на свободу* (Лк. 4, 18). Не лучше ли нам держаться веры во Христа, Который восторжествовал над ними, [и] разорвать оковы их, которыми они нас подчинили своей власти. Оковы же, нас связывающие, суть наши страсти и пороки, которыми мы опутаны до тех пор, пока мы не *распинаем нашу плоть со страстями и похотями* (ср. Гал. 5, 24), и так только *расторгнем узы их и свергнем с себя иго их* (Пс. 2, 3)⁴.

Таким образом семя Авраамово, то есть семя слова, которое есть проповедь Евангелия и вера во Христа, заняло *города врагов* (ср. Быт. 22, 17).

Но я спрашиваю: разве Бог поступил несправедливо, отняв народы из-под власти врагов и воззвав их к Своей вере и господству? — Никоим образом. Потому что *Израиль* был некогда *частью Господней* (ср. Сир. 17, 17; Втор. 32, 9), но враги научили Израиль грешить пред Богом его, и из-за грехов его сказал ему Бог: *Вот, вы раздира-*

⁴ Весь пассаж ярко иллюстрирует воззрения Оригена на мир духов, изложенные им в трактате *О началах* I, гл. 5–8: ангелы и демоны, как и человеческие души, не неподвижны в своем статусе, но способны изменяться по своей воле ко злу или к добру. Основная мысль отрывка — светлые Ангелы, которым были даны в подчинение языческие народы, не захотели отдавать свои уделы Христу, превратившись в темных духов и противников христиан, — никогда не была принята Церковью.

емы своими грехами и за грехи свои вы рассеяны по всей поднебесной (Неем. 1, 8 = LXX: II Ездр. 11, 8). И еще говорит им: *Хотя бы и было ваше рассеяние от края неба до [другого] края его, [и] оттуда соберу вас, говорит Господь* (Неем. 1, 9 = LXX: II Ездр. 11, 9; ср. Втор. 30, 4). И так как князи мира сего (ср. Ин. 16, 11) первыми захватили часть Господню, то появилась необходимость Доброму Пастырю (Ин. 10, 11), оставив девяносто девять на высотах, спуститься на землю и искать одну пропавшую овцу и, обрета ее и взяв на плечи, возвратить [ее] в горную овчарню совершенства (ср. Мф. 18, 12–13; Лк. 15, 4–5).

Но какая мне польза, если семя Авраамово, которое есть Христос (ср. Гал. 3, 16), будет иметь в наследство города врагов (ср. Быт. 22, 17), а мой город — не будет? Если в моем городе, то есть в душе моей, которая есть город Великого Царя (ср. Пс. 7, 3; Мф. 5, 35), не соблюдаются ни законы, ни заповеди Его? Что мне даст то, что оно покоряет себе весь мир и владеет городами врагов, если и во мне не победит своих противников, если не разорит закон, противоборствующий в моих членах, закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного (ср. Рим. 7, 23)?

Итак, каждый из нас да приложит все меры к тому, чтобы и в его душе, и в его теле Христос победил врагов и, покорив их, восторжествовав [над ними], завладел городом его души. Ибо таким образом мы окажемся в части Его, части лучшей, которая подобна звездам небесным в сиянии (ср. I Кор. 15, 41), чтобы и мы смогли получить благословение Авраамово через Христа Господа нашего, *Которому слава и держава во веки веков. Аминь* (ср. I Пет. 4, 11; Апок. 1, 6).

ГОМИЛИЯ X

О РЕВЕККЕ, КАК ОНА ВЫШЛА ЧЕРПАТЬ ВОДУ И ВСТРЕТИЛСЯ ЕЙ ОТРОК АВРААМОВ

1. *Исаак*, — говорит Писание, — *возрастал* (ср. Быт. 21, 8) и укреплялся, то есть возрастала «радость» Авраама, обращающего внимание *не на видимое, но на невидимое* (ср. II Кор. 4, 18). Ибо Авраам радовался не о настоящем и не о богатствах мира и деяниях века. Но хочешь ли услышать, отчего радовался Авраам? Послушай Господа, говорящего иудеям: *Авраам, отец ваши, рад был увидеть день Мой, и увидел, и возрадовался* (Ин. 8, 56). Значит, *Исаак возрастал* (ср. Быт. 21, 8) постольку, поскольку видение дня Христова и надежда, которая в Нем, умножали радование Авраама. О, если бы и вы сделались Исааком и были бы радостию матери вашей Церкви!

Но боюсь, что Церковь до сих пор в скорби и стенаниях рождает сынов. И как же не быть у Ней скорби и стенаниям, когда вы не собираетесь слушать слово Божие и приходите в церковь лишь в праздничные дни, но [и] то не столько из желания [услышать] слово, сколько из любви к торжественности и ради некоего общего отпущения?¹

Что же делать мне, которому вверено служение слова (ср. I Кор. 9, 17; II Кор. 3, 6)? Я, хотя и *неключимый раб*

(ср. Лк. 17, 10), однако принял поручение от Господа *раздавать слугам господина меру хлеба* (ср. Лк. 12, 42). Но смотри, что добавляет слово Господне: *Раздавать меру хлеба в свое время* (Лк. 12, 42). Что же мне делать? Где и когда я найду ваше время? Большую его часть, чуть ли не все, вы тратите на мирские заботы; одно вы проводите на форуме, другое — на работе; один посвящает себя полю, другой — судам, и никто, кроме только немногих, не посвящает себя слушанию слова Божия.

Но что это я вам ставлю в вину заботы? Что это я сетую об отсутствующих? Вы, даже присутствуя и находясь в церкви, не внимаете, но болтаете сплетни, которые у всех в ходу, поворачиваясь спиной к слову Божию или Божественному чтению. Боюсь, как бы и к вам не было обращено Господом сказанное чрез пророка: *Они оборотились ко Мне спиною, а не лицом своим* (ср. Иер. 32, 33 = LXX: 39, 33).

Что же делать мне, которому вверено служение слова?

То, что читается вам — таинственно, его должно изъяснять тайнами аллегории.

Могут ли я давать в глухие и развернутые в другую сторону уши *жемчуг* (ср. Мф. 7, 6) слова Божия? Апостол так не поступает. Посмотри, что он говорит: *Читающие закон, вы закона не слушаете. Ибо Авраам имел двух сыновей* (Гал. 4, 21–22), и прочее, к чему добавляет: *В этом есть иносказание* (Гал. 4, 24). Стал ли он открывать тайны закона тем, кто закона не читает и не слушает? [Нет], но он сказал читающим закон: *Вы закона не слушаете*

¹ Любопытная деталь из жизни Церкви в III в., перекликающаяся с практикой «общей» исповеди в новейшей истории Церкви.

(Гал. 4, 21). Итак, как же я смогу открывать таинства закона и аллегории, которым мы научены от апостола, и передавать [их] тем, кому неведомо как слушание, так и чтение закона?

Я, может быть, кажусь вам слишком суровым, но я [же] не могу *подмазывать* падающую стену (ср. Иез. 13, 10 и сл.), ибо я боюсь следующего слова: *Народ мой, ублажающие вас вводят вас в заблуждение и портят стези ног ваших* (Ис. 3, 12). [Но] я *вразумляю вас, как возлюбленных детей моих* (ср. I Кор. 4, 14). Мне удивительно, если вы до сих пор не уведали о пути Христовом; если вы не слышали, что не *широк и пространен, но тесен и узок путь, ведущий в жизнь*. Вот и вы: *входите тесными вратами* (ср. Мф. 7, 13–14), [а] широту оставьте погибавшим. *Ночь прошла, а день приблизился* (Рим. 13, 12), *поступайте, как чада света* (Еф. 5, 8). *Время [уже] коротко; остается имеющим быть как не имеющим и пользующимся миром сим — как не пользующимся* (ср. I Кор. 7, 29–31)².

Апостол учит молиться *непрестанно* (ср. I Фес. 5, 17); как же вы, не собираясь на молитву, будете совершать *непрестанно* то, что постоянно опускаете? Да и Господь научает: *Бодрствуйте и молитесь, чтобы не впасть в искушение* (Мк. 14, 38; Мф. 26, 41). Если же те, кто бодрствует и молится, и постоянно прислушивается к слову Божию, отнюдь не избегают искушения, что же бывает с теми, кто приходит в церковь только в праздничные

² Приводя по памяти, Ориген сокращает и обобщает мысль апостола: *имеющим жен как не имеющим... покупающим как не обладающим...*

дни? Если праведник едва спасается, то грешный и нечестивый где явятся? (I Пет. 4, 18; Притч. 11, 31).

Мне претит говорить что-либо о том, что было [нам] прочитано. Ибо и апостол говорит о словах такого рода, что их невозможно толковать, потому что вы сделали себя неспособны слушать (Евр. 5, 11).

2. Рассмотрим все-таки то, что нам только что было прочитано. **Ревекка**, — говорит [Писание], — **вышла с дочерьми [жителей] города черпать воду из колодезя** (ср. Быт. 24, 15–16).

Ревекка каждый день ходила к колодезям, ежедневно черпала воду. И так как каждый день проводила время у колодезей, потому и смогла встретиться отроку Авраамову и сочетаться браком с Исааком.

Ты думаешь, что это — [лишь] сказания и что Дух Святой в Писаниях рассказывает повести? — [Нет, но] это есть воспитание душ и духовное учение, которое наставляет и учит тебя приходить ежедневно к кладезям Писаний³, к водам Духа Святого, постоянно черпать и уносить домой наполненный сосуд, как делала и святая Ревекка, которая не иначе смогла соединиться с таковым патриархом Исааком, *рожденным по обетованию* (ср. Гал. 4, 23), кроме как черпая воду, и черпая столько, сколько нужно было, чтобы напоить не только тех, кто находился дома, но и отрока Авраамова; и не только отрока, но — до того изобиловала вода, кото-

³ Здесь и далее свидетельства ежедневных собраний христиан ради чтения Св. Писания и его изъяснения. Понимание под колодцами обучения и разумения заложено Филоном: Quaest. 191.

рую она черпала из колодезей, что она могла и верблюдам подливать воду, **пока они не перестали пить (Быт. 24, 22)**.

Все написанное есть таинство. Хочет Христос и тебя обручить Себе; вот Он и обращается к тебе чрез пророка, говоря: *Обручу тебя Мне навек, и обручу тебя Мне в верности и милосердии, и ты познаешь Господа* (Ос. 2, 19–20 = LXX: 2, 21–22). И вот, так как Он хочет обручить тебя Себе, прежде посылает к тебе того [самого] отрока. Этот отрок есть пророческое слово, которое если ты сперва не примешь, не сможешь уневеститься Христу.

Знай, однако, что никто неумелый и несведущий не воспринимает пророческое слово, но [принимает его тот], кто умеет черпать воду с глубины колодезя и умеет черпать столько, чтобы хватило и тем, кто кажется неразумным и злым, — образ их несут верблюды⁴, чтобы и самому можно было сказать, что я — *должник мудрецам и невеждам* (Рим. 1, 14).

В конце концов, этот отрок сказал в своем сердце так: ***Из тех девиц, что выходят по воду, которая скажет мне: Пей ты, я и верблюдов твоих напою, — та будет невеста господина моего*** (ср. Быт. 24, 13–14). Так вот, Ревекка — что значит «терпение» — увидев отрока и узрев [в его лице] пророческое слово, ***слагает кувшин*** с плеча (ср. Быт. 24, 18). Она, то есть, отлагает возвышенную надменность греческого красноречия и, склонившись к кроткому и простому проро-

⁴ Аналогичное понимание под животными глупых или злых людей см. также в Гомилиях I, 8–16; II, 5; XII, 5. Это понимание восходит через Филона к Платону. см. Предисловие.

ческому слову, говорит: ***Пей ты, я и верблюдов твоих напою*** (Быт. 24, 14).

3. Но ты, наверное, скажешь: если отрок несет образ пророческого слова, как же он пьет из рук Ревекки, тогда как поить должен был скорее он? Итак, смотри, случайно не так же ли [действует пророческое слово], как и Господь Иисус, Который, будучи *Хлебом жизни* (ср. Ин. 6, 35. 48) и питая алчущие души, с другой стороны, признает Себя алчущим, когда говорит: *Я алкал, и вы дали мне есть* (Мф. 25, 35), и Который, опять же, будучи *Водою живою* (ср. Ин. 7, 38) и подавая пить всем жаждущим, говорит, с другой стороны, Самарянине: *Дай Мне пить* (Ин. 4, 7); так и пророческое слово, хотя само дает питье жаждущим, тем не менее, оно, как говорится, напояется ими, когда становится предметом усердного изучения ревностными. И вот, такая душа, которая все делает с терпением, которая так хорошо приготовлена и опирается на такое образование, обыкнувши черпать потоки знания из глубины, — такая может сочетаться браком со Христом.

Итак, если не приходишь ежедневно на колодези, если не черпаешь каждый день воду, не только не сможешь напоить других, но и сам будешь испытывать *жажду слова Божия* (ср. Ам. 8, 11). Послушай и Господа, сказавшего в Евангелиях: *Кто жаждет, приходи и пей* (ср. Ин. 7, 37). Но ты, я вижу, не алчешь и не жаждешь правды (ср. Мф. 5, 6); можешь ли ты сказать: *Как лань желает к источникам воды, так желает душа моя к Тебе, Боже. Жаждет душа моя к Богу живому; когда прииду и явлюсь пред лице Его* (Пс. 41, 2–3)?

Прошу вас, которые всегда приходят для слушания слова: терпеливо примите [то, что] мы пока что немного поувещеваем нерадивых и ленивых. Наберитесь терпения, потому что речь у нас идет о Ревекке, то есть о «терпении». И нам необходимо с терпением немного поругать пренебрегающих собранием и уклоняющихся от слушания слова Божия, которые не желают *Хлеба жизни* (ср. Ин. 6, 35. 48) и *Воды живой* (ср. Ин. 7, 38); которые не выходят из стана и не вылезают из *бренных храмин* (ср. Иов 4, 19), чтобы собрать себе манны (ср. Исх. 16, 13 и сл.); которые не приходят к камню, чтобы пить *от духовного камня. Камень же есть Христос* (ср. I Кор. 10, 4), как говорит апостол. Имейте, говорю вам, немного терпения; ибо наша речь — к тем, кто нерадив, и к тем, кто болен. *Ибо не здоровые имеют нужду во врачах, но больные* (Лк. 5, 31).

Скажите мне вы, собирающиеся в церкви только в праздничные дни: остальные дни не праздничные ли? не суть ли они дни Господни? [Это] у иудеев в обычае совершать праздники в определенные немногие дни; и поэтому Бог говорит им: *Новомесячий ваших и суббот и дня великого не могу терпеть. Посты и праздники и праздничные дни ваши ненавидит душа Моя* (Ис. 1, 13–14). Значит, ненавидит Бог тех, кто думает, что день Господень праздничный [только] один.

Христиане во все дни едят плоть агнца, то есть вкушают плоти Слова⁵. *Ибо Пасха наша — закланный*

⁵ Контекст, а также другие исторические источники не позволяют утверждать, что речь здесь идет о ежедневной Евхаристии. «вкушение плоти слова» Ориген может понимать в интеллектуальном смысле как чтение священного Писания.

Христос (I Кор. 5, 7). И так как закон Пасхи таков, что она съедается вечером (ср. Исх. 16, 8), поэтому Господь пострадал по-земному вечером, чтобы ты все время вкушал от плоти Слова, так как для тебя — постоянно вечер, пока не придет утро. И если в этот вечер ты обеспокоишься и будешь вести жизнь *в плаче и в посте* (ср. Иоил. 2, 12) и во всяком праведном труде, [тогда] и ты сможешь сказать: *До вечера продлится плач, а наутро [будет] радость* (Пс. 29, 6). Итак, ты возвеселишься утром, то есть в веке грядущем, если в этом веке в плаче и в труде ты соберешь *плод правды* (ср. Иак. 3, 18; Фил. 1, 11; Евр. 12, 11).

Придите же, и, пока есть время, будем пить из *колодезя видения*, где *проходит* Исаак (ср. Быт. 24, 62. 63) и куда он выходит *поразмислить*.

Заметь, сколь [великие] дела совершаются у воды, чтобы и ты побуждался приходить к водам слова Божия и пребывать у кладезей его, как делала и Ревекка, о которой говорится: *Девушка была весьма прекрасна, дева, муж не познал ее* (Быт. 24, 16). И она, — говорит [Писание], — ***вышла под вечер черпать воду*** (ср. **Быт. 24, 15. 11**).

4. Это не напрасно написано о ней. Однако же меня интересует, что означает то, что говорится: ***Она была девушкой, девой, муж не познал ее*** (Быт. 24, 16), как будто дева есть что-либо другое, кроме как та, которой не касался муж. И что обозначает добавление о деве, когда говорится, что муж не познал ее? Бывает что ли какая-нибудь дева, которой касался муж? Я уже часто вам говорил, что в таких местах не

рассказываются повести, но сплетаются таинства. И вот, я думаю, что в этом месте указано что-то подобное.

Как Христос называется мужем души, с которым сочетается душа, приходя к вере, так и противный Ему муж есть тот, с кем сочетается душа, уклоняясь в неверие, тот самый, кто называется *враг-человек, сеющий плевелы между пшеницею* (ср. Мф. 13, 25). Следовательно, для души недостаточно, чтобы тело было чисто; нужно еще, чтобы этот худший муж не коснулся ее. Действительно, может случиться, что кто-нибудь имеет в теле девство, но познав диавола, этого худшего мужа, и в сердце приняв от него стрелы страсти, потеряет чистоту души. Значит, так как Ревекка была девой, *святой телом и духом* (I Кор. 7, 34), потому Писание удваивает похвалу ее и говорит: *Она была девой, муж не познал ее* (Быт. 24, 16)⁶.

Итак, она приходит вечером на воду (ср. Быт. 24, 11). О вечере мы уже выше сказали. Но обрати внимание на рассудительность отрока: он не хочет брать какую-либо другую невесту господину своему Исааку, кроме той, которую он найдет девушкой достойной и прекрасной лицом, и не только девушкой, но и той, которой не касался муж; и кроме той, которую застанет черпающей воду, не хочет находить другую в жены господину своему.

⁶ Согласно экзегетическим принципам Филона, повторение или удвоение чего-либо в Писании является сигналом к пониманию одной части выражения буквально, плотски, а другой — аллегорически, духовно (Quaest. IV, 99). Ориген использует принцип Филона, но наполняет его новым христианским содержанием за счет привлечения евангельского контекста (Мф. 13, 25). ср. Климент. строматы IV, 26, берущий за основу толкования этого места I Кор. 3, 17.

Если бы она не была такова, он не давал бы ей украшения, не давал бы *серьги*, не давал бы *запястья* (ср. Быт. 24, 22); она оставалась бы простой, неизысканной и неприбранной. Нужно ли нам думать, что у отца Ревекки, человека богатого, не было запястий и серег, чтобы повесить их на свою дочь? Или что таковы было его пренебрежение или жадность, что он не мог дать украшений дочери? Нет, это Ревекка не хочет быть украшенной золотом Вафуила. Ей не отвечают по достоинству украшения человека грубого и невежественного; ей требуются драгоценности из дома Авраамова, потому что «терпение» украшается из дома «премудрого».

Значит, не могли уши Ревекки получить свое убранство, если бы не пришел отрок Авраамов и сам их не украсил; и руки ее — принять украшения, кроме как те, которые пришлет Исаак. Ибо она хочет принять в уши золотые слова и на руках иметь золотые дела. Но получить их по заслугам не могла прежде, чем пришла к колодезям черпать воду. Ты, не хотящий приходить на воды, не хотящий принимать в твои уши золотые слова пророков, как же ты сможешь быть украшен мировоззрением, украшен делами, украшен нравами?

5. Однако, пропуская многое, — ибо сейчас время не для комментария, но для строительства Церкви Божией и для пробуждения праздных и ленивых слушателей примерами святых и таинственными изъяснениями⁷ —

⁷ Показательное определение жанра Гомилии: выборка наиболее поучительных отрывков и акцент на их аллегорическое («таинственное») истолкование ради «домостроительства» Церкви Божией.

Ревекка, последовав за отроком, приходит к Исааку; в самом деле, Церковь, последовав пророческому слову, приходит ко Христу. Где же она находит его? **У колодезя клятвы**, — говорит [Писание], — *где он проходил* (ср. Быт. 24, 62. 63).

Нигде [действие] не отходит от колодезей, нигде не бывает вдали от воды. Ревекку находят у колодезя (Быт. 24, 16), у колодезя же Ревекка находит Исаака; там она впервые обращает на него [свой] взор, там она спускается с верблюдов (ср. Быт. 24, 64), там видит указанного ей отроком Исаака.

Ты подумаешь, это единственный рассказ о колодезях? Но и Иаков приходит к колодезю и там находит Рахиль, там он обнаруживает, что Рахиль хороша видом и прекрасна на взгляд (ср. Быт. 29, 17). Да и Моисей у колодезя находит Сепфору, дочь Рагуила (ср. Исх. 2, 15 и сл.).

Неужели ты до сих пор не побуждаешься понимать, что это сказано духовно? Или ты думаешь, что всякий раз выпадает на долю случая то, что патриархи приходят к колодезям и у вод им достаются жены? Думающий так есть человек душевный, и он не понимает того, что [от] Духа Божия (ср. I Кор. 2, 14). Но кто хочет, пусть остается при этом [мнении], пусть остается душевным, я [же] вслед за Павлом апостолом говорю, что эти [слова] — аллегорические (ср. Гал. 4, 24), и говорю, что браки святых — это соединение души со Словом Божиим: *Ибо соединяющийся с Господом есть один дух* [с Ним] (ср. I Кор. 6, 17).

А это соединение души со Словом Божиим, конечно, не может произойти иначе, кроме как чрез наставление

божественных Книг, которые образно именуются колодезями. К которым если кто придет и будет черпать из них воду, то есть, рассуждая, извлекать более глубокий смысл и понимание, он обрящет достойный Бога брак: ибо соединяется душа его с Богом.

Душа также ***спускается с верблюдов*** (ср. Быт. 24, 64), то есть удаляется от пороков, отвергает неразумные чувства, и соединяется с Исааком; ибо достойно Исаака, чтобы он переходил *от добродетели в добродетель* (ср. Пс. 83, 8). Сын добродетели-Сарры ныне соединяется и сочетается с терпением-Ревеккой. Это и есть — переходить *от добродетели в добродетель* и от веры в веру (ср. Рим. 1, 17).

Но обратимся к Евангелиям. Посмотрим, где Сам Господь, *утрудившись от пути*, ищет отдыха. *Он пришел к колодезю*, — говорит [Писание], — *и сел у него* (ср. Ин. 4, 6).

Ты видишь, всюду согласованные друг с другом таинства, видишь, созвучные образы Нового и Ветхого Заветов. Там приходят к колодезям и на воду, чтобы найти жену; и Церковь соединяется со Христом *банею водною* (Еф. 5, 26). Ты видишь, какая громада таинств высится над нами; мы не имеем возможности объяснить, каково [все] то, что [здесь] представлено: это, по крайней мере, должно тебя побудить к слушанию, к участию в собрании, чтобы, если даже мы что-либо за краткостью пропустили, ты, перечитывая и ища, сам так же рассуждал и находил, или, вернее, пребывал в искании их, чтобы и тебя Слово Божие, обретши у воды, взяло и соединило Себе, чтобы ты соделался *один* с Ним дух (ср. I Кор. 6, 17) во Христе Иисусе Господе нашем, *Которому слава и держава во веки веков. Аминь* (ср. I Пет. 4, 11; Апок. 1, 6).

ГОМИЛИЯ XI

О ТОМ, ЧТО АВРААМ ВЗЯЛ В ЖЕНЫ ХЕТТУРУ, И О ТОМ, ЧТО ИСААК ПОСЕЛИЛСЯ У КОЛОДЕЗЯ ВИДЕНИЯ

1. Постоянно представляет нам святой апостол случаи духовного понимания и дает пусть немногие, но необходимые для ревностных указания, по которым узнается, что *закон духовен* (ср. Рим. 7, 14) во всем.

Он же, рассуждая в одном месте об Аврааме и Сарре, говорит: *Не изнемогли в вере, он не помыслил, что тело его, почти столетнего, уже омертвело, и утроба Саррина в омертвлении* (Рим. 4, 19). И вот о нем, о ком Павел говорит, что его тело к ста годам омертвело и что Исаака он родил более силою веры, нежели плодородием тела, — о нем Писание рассказывает нынче, что он взял жену, именем Хеттуру, и родил от нее множество сыновей, будучи, кажется, около ста тридцати семи лет (ср. Быт. 25, 1 и сл.). Ибо написано, что Сарра, жена его, была младше него на десять лет (ср. Быт. 17, 17), и то, что она умерла на сто двадцать седьмом году (ср. Быт. 23, 1), показывает, что Аврааму было больше ста тридцати семи лет, когда он взял в жены Хеттуру.

Что же? Неужели нам надо думать, что в таковом патриархе столько же время живы побуждения плоти?

Неужели надо считать, что тот, о ком сказано, что он давно омертвел для природных побуждений, теперь снова ожил для похоти? Или же, как мы уже часто говорили, браки патриархов обозначают что-либо таинственное и священное, подобно тому, как тот, кто говорил о премудрости: *Я рассудил взять ее женою себе* (Прем. 8, 9)?

Значит, и Авраам тогда, наверное, рассудил нечто подобное и, хотя был премудр, тем самым, однако, знал, что нет конца премудрости и что старость не полагает предела научению [в ней]. Действительно, кто привык жениться тем самым образом, который мы обозначили выше, то есть кто привык быть в браке с добродетелью, может ли когда-нибудь прекратить супружество такого рода? Ибо успение Сарры должно понимать как исполнение добродетели. А тому, чья добродетель полная и совершенная, необходимо постоянно находиться в каком-нибудь учении; Божественное слово называет это учение женою его.

Согласно этому, по-моему, холостой и бесплодный подлежит проклятию в законе; ибо сказано: *Проклят тот, кто не оставит потомства в Израиле* (ср. Втор. 7, 14; 25, 5–10). Если считать, что это сказано о плотском потомстве, то все девы Церкви окажутся подлежащими проклятию. И что говорить о девах Церкви? Сам Иоанн, *больше которого не был никто из рожденных женами* (ср. Мф. 11, 11), и множество других святых не оставили потомства по плоти, потому что не рассказывается, чтобы они были даже в браке. Но известно, что они оставили духовное потомство и духовных детей, и каждый из них имел женою премудрость, как и Павел рождал детей благоговением (ср. I Кор. 4, 15).

Итак, старый Авраам с уже омертвелой плотью взял в жены Хеттуру. В соответствии с вышеизложенным соображением я полагаю, что лучшую тогда берут жену, когда тело омертвело, когда члены умерщвлены (ср. Кол. 3, 5). Ибо в чувствах наших бóльшая восприимчивость к премудрости, когда *мертвость Христа носится в теле нашем* (ср. II Кор. 4, 10) смертном.

Наконец, Хеттура, которую старый Авраам ныне выбирает в жены, значит *θυρίαρα*, то есть каждение, или благоухание. Он и в самом деле мог говорить, как сказал Павел: Мы — *Христово благоухание* (II Кор. 2, 15). Посмотрим, как кто-либо становится *Христовым благоуханием*. Грех есть вещь зловонная. В конце концов, со свиньями сравниваются грешники (ср. Мф. 8, 30), которые, как в зловонном навозе, валяются в грехах. И Давид от лица кающегося грешника говорит: *Засмердели и согнили раны мои* (Пс. 37, 6).

2. Итак, если есть кто из вас, в ком никакого запаха греха уже нет, но — благовоние праведности, сладость милосердия, если кто в *непрестанной* (ср. I Фес. 5, 17) молитве постоянно приносит Господу каждение и говорит: *Да исправится молитва моя, как каждение, пред лице Твое, воздеяние рук моих — жертва вечерняя* (Пс. 140, 2), — тот взял в жены Хеттуру.

Вот так, по-моему, достойнее толковать браки стариков, так изящнее — супружества патриархов, начинающиеся уже в крайнем и бездейственном возрасте; так, считаю, необходимо понимать перечисление рождений детей. Действительно, для таких браков и для такого рода потомства молодые не так способны, как

старики. Ибо чем более кто телом обессилен, тем более тот крепок душевной добродетелью и более пригоден для объятий премудрости. Так и Елкана, тот праведный человек из Писаний, который имел сразу двух жен (ср. I Цар. 1, 2 и сл.), одну из которых звали Феннана, другую — Анна, то есть «обращение» и «благодать». И сначала, говорится, он получил детей от Феннаны, то есть от «обращения», и только потом от Анны — «благодати».

Это правда, что Писание успехи святых образно обозначает супружествами. Почему и ты, если хочешь, можешь стать женихом на подобном браке, и если, например, ты проявляешь охотное гостеприимство, его ты и возьмешь, получится, себе в жены. Если добавишь к этому заботу о нищих, на второй, получится, женишься. А если сопряжешь себе терпение и кротость, и прочие добродетели, то столько, получится, взял жен, сколько добродетелей любишь.

Вот почему Писание упоминает, что некоторые патриархи имели сразу много жен, другие — после смерти первых женились на вторых (ср. Быт. 16, 3; 25, 1); чтобы образно обозначить то, что одни способны упражняться сразу во многих добродетелях, другие — не прежде взяться за следующие, чем доведут до совершенства первые. Поэтому, наконец, о Соломоне рассказывается, что он имел сразу много жен (ср. Песн. 6, 7), [и] ему Господь сказал: *Такого премудрого не было до тебя, и после тебя не будет* (II Пар. 1, 12; III Цар. 3, 13). И так как дал ему Господь множество рассудительности, *подобно песку морскому* (ср. Быт. 22, 17), чтобы он судил народ свой *в премудрости* (ср. II Пар. 1, 11), поэтому он мог проявлять сразу много добродетелей.

Конечно, если мы кроме того, чему научаемся из закона Божия, прикасаемся к некоторым из тех наук, которые являются внешними, мирскими — как то, например, изучение литературы или грамматического искусства, как то геометрическая наука или разумение чисел, или даже предмет диалектики — и все это, взятое извне, употребляем в нашем образовании и заимствуем для защиты нашего закона, тогда окажемся женатыми на чужестранках или даже на *наложницах* (ср. Песн. 6, 7). И если, разговаривая о подобных супружествах, рассуждая и опровергая противоречащих, мы смогли бы обратить кого-нибудь в веру и, превосходя их в их же разумениях и способах, убедили бы воспринять истинную философию Христову и истинное Богопочитание, тогда получится, что мы родили детей от диалектики или риторики, как если бы от какой-то чужестранки или наложниц¹.

Стало быть, старость не является ни для кого препятствием в таких браках и в рождении подобных детей; это чистое потомство намного лучше подходит зрелому возрасту.

Подобным образом и теперь Авраам, долгожительствующий и, как говорит Писание, *старый и исполненный дней* (ср. Быт. 24, 1), берет Хеттуру в жены.

Но не должно от нас быть скрытым из исторического повествования то, какие и каковы суть потомки, распространившиеся от нее. Ибо если мы будем помнить о них, то легче сможем узнать то, что говорится

¹ О пользе светских наук см. *Гомилии на Исход* XI, 6 (SC 16. P. 241) и *Гомилии на Числа* XX, 3 (SC 29. P. 401–403). Об их опасности см. *Григорий Чудотворец*. Благодарственная речь Оригену XIII–XIV (SC 148. P. 158–172).

в Писаниях о различных родах; например, когда говорится, что Моисей взял в жены дочь Иофора, священника Мадиамского (ср. Исх. 2, 21), каковой Мадиам приходится сыном Хеттуры и Авраама (ср. Быт. 25, 2). Итак, мы узнаем, что жена Моисея родом от Авраама и она не была чужестранкой. Но даже когда описывается *царица Кедарская* (ср. Иер. 30, 23), нужно, тем не менее, знать, что и Кедар происходит из того же рода Хеттуры и Авраама (ср. Быт. 25, 13)². Да и в потомках Измаила найдешь подобное. Если ты рассмотришь их прилежно, узнаешь много исторических сведений, неизвестных прочим.

Но между тем, мы, оставив это на другое время, поспешим к тому, что было прочитано вслед за этим.

3. И было, — говорит [Писание], — **после смерти Авраама благословил Господь Исаака, сына его, и он поселился у колодезя видения (Быт. 25, 11).**

О смерти Авраама можно ли нам сказать полнее, чем говорит в Евангелиях слово Господне [такого] содержания: *А о воскресении мертвых разве не читали вы, как [Моисей] говорит при купине: Бог Авраама, и Бог Исаака, и Бог Иакова? Бог же не есть [Бог] мертвых, но — живых. Ибо у Него все живы* (Лк. 20, 37–38; Мк. 12, 26–27). Так пожелаем же себе подобной смерти, как и апостол говорит, чтобы мы умерли для греха, а жили — для Бога (ср. Рим. 6, 10). Ибо так нужно понимать смерть

² Приводя по памяти, Ориген путает потомство Авраама от Хеттуры и потомство Измаила: Кедар принадлежит последнему (Быт. 25, 13). Следующее предложение, возможно, произнесено с целью исправить допущенную оплошность.

Авраама, что она настолько расширила лоно его, что все святые, идущие с четырех сторон света, *относятся Ангелами в лоно Авраамово* (ср. Лк. 16, 22).

Но теперь посмотрим, как после его смерти *благословил Господь Исаака, сына его*, и каково сие благословение.

Благословил, — рассказывает [Писание], — *Господь Исаака, и он поселился у колодезя видения* (Быт. 25, 11). Это и есть все благословение, которым Господь благословил Исаака, — чтобы он поселился у *колодезя видения*. Для понимающих — это великое благословение. О, если бы и мне Господь даровал сие благословение, чтобы я стяжал обитание у *колодезя видения*!

Кто способен знать и понимать, каково видение, *которое видел Исаия, сын Амосов* (ср. Ис. 1, 1 и сл.)? Кто может знать, каково видение Наума (ср. Наум 1, 1 и сл.)? Кто в силах понимать, что содержится в том видении, которое видел Иаков в Вефиле по дороге в Месопотамию, когда он сказал: *Это дом Божий и врата небесные* (Быт. 28, 17)? А если кто-либо способен знать и понимать каждое в отдельности видение, в законе ли, у Пророков ли, тот обитает у *колодезя видения*³.

Но еще прилежнее рассмотри то, что Исаак заслужил у Господа получить столь великое благословение — обитать у *колодезя видения*; мы же, когда достаточно способны будем заслужить [что-либо], хорошо, если сможем пройти *близ колодезя видения*. Тот заслужил пребывать

³ Видение понимается Оригеном в смысле понимания глубокого смысла Св. Писания, то есть снова в интеллектуальном ключе. Об особенностях мистики Оригена см. предисловие. Ср. также *Гомилию XIII*.

и обитать в видении, [а] мы, освещенные Божиим милосердием, с трудом можем чувствовать или догадываться мало о чем из какого бы то ни было видения.

Однако, если я смогу почувствовать один какой-нибудь смысл из видений Божиих, окажется, что я провел один день у колодезя видения. Но если смогу затронуть что-либо не только в буквальном, но и в духовном [смысле], два дня, окажется, провел я у колодезя видения. Так же, если я охвачу нравственный уровень, проведу три дня. Во всяком случае, если даже я не смогу все понять, налегаю, однако, на Писания и о законе Божиим размышляю день и ночь (ср. Пс. 1, 2) и, вообще, никогда не перестаю искать, рассуждать, исследовать и что, конечно, самое главное, — молиться Богу и просить разума у Того, Кто учит человека разумению (ср. Пс. 93, 10), я, все же, явлюсь обитающим у колодезя видения.

Если же я буду пренебрегать и не буду дома заниматься словом Божиим, ни в церковь часто приходите послушать слово, подобно некоторым из вас, как я вижу, которые доходят до церкви только по праздничным дням, — таковые не обитают у колодезя видения. Но я опасаясь, как бы случайно [не вышло, что] такие небрежные, даже когда в церковь приходят, не пьют от колодезя жизни и не подкрепляются, но бывают заняты своими сердечными заботами и мыслями, которые они носят с собой, и уходят от колодезей Писаний с ничуть не меньшей жаждой.

Итак, поспешайте и старайтесь, чтобы на вас пришло сие благословение Господне, по которому вы могли бы обитать у колодезя видения, чтобы отверз Господь ваши очи и вы бы видели колодезь видения и доставали

бы из него *воду живую* (ср. Быт. 26, 19), которая стала бы в вас *источником воды, текущей в жизнь вечную* (ср. Ин. 4, 14). А если кто редко приходит в церковь, редко черпает от источников Писаний, а то, что слышит, тотчас забывает, уходя и занимаясь другими делами, тот не обитает у *колодезя видения*.

Хочешь ли, я покажу тебе того, кто никогда не отступает от колодезя видения? — апостол Павел, который говорил: *Мы же все открытым лицом взираем на славу Господню* (ср. II Кор. 3, 18).

Так и ты, если будешь постоянно исследовать пророческие видения, все время искать, всегда желать узнать, размышлять о них, пребывать в них, получаешь и ты благословение от Господа и обитаешь у *колодезя видения*. И тебе действительно Господь Иисус явится на пути и откроет тебе Писания, так что ты скажешь: *Не горело ли в нас сердце наше, когда Он изъяснял нам Писания?* (Лк. 24, 32). Но Он является тем, которые думают о Нем, и о Нем размышляют, и пребывают *в законе Его день и ночь* (ср. Пс. 1, 2). *Ему слава и держава во веки веков. Аминь* (ср. I Пет. 4, 11; Апок. 1, 6).

ГОМИЛИЯ XII

О ТОМ, КАК ЗАЧАЛА И РОДИЛА РЕВЕККА

1. При каждом чтении, *когда читают Моисея* (ср. II Кор. 3, 15), нужно нам молиться Отцу Слова, чтобы Он и в нас исполнил написанное в Псалмах: *Открой очи мои, и увижу чудеса закона Твоего* (ср. Пс. 118, 18). Ибо если Он Сам не откроет наши очи, то как мы сможем видеть такие таинства, которые образуются на патриархах, подаваемые в образах то колодезей, то браков, то родов, то даже неплодий?

Ибо сегодняшнее чтение сообщает, что ***Исаак молился о Ревекке, жене своей, потому что она была неплодна; и услышал его Бог, и она зачала. И сыновья, — говорит [Писание], — стали биться в утробе ее (Быт. 25, 21–22).***

Прежде всего рассмотри, почему в Писаниях рассказывается, что много святых жен были неплодны, как сама Сарра (ср. Быт. 11, 30), так и теперь Ревекка. Да и любимая Израилю Рахиль была неплодна (ср. Быт. 29, 31). Написано также, что Анна, мать Самуила, была неплодна (ср. I Цар. 1, 2). Да и в Евангелиях упоминается, что Елизавета была неплодна (ср. Лк. 1, 7). И это одно для всех них наименование означает, что все они дадут святое рождение после неплодия.

Так, значит, и теперь говорится, что Ревекка была неплодна, но *молился*, — говорит [Писание], — *о ней Исаак Господу, и Он услышал его, и она зачала. И сыновья стали биться в утробе ее* (Быт. 25, 21–22). Не то ли это неплодие, которое зачало? Сыновья неплодной, еще не родившись, бьются, и та, которая отчаялась в потомстве, носит в утробе племени и народы. Действительно, [Писание] говорит так: ***Вышла Ревекка спросить Господа, и сказал ей Господь: два племени в утробе твоей, и два народа произойдут из чрева твоего*** (Быт. 25, 22–23).

Тут можно было бы долго изучать биение детей, когда они находятся еще в утробе. Можно долго излагать толкования и загадочности, написанные апостолом о том, что [здесь] содержится таинственного и какова причина, почему, *до того как сыновья родились и сделали что-либо доброе или худое в этом мире* (ср. Рим. 9, 11), о них [уже] говорится: *Один народ сделаете сильнее другого, и больший будет служить меньшему* (Быт. 25, 23); почему, когда они еще не вышли из утробы матери, чрез пророка говорится: *Иакова Я возлюбил, а Исава возненавидел* (Мал. 1, 2. 3; Рим. 9, 13). Говорить об этом выше моих сил, а слушать — ваших¹.

2. Сейчас, однако, посмотрим, что значит сказанное: ***Вышла Ревекка спросить Господа*** (Быт. 25, 22). *Вышла*. Куда вышла? Что ли из того места, где не было Господа, вышла в то место, где был? Ведь, кажется, это

¹ Ориген сигнализирует о намеренном пропуске в толковании, сообразуясь с целесообразностью и состоянием аудитории.

означает сказанное: *Вышла спросить Господа*. Не повсюду ли Бог? Не Сам ли Он сказал: *Я наполняю небо и землю, говорит Господь* (Иер. 23, 24)? Куда же, значит, вышла Ревекка?

Я считаю, что она не из [одного] места выходила в [другое] место, но что она шла от [одной] жизни к [другой] жизни, от [одного] деяния к [другому] деянию, от хорошего к лучшему, продвигалась от полезного к полезнейшему, устремлялась от святого к святейшему. Ибо нелепо было бы нам считать Ревекку, которая наставлялась у образованнейшего мужа Исаака в доме премудрого Авраама, такой несведущей и необразованной, что она, якобы, полагала, что Бог заключен в каком-либо одном месте, и она шла туда спросить, что бы значило биение младенцев в ее утробе.

Но хочешь ли увидеть, что это идет от обычая святых, чтобы, когда что-либо увидят показанным себе от Бога, говорить, что они «вышли» или «пошли»?

Когда Моисей увидел куст горящий и не сгорающий, он, удивляясь увиденному, сказал: *Пойду и посмотрю сие видение* (Исх. 3, 3). И он вовсе не указывал [этим], что он пойдет какой-либо дорогой по земле, будет подниматься в горы или спускаться по склонам холмов. Видение было вблизи него, перед лицом его и перед самыми очами. Однако он говорит «*пойду*», чтобы показать, что он, призываемый небесным видением к жизни горней, должен встать и пойти от того, в чем пребывал, к лучшему.

Значит, так же и теперь рассказывается о Ревекке, что *она вышла спросить Господа* (ср. Быт. 25, 22); о которой следует считать, как мы сказали, что она вышла не

шагами ног, но продвижениями ума. Следовательно, и ты, если начнешь вглядываться *не в видимое, но в невидимое* (ср. II Кор. 4, 18), то есть не в телесное, но в духовное, не в настоящее, но в грядущее, назван будешь *вышедшим спросить Господа*. Если ты оторвешься от прежнего образа жизни и от общения с теми, с кем ты жил постыдно и зазорно, и сблизись с достойными делами веры, то, когда тебя будут искать среди позорных товарищей и отнюдь не найдут тебя в скопищах преступников, тогда и о тебе скажут: он *вышел спросить Господа* (ср. Быт. 25, 22).

Так, стало быть, святые выходят не от места на место, но от жизни в жизнь, от первых наставлений к наставлениям лучшим.

3. И вот Господь сказал ей: *Два племени в утробе твоей, и два народа произойдут из чрева твоего. И [один] народ сделается сильнее [другого] народа, и больший будет служить меньшему* (Быт. 25, 23).

Как *один народ* *сделался сильнее другого*, то есть Церковь — Синагоги, и как *больший служит меньшему*, известно даже иудеям, все еще не верующим. А о том, что очевидно и весьма общеупотребительно, говорить считаю избыточным. Но, если угодно, мы прибавим то, что могло бы основательно наставить каждого из нас, слушающих это².

² Ориген кратко обозначил типологический аспект, переходя к более полезному, в его представлении, аспекту — моральному. Не в первый раз иерархия уровней толкования переставляется гомилетом ради «строительства Церкви Божией».

Я думаю, что о каждом из нас можно сказать, что внутри нас *два племени и два народа*. Потому что внутри нас есть как народ добродетелей, так и не меньший народ пороков: *Ибо из сердца нашего исходят злые помыслы, любоддеяния, кражи, лжесвидетельства* (Мф. 15, 19), да еще и *соблазны, распри, ереси, зависти, пьянства и тому подобное* (Гал. 5, 20–21). Видишь ли, какой большой народ зол есть внутри нас? Но если мы сподобимся говорить тем гласом святых: *От страха Твоего, Господи, мы приняли во чреве и родили, сотворили дух спасения Твоего на земле* (Ис. 26, 18), — тогда обрящется внутри нас и другой народ, рожденный в духе. *Ибо плод духа: любовь, радость, мир, долготерпение, благость, кротость, воздержание, чистота* (Гал. 5, 22–23) и тому подобное.

Видишь второй народ, который тоже внутри нас; но этот меньший, [а] тот больший. Ибо зла всегда больше, чем добра, и пороки — многочисленнее добродетелей. Но если бы мы были таковы, какова Ревекка, и удостоены бы были иметь зачатие от Исаака, то есть от Слова Божия, тогда бы и в нас *один народ сделался сильнее другого, и больший служил бы меньшему* (ср. Быт. 25, 23); ибо плоть служила бы духу, а пороки уступали бы добродетелям.

И исполнились, — говорит [Писание], — *дни, чтобы родить ей, и были близнецы во чреве ее* (Быт. 25, 24). Это выражение — «*исполнились дни, чтобы родить ей*» — почти никогда не употребляется в Писании кроме как о святых женах. Ибо это сказано о сей Ревекке, и о Елизавете, матери Иоанна (Лк. 1, 57), и о Марии, Матери Господа нашего Иисуса Христа (ср. Лк. 2, 16).

Почему мне кажется, что рождение такого рода показывает на нечто исключительное и отличное от остальных людей, а исполнение дней означает рождение совершенной отрасли.

4. И вышел первый сын, — рассказывает [Писание], — **красный, и весь косматый, как шкура. И нарекли ему имя: Исав. А потом вышел брат его, держась рукою своею за пяту Исав: и назвали его Иаковом (Быт. 25, 25–26).**

О них в другом месте Писания рассказывается, что *Иаков во чреве запинал брата своего* (Ос. 12, 4), и доказательством этого может служить то, что он держался рукою своею за пяту брата своего Исав.

Сей Исав вышел из утробы матери *косматый весь, как шкура* (ср. Быт. 25, 25), Иаков же — гладкий и безволосый. Поэтому Иаков получил имя из-за борьбы или запинания; а Исав был назван [так] — по словам толкователей еврейских имен — вероятно, то ли от красноты, то ли от земли, то есть «красным», или «земляным», или, как решили другие, «произведением» (*factura*)³.

Однако не мне обсуждать, каковы преимущества этого рождения, или почему тот *запинал брата* и родился гладким и безволосым (хотя зачатие обоих сыновей было, по слову апостола, во всяком случае, *от одного Исаака, отца нашего* (ср. Рим. 9, 10)), или почему этот *весь косматый* и страшный, и обложенный, так

³ Перечисление вариантов значения имени свидетельствует о том, что Ориген активно пользовался современными ему ономастиконами.

сказать, нечистотою греха и распутности. Ибо если мне захочется копнуть в глубину и открыть скрытые жилы *живой воды* (Быт. 26, 19), тотчас придут Филистимляне и поведут тяжбу со мною, и поднимут против меня распри и коварства, и начнут заполнять мои колодези своей землей и грязью. Ибо, в самом деле, если бы эти Филистимляне позволили, я тоже хотел бы подойти к Господу моему, терпеливейшему Господу, говорящему: *Приходящего ко Мне Я не изгоню* (Ин. 6, 37), — хотел бы подойти и, как тогда сказали ученики Ему: *Господи, кто согрешил, он или родители его, что родился слепым?* (Ин. 9, 2) — и я хотел бы задать ему такой вопрос: *Господи, кто согрешил, Исав или родители его, что родился таким косматым и страшным, что в утробе был запинаяем братом?* Но если бы я захотел спросить и разузнать об этом слово Божие, тотчас Филистимляне повели бы против меня тяжбы (ср. Быт. 26, 21–22) и козни. И поэтому мы, оставив этот колодезь и назвав его Враждою, будем копать другой⁴.

5. После этого, — повествует [Писание], — сеял Исаак ячмень, и получил во сто крат. И благословил его Господь, и он стал великим человеком, и возвеличивался больше и больше до того, что стал весьма великим (ср. Быт. 26, 12).

⁴ В этих словах слышны отголоски нападок, которым постоянно подвергался Ориген за использование аллегорического метода. Возможно, гомилета удерживает от развития темы также неспособность выдать экспромтом стройное толкование. Филистимляне — образ врагов духовного понимания Писаний, развитый в *Гомилии XIII*.

Что же означает, что Исаак *сеял ячмень*, а не пшеницу, и был благословлен в том, что *ячмень* сеял, и возвеличился *до того, что стал великим*? Оказывается, значит, что он еще не был великим, но после того, как *посеял ячмень* и собрал сторицу, тогда *сделался весьма великим*.

Ячмень — это, по большей части, пища скота или деревенских рабов. Это более жесткий сорт, и кажется, что он колется, как иголками, когда кто-либо трогает его. Исаак есть слово Божие, которое сеет в законе ячмень, [а] в Евангелиях — пшеницу. Эту он готовит в пищу более совершенным и духовным, ту — более неопытным и душевным (*animalibus*)⁵, как написано: *Человеков и скотов хранишь Ты, Господи* (Пс. 35, 7). Итак, Исаак — слово закона — сеет ячмень, но даже в ячмене находит *стократный плод* (ср. Мф. 13, 8). Ибо и в законе найдешь мучеников, чей плод — *сторичный*⁶.

Однако и Господь наш — Евангельский Исаак — говорил апостолам нечто более совершенное, тогда как народу — простое и общее (ср. Мф. 13, 34 и сл.). Хочешь ли увидеть, как и Сам Он предлагает начинающим пищу ячменную? В Евангелиях описано, как Он второй раз накормил народ (ср. Мф. 15, 32 и сл.). Но тех, кого Он кормит в первый раз, то есть начинающих, Он кормит *ячменными хлебами* (ср. Ин. 6, 9; Мф. 14, 19 и сл.). По-

⁵ Animal — животное, все одушевленное.

⁶ Свообразная иерархия святости характерна для этой эпохи: вдовы — 30-ричный плод, девы — 60-ричный, мученики — 100-ричный. См. Гом. на *Иисуса Навина* 2, 1. SC 71. P. 118. Ср. аналогичное место у *Киприана Карфагенского*. De habitu virginum 21. CSEL 3, 1. P. 202.

том же, когда они уже преуспели в слове и в учении, Он предлагает им пшеничные хлебы⁷.

Но после сего [Писание] говорит: **Господь благословил Исаака, и он стал весьма великим (Быт. 26, 12).**

Исаак был мал в законе, но с течением времени становится великим. Он становится великим с течением времени в пророках. Ибо пока он только в законе, он еще не велик, ибо закон закрыт покрывалом (ср. II Кор. 3, 14). А на Пророках, значит, он уже растет; когда же достигнет до того, что даже снимет покрывало, тогда будет *весьма велик*. Когда буква закона начнет выделяться, как мякина из ячменя, и откроется, что закон — *духовен* (ср. Рим. 7, 14), тогда возвеличится Исаак и станет *весьма великим*.

Заметь, что и Господь, на самом деле, в Евангелиях преломляет несколько хлебов, а сколько тысяч людей подкрепляет, и сколько осталось *коробов* с остатками (ср. Мф. 14, 19 и сл.; 15, 36 и сл.; 16, 9). Покуда хлебы целы, никто не насыщается, никто не подкрепляется, и сами хлебы, кажется, не увеличиваются. А теперь смотри, как мы преломляем немногие хлебы: берем из Божественных Писаний немногие слова, а сколько тысяч людей насыщаются. Но если бы не были преломлены эти хлебы, не были бы раздроблены учениками на части, то есть если бы буква не была разбита и разломлена на мелкие части, смысл ее не мог бы дей-

⁷ О ячменных хлебах говорится только в Евангелии от Иоанна, но в нем нет повествования о втором насыщении. У Матфея и Марка в описании обоих насыщений использовано слово ἄρτος, обыкновенно применяемое к пшеничному хлебу. У Луки — также только ἄρτος.

ти до всех. Когда же мы начнем исследовать и изучать все в отдельности, тогда-то народ, сколько сможет, возьмет. А что не сможет, нужно собрать и сохранить, *чтобы ничего не пропало* (Ин. 6, 12).

Итак, давайте и мы сохраним, если *народ* не может что-то взять, и сложим в *короба* и *корзины*. В конце концов, когда мы только что преломили хлеб о Иакове и Исаве, посмотрим, сколько кусков осталось от этого хлеба: их мы прилежно собрали, чтобы они не пропали, и схоронили в *корзинах* или *коробах*, покуда Господь не прикажет, что с ними делать.

Теперь же, насколько возможно, будем есть от хлебов или черпать из кладезей. Попытаемся сделать то, в чем наставляет Премудрость, говоря: *Пей воду из твоих источников и из твоих колодезей, и да будет тебе источник твой собственный* (Притч. 5, 15. 18).

Так пытайся и ты, слушатель, иметь свой колодезь и свой источник; чтобы и ты, изучая книгу Писаний, начал бы от собственного разумения выносить какое-нибудь понимание; пытайся и ты, согласуясь с тем, чему ты научился в Церкви, пить из источника ума твоего. Есть внутри тебя происхождение *воды живой* (ср. Быт. 26, 19), есть постоянные русла и оросительные каналы разумного чувства, если только они не забиты землей и мусором. Но усердно старайся выкапывать свою землю и очищать грязь, то есть прогонять от ума твоего леность и разрушать сердечную бесчувственность. Послушай, что, в самом деле, говорит Писание: *Уколи око, и изнесет слезу; уколи сердце, и изнесет чувство*⁸ (Сир. 22, 19).

Итак, очисти и ты свой ум, чтобы когда-нибудь ты начал *пить из своих источников* (ср. Притч. 5, 15)

и черпать *воду живую* (ср. Быт. 26, 19) из своих колодезей. Ибо если ты воспринял в себе слово Божие, если ты принял от Иисуса *воду живую* и принял с верою, будет в тебе *источник воды, текущей в жизнь вечную* (ср. Ин. 4, 14), в Самом Иисусе Христе, Господе нашем, *Которому слава и держава во веки веков. Аминь* (ср. I Пет. 4, 11; Апок. 1, 6).

⁸ Греч. αἴσθησιν Руфин постоянно передает как *sensum*, имея в виду, вслед за Оригеном, «разумное чувство», то есть духовное понимание Писания.

ГОМИЛИЯ XIII

О КОЛОДЕЗЯХ, ВЫКОПАННЫХ ИСААКОМ И ЗАСЫПАННЫХ ФИЛИСТИМЛЯНАМИ¹

1. Мы постоянно застаем патриархов за привычными для них занятиями колодезьями.

Вот и здесь Писание сообщает, что Исаак, после того как *благословил его Господь и он возвеличился весьма* (ср. Быт. 26, 12. 13), приступил к великому делу. И начал он, — говорит [Писание], — копать колодези, ***те колодези, которые выкопали рабы <отца> его при жизни отца его Авраама, но Филистимляне их завалили и засыпали землю*** (Быт. 26, 15). Итак, сперва он поселился у колодезя видения (Быт. 25, 11) и, просвещенный от колодезя видения, начинает открывать другие колодези — и сначала не новые, но те, что выкопал отец его Авраам.

¹ Символизм колодцев проходит сквозной темой через множество экзегетических сочинений Оригена, включая и Гомилии на Бытие. См. выше *Гомилии VII, 5; X, 2; XI, 3; XII, 5*. В *Гомилиях на Числа XII* (SC 29. P. 235–248) Ориген собрал все тексты Писания о колодцах, чтобы показать преемство между Ветхим и Новым Заветами. Колодцы символизируют Св. Писание, а заботы о них — изучение Писаний совершенствующейся душой. Образ воды как источника Божественного разума предложен уже Филоном (Quaest. V, 94, 100).

И когда он выкопал первый колодец, **Филистимляне**, — говорит [Писание], — **стали завидовать ему (Быт. 26, 14)**. Но он не был утрашен их ревностью и не уступил зависти, но снова, — повествует [Писание], — **выкопал колодези, которые выкопали рабы Авраама, отца его, и Филистимляне завалили их после смерти Авраама, отца его; и назвал их теми же именами, которыми назвал <их> отец его (Быт. 26, 18)**. Значит, он выкопал колодези, которые выкопал отец его, но по злобе Филистимлян они были засыпаны землею. Он выкопал также новые в **долине Герарской**, не сам, конечно, но рабы его, **и нашел он там**, — рассказывает [Писание], — **колодезь воды живой. Но пастухи Герарские заспорили с пастухами Исаака, говоря, что вода — их; и он нарек колодезю имя Обида. Ибо обидно поступили с ним (Быт. 26, 19–20)**. Но Исаак ушел от злобы их и **снова выкопал другой колодезь; тем не менее, стали спорить и о нем, и он нарек ему имя Вражда. И он ушел оттуда и выкопал опять иной колодезь, и не спорили о нем; и он нарек имя ему Пространство, ибо, говорил он, теперь распространил нас Бог и размножил нас на земле (Быт. 26, 21–22)**.

Хорошо говорит в каком-то месте святой апостол, рассуждая о величии таинств: *И кто способен к сему?* (II Кор. 2, 16). Подобным образом — или, наоборот, сильно отличным, так сильно ниже него мы находимся — и мы, видя в таинствах такую колодезную глубину, говорим: *И кто способен к сему?* Ибо кто был бы в силах достойно объяснить таинства таковых колодезей или того, что рассказано о деяниях, с ними связанных,

кроме как если мы призовем Отца живого Слова и Он Сам удостоит дать слово в уста наши (ср. Еф. 6, 19), чтобы мы смогли вам, жаждущим, почерпнуть хоть сколочку *воды живой* (ср. Быт. 26, 19; Ин. 4, 10) из этих столь обильных и многочисленных колодезей?

2. Итак, существуют колодези, которые выкопали рабы Авраама, а Филистимляне засыпали их землею. Их, значит, сперва берется очистить Исаак. Филистимляне ненавидят воды, любят — землю; Исаак любит воду, все время ищет колодези, старые очищает, новые открывает.

Посмотри, наш Исаак, Который *предал Себя за нас в жертву* (ср. Еф. 5, 2), идет в долину Герарскую, что переводится как «преграда» или «ограждение», идет, повторяю, чтобы *упразднить [стоящую] посреди стену ограждения — вражду — Плотию Своею* (ср. Еф. 2, 14), идет разрушить преграду, то есть грех, разделяющий между нами и Богом, преграду, которая посередине между нами и небесными добродетелями, чтобы соделать *из обеих одно* (ср. Еф. 2, 14) *и на своих плечах* принести обратно в горы заблудившуюся овцу и восстановить ее в среде *девяти незаблудившихся* (ср. Мф. 18, 12; Лк. 15, 6).

И вот сей Исаак — Спаситель наш, — придя в эту самую долину Герарскую, прежде всего желает выкопать те колодези, что выкопали рабы Отца Его; это значит, Он желает обновить кладези закона и Пророков, которые Филистимляне засыпали землею. Кто же это, кто засыпает кладези землею? Несомненно, те, которые полагают в законе земной, плотский смысл, а духовный и таинственный закрывают, так что сами не пьют и другим не дают². Послушай, что говорит Исаак — Господь наш

Иисус — в Евангелиях: *Горе вам, книжники и фарисеи, что вы взяли ключ разумения и сами не вошли, и хотящим не позволили* (Лк. 11, 52; Мф. 23, 13). Значит, вот те, кто засыпал землею колодези, *что выкопали рабы Авраамовы*, кто учит закону по-плотски и загрязняет воды Св. Духа; они имеют кладези не для того, чтобы доставать воду, но чтобы класть [туда] землю. Итак, эти колодези берется выкопать Исаак.

Посмотрим же, как он их копал.

Когда рабы Исаака, которые суть апостолы Господа нашего, проходили, по слову [Евангелия], засеянными полями, они *срывали колосья и, растирая руками, ели* (ср. Лк. 6, 1). Тогда вот и стали говорить Ему те, кто землею засыпал колодези Отца Его: *Вот, ученики Твои делают в субботу то, чего не должно* (Мф. 12, 2). Он, чтобы выкопать их земное понимание, говорит им: *Разве вы не читали, что сделал Давид, когда взалкал сам и бывшие с ним, как он вошел к священнику Авиафару и ел хлеба предложения, сам и слуги его, которые не должно было есть кроме как одним священникам?* (ср. Мф. 12, 3–4). И к этому добавляет: *Если бы вы знали, что значит: Милости хочу, а не жертвы* (Ос. 6, 6), *вы никогда не осудили бы невиновных* (Мф. 12, 7). Но что им было на это ответить? Они заспорили с рабами Его и говорят: *Не от Бога Этот Человек, потому что не хранит субботы* (Ин. 9, 16)³. Таким вот образом копал Исаак колодези, *что выкопали рабы отца его*.

² Похожее понимание Филистимлян у Филона (Quaest. IV, 191).

³ Здесь и выше обращает на себя внимание свободное сопоставление Оригеном цитат из разных Евангелий, приводимых им по памяти.

Рабом Отца Его был Моисей, выкопавший кладезь закона; рабами Отца Его были Давид, Соломон, пророки и все, кто написали книги Ветхого Завета, которые засыпало земное и грязное понимание иудеев. Когда Исаак захотел очистить последнее и показать, что все, что сказано в *законе и Пророках* (ср., например, Мф. 7, 12; Ин. 5, 46), сказано о Нем, с Ним начали спорить Филистимляне. Но Он уходит от них; ибо не может Он быть с теми, кто в колодезях хочет иметь не воду, а землю; и Он говорит им: *Се, оставляется вам дом ваш пуст* (Мф. 23, 38).

Но вот Исаак выкопал также новые колодези, то есть, конечно, рабы Исаака выкопали. Рабы Исаака — Матфей, Марк, Лука, Иоанн; рабы Его — Петр, Иаков, Иуда, раб Его — апостол Павел; все они выкопали кладези Нового Завета⁴. Но и о них спорят те, кто *мыслит о земном* (ср. Фил. 3, 19) и не может стерпеть, ни чтобы строились новые, ни — очищались старые [колодези]. Евангельским кладезям они противоречат, апостольским — противятся. И так как они всему противоречат, со всем спорят, то говорится им: *Так как вы сделали самих себя недостойными благодати Божией, отныне уже мы пойдем к язычникам* (ср. Деян. 13, 46; 18, 6).

3. Итак, после этого Исаак выкопал третий колодезь и ***нарек имя месту тому Пространство, ибо,***

⁴ Похожий перечень Новозаветных книг в *Гомилии на Иисуса Навина* 7, 1 (SC 71. P. 196 и примеч.). И здесь, и там отсутствует Апокалипсис, который Ориген все же признавал принадлежащим св. апостолу Иоанну Богослову (*Комментарии на Евангелие от Иоанна V*).

говорил он, теперь распространил нас Господь и размножил нас на земле (Быт. 26, 22).

Действительно, теперь поистине распространился Исаак и возвеличилось имя его на всей земле за то, что он выказал нам в полной мере знание Троицы. Ибо тогда только в Иудее был ведам Бог и во Израиле произносилось имя Его (ср. Пс. 75, 2), а теперь во всю землю исшел звук их, и до пределов вселенной слова их (Пс. 18, 5). Действительно, проходя по всему миру, рабы Исаака выкопали колодези и явили всем воду живую (ср. Быт. 26, 19), крестя все народы во имя Отца и Сына и Св. Духа (ср. Мф. 28, 19). Ибо Господня земля и что наполняет ее (Пс. 23, 1).

Однако, всякий из нас, кто служит слову Божию, тоже копает колодезь и ищет воды живой, которой подкрепил бы слушателей. Значит, если и я начну разбирать речения древних и искать в них смысл духовный, если я примусь снимать покрывало закона и показывать, что написанное — аллегорично (Гал. 4, 24), разумеется, я копаю колодезь; но друзья буквы тотчас устроят на меня коварства и будут злоумышлять против меня, сразу же приготовятся к вражде и к преследованиям, говоря, что истина не может находиться кроме как на земле⁵.

Но если мы — рабы Исаака, да возлюбим колодези и источники воды живой; да уйдем от спорящих и ко-

⁵ Снова Ориген намекает на оппозицию к аллегорическому методу как со стороны иудеев и эвионитов, так и со стороны христиан, негативно относившихся к иносказательной интерпретации Писания. Превосходство духовного над телесным, выраженное в использовании эпитета *terrenus* в отрицательном смысле, обнаруживает скрытый платонизм мировоззрения Оригена.

варных и оставим их в земле, которую они любят. Мы же да не прекращаем никогда выкапывать *колодези воды живой* и, изучая то старые, а то и новые [колодези], да сделаемся подобными тому евангельскому книжнику, о котором сказал Господь, что тот *выносит из сокровищницы своей новое и старое* (Мф. 13, 52).

Но если и слушает мои рассуждения один из тех, кто сведущ в светской литературе, он, может быть, говорит: «То, что ты говоришь, это — наше, и это умение нашего искусства; то самое, о чем ты рассуждаешь и учишь, есть наше красноречие». И он, словно какой-нибудь Филистимлянин, воздвигает на меня тяжбу, говоря: «Ты выкопал колодезь на моей земле», — и заслуженно, казалось бы, возвращая себе то, что находится на его собственной земле.

Впрочем, на это я отвечу, что всякая земля имеет воды, но кто Филистимлянин и *мыслит о земном* (ср. Фил. 3, 19), тот не умеет ни в какой земле найти воды, не умеет ни в какой душе найти разумное чувство и образ Божий, не знает, что можно во всем найти веру, благочестие, святыню. Какой же толк тебе иметь знание и не уметь им пользоваться, владеть словом и не уметь говорить?⁶

Вот, собственно, дело рабов Исаака: они по всей земле копают *колодези воды живой*, то есть всякой душе

⁶ Ориген отвергает светские науки, если они не служат познанию Бога и нравственному совершенствованию. См. весьма уничижительные характеристики в *Гомилии на Исход* 4, 6 (SC 16. P. 127). Выше в *Гомилии X, 2* допускается возможность обращения язычников при помощи философии, но ее статус приравнивается к «чужестранке или наложнице».

проповедуют *слово Божие* и собирают плоды. Вообще, хочешь ли увидеть, сколько один раб Исаака выкопал колодезей в чужой земле? Посмотри на Павла, который *распространил Евангелие Божие от Иерусалима с [его] окрестностями до Иллирика* (ср. Рим. 15, 19). Но за каждый из этих колодезей он терпел преследования от Филистимлян. Послушай, как он говорит: *Сколько мне случилось в Иконии, в Листрах* (II Тим. 3, 11), сколько — в Ефесе (ср. I Кор. 15, 32)? Сколько раз он был избит, побит камнями (ср. II Кор. 11, 25), сколько раз сражался со зверями (ср. I Кор. 15, 32)? Но он выстоял до тех пор, пока не вышел на *пространство* (ср. II Цар. 22, 20; Пс. 17, 20), то есть пока не поставил Церкви по всему пространству земли.

Так вот, колодези, выкопанные Авраамом, то есть книги Ветхого Завета, были засыпаны землею Филистимлянами — либо плохими учителями, книжниками и фарисеями, либо даже противными силами; и были перекрыты жилы их, чтобы они не давали пить тем, кто — от Авраама. Не может же народ тот пить от Писаний, но испытывает *жажду слова Божия* (ср. Ам. 8, 11), покуда не придет Исаак и не откроет их, чтобы пили рабы его. Итак, благодарение Сыну Авраамову Христу — о Котором написано: *Родословие Иисуса Христа, Сына Давидова, Сына Авраамова* (Мф. 1, 1), — пришедшему и отверзшему нам кладези. Именно их Он отверзал тем, кто говорил: *Не горело ли в нас сердце наше, когда Он изъяснял нам Писания?* (Лк. 24, 32). Итак, он открыл эти колодези и *назвал их*, — говорит [Писание], — *так же, как назвал их Авраам, отец его* (Быт. 26, 18). Он, действительно, не поменял названия колодезей.

Можно удивиться, что Моисей у нас все еще называется Моисеем и все пророки ходят под своими именами. В самом деле, Христос изменил не имена, но понимание их. А меняет для того, чтобы мы больше уже не занимали себя *иудейскими баснями* (ср. Тит. 1, 14) и *бесконечными родословиями* (ср. I Тим. 1, 4), потому что они *отворачивают слух от истины, а обращаются к басням* (ср. II Тим. 4, 4).

Итак, Он открыл нам кладези и научил нас, чтобы мы не искали Бога в каком-либо месте, но знали, что *по всей земле приносится жертва имени Его* (ср. Мал. 1, 11). Ибо сейчас — то время, когда *истинные поклонники поклоняются Отцу* не в Иерусалиме и не на горе Гаризим, но *в духе и истине* (ср. Ин. 4, 20–23). Значит, Бог обитает не на [каком-нибудь] месте и не на земле, но обитает в сердце. И если ты ищешь место Божие: сердце чисто — место Его. Потому что в этом месте говорит Он, что поселится, чрез пророка, в таких словах: *Вселюсь в них и буду ходить [в них]; и они будут Моим народом, и Я буду их Богом, говорит Господь* (Лев. 26, 12; II Кор. 6, 16).

Заметь же, что, быть может, даже в душе у каждого из нас есть *колодезь воды живой*, скрыто некое небесное чувство и образ Божий, и этот колодезь Филистимляне, то есть противные силы, засыпали землею. Какой это землею? Плотскими чувствами и земными помышлениями, из-за чего мы и *понесли образ перстного* (ср. I Кор. 15, 49). Значит, когда мы носим *образ перстного*, тогда Филистимляне засыпали наши колодези. Но теперь, когда пришел наш Исаак, да примем Его пришествие и да выкопаем наши колодези, выкинем из них землю,

очистим их от всякого сора и от всех грязных и земных помыслов, и мы найдем в них *воду живую*, ту, о которой говорит Господь: *Кто верует в Меня, у того из чрева потекут реки воды живой* (Ин. 7, 38). Посмотри, какая широта Господня: Филистимляне засыпали колодези и завидовали нашим скудным и тощим водным жилам, а вместо них нам возвращаются источники и реки!

4. Если и вы, слушая эти [слова] сегодня, с верою воспринимаете слышимое, значит, и в вас трудится Исаак, очищает сердца ваши от земных чувств, и вы, видя, что в Божественных Писаниях скрыто столько этих таинств, совершенствуетесь в понимании, совершенствуетесь в духовных чувствах. Вы даже начинаете быть учителями, и исходят из вас *реки воды живой* (ср. Ин. 7, 38). Ибо здесь присутствует Слово Божие, и такой у Него нынче труд, чтобы извлечь из души каждого из вас землю и открыть тебе источник. Ибо Он — внутри тебя и не приходит извне, так же как и *Царствие Божие внутри тебя есть* (ср. Лк. 17, 21).

И та женщина, которая потеряла драхму, ее находит не снаружи, но в своем доме после того, как *зажгла светильник и вымела дом* (ср. Лк. 15, 8) от сора и нечистот, которые лень и расслабленность копили в течение долгого времени, и там она находит драхму. Значит, и ты, если зажжешь светильник, если возьмешь в помощь себе просвещение Духа Святого *и во свете Его узришь свет* (ср. Пс. 35, 10), обрящешь внутри себя драхму. Потому что внутри тебя располагается образ Царя Небесного.

В самом деле, когда Бог творил вначале человека, *по образу и по подобию Своему сотворил его* (ср. Быт. 1,

26; 5, 1); и образ сей Он поместил не вне, но внутри его. Этот [образ] не мог обнаружиться в тебе, покуда дом твой был полон нечистот и мусора. Сей источник знания был расположен в тебе, но не мог он течь, потому что Филистимляне засыпали его землею и сотворили в тебе *образ перстного* (I Кор. 15, 49). Но как тогда ты понес *образ перстного*, так теперь, очищенный Словом Божиим от всего бремени и давления земного, ты заставь сиять в себе *образ небесного* (I Кор. 15, 49).

Вот, значит, тот образ, о котором Отец говорил Сыну: *Сотворим человека по образу и по подобию Нашему* (Быт. 1, 26). Сын Божий есть Художник сего образа. И так как Художник настолько велик, затемниться от небрежения Его образ может, [но] быть истреблен злом не может. Ибо всегда остается в тебе образ Божий, хотя бы ты для самого себя предпочитал *образ перстного*.

Последнюю картину ты сам себе рисуешь. Ведь когда зачернила тебя прихоть, это ты нанес один земной цвет; если же ты еще распяляешься алчностью, ты примешал также другой. А когда тебя еще и гнев делает кровожадным, ты тем самым добавляешь третий цвет. Добавляется также другая краска гордыни и еще одна — нечестия. И таким образом посредством всех по отдельности видов зла, собранных наподобие различных красок, тот *образ перстного*, который Бог в тебе не творил, ты сам в себе рисуешь. Поэтому-то нам должно молиться Тому, Кто говорит чрез пророка: *Вот, Я изглажу, как облако, беззакония твои и, как туман, грехи твои* (Ис. 44, 22). А когда Он изгладит все эти твои краски, которые взяты от цвета зла, тогда засияет в тебе тот образ, который создан Богом. Итак, видишь, как Божественные Пи-

сания вводят формы и образы, которыми душа научилась бы познанию и очищению себя.

Хочешь ли ты увидеть еще и другую форму этого образа? Есть одни письма, которые пишет Бог; есть другие письма, которые пишем мы. Мы пишем письма греха. Послушай слова апостола: *Истребив*, — говорит он, — *учением бывшее на нас рукописание, которое было против нас, Он взял его от среды и пригвоздил к Своему кресту* (Кол. 2, 14). То, что он называет рукописанием, было удостоверением наших грехов. И в самом деле, в чем каждый из нас виновен, в том он становится должником и пишет письма своего греха. Ибо и на суде Божиим, прохождение которого описывает Даниил, *открыты*, говорит он, *книги* (ср. Дан. 7, 10), без сомнения, содержащие людские грехи. Их, значит, мы сами себе пишем тем, в чем совершаем провинности. Образом именно этого дела является и тот, о котором говорится в Евангелии, как *неверный управитель* (ср. Лк. 16, 8) говорит каждому должнику: *Возьми твою расписку, сядь и напиши восемьдесят* (Лк. 16, 7), и прочее повествование. Итак, видишь ли, что каждому говорится: *Возьми расписку твою*. Откуда следует, что наши письма — это расписка греха; а Бог пишет письма праведности. Ибо так говорит апостол: *Вы ведь — письмо, написанное не чернилами, но Духом Бога живаго, не на скрижалях каменных, но на плотяных скрижалях сердца* (II Кор. 3, 2–3). Следовательно, ты имеешь в себе письма Божии и письма Духа Святого. Если же ты согрешаешь, ты сам себе подписываешь рукописание греха. Однако заметь, что одновременно с тем, как ты приступил к кресту Христову и к благодати кре-

щения, твое рукописание было пригвождено ко кресту (ср. Кол. 2, 14) и изглажено в источнике крещения. Не пиши сверх того, что изглажено, и не возобновляй то, что уничтожено: храни в себе только Божии письма, да пребывает в тебе только писание Св. Духа.

Но возвратимся к Исааку и выкопаем с ним *колодези живой воды*; даже если наступают Филистимляне, даже если они спорят, мы все же пребудем неотлучно с ним, копая колодези, чтобы и нам было сказано: *Пей воду из твоих сосудов и из твоих колодезей* (Притч. 5, 15), и копая настолько, чтобы преизобиловали воды из колодезя *на площадях* (Притч. 5, 16) наших, чтобы не только нам доставалось знание Писаний, но чтобы мы также научили одних и других наставили, чтобы пили люди, пил бы и скот. Пусть слушают разумные, пусть слушают и простые: ибо учитель Церкви — *должник перед мудрецами и невеждами* (ср. Рим. 1, 14), он обязан поить людей, поить и скот; потому что и пророк говорит: *Человеков и скотов спасаешь Ты, Господи* (Пс. 35, 7), если нас просвещает и очищает сердца наши Сам Господь Иисус Христос, Спаситель наш, *Которому слава и держава во веки веков. Аминь* (ср. I Пет. 4, 11; Апок. 1, 6).

ГОМИЛИЯ XIV

О ТОМ, КАК ГОСПОДЬ ЯВИЛСЯ ИСААКУ У КОЛОДЕЗЯ КЛЯТВЫ, И О СОЮЗЕ, ЗАКЛЮЧЕННОМ С АВИМЕЛЕХОМ

1. У пророка написаны от лица Господа слова: *И в руках пророческих Я становился притчей* (Ос. 12, 11). Это речение означает то, что тогда как Господь наш Иисус Христос един по природе Своей и есть не что иное, как Сын Божий, однако в образах и формах Писаний Он является разнообразным и различным¹.

Например, как мы, помнится, изложили выше², это был Он Сам в прообразе (*τυπο*) Исаака, когда тот приносился во всесожжение, но и вол [также] нес Его образ. Я говорю больше: что и в Ангеле, который обратился к Аврааму и говорил ему: *Не поднимай руки твоей на отрока* (Быт. 22, 12), является Он Сам, ибо он говорит ему потом: *Так как ты выполнил слово сие, то Я благословляя благословлю тебя* (Быт. 22, 16–17).

¹ В богословии Оригена различие образов и имен Сына Божия (учение об ἐπίνοιαί) нисколько не ослабляет единства и простоты Лица во Христе. Ср. *Комментарии на Евангелие от Иоанна* I, 9–10, 21–23 (SC 120. P. 88–94, 126–136).

² *Гомилия VIII, 1. б. 9.*

Он называется Овцою или Агнцем, закалаемым на Пасху (ср. I Кор. 5, 7), и Он [же] изображается Пастырем овец (ср. Ин. 10, 11. 14; Евр. 13, 20): Он точно так же описывается Священником, приносящим жертву (ср. Евр. 5, 6). *Как Слово Божие Он называется Женихом* (ср. Мф. 9, 15 и др.), а как Премудрость именуется уже Невестою, как и пророк говорит от Его лица: *Как на жениха, Он возложил на меня венец и, как невесту, украсил убранством* (Ис. 61, 10), и многое другое, что, вообще-то, [слишком] долго приводить сейчас.

И как Сам Господь приспособливает Свой образ по месту и времени к каждому отдельному случаю, так же и святые, являвшиеся прообразами Его, надо думать, несли образы таинств, сообразуясь с местом, временем и обстоятельствами; что, как мы видим, и случилось нынче с Исааком, о котором нам было прочитано: ***Оттуда, — говорит [Писание], — взошел он к колодезю клятвы, и в ту ночь явился ему Бог и сказал: Я Бог Авраама, отца твоего, не бойся. Ибо Я с тобою, и благословлю тебя и умножу потомство твое ради Авраама, отца твоего (Быт. 26, 23–24).***

Апостол Павел изложил нам два образа сего Исаака: один, в котором он сказал, что Измаил, сын Агари, это народ по плоти, а Исаак — это народ от веры (ср. Гал. 4, 22); другой, в котором говорит: *Не сказал: «в потомках» как бы о многих, но как об одном: «и семени твоему», которое есть Христос* (Гал. 3, 16). Итак, Исаак несет образ и [верного Богу] народа, и Христа. Но очевидно, что Христос как Слово Божие говорит не только в Евангелиях, но и в законе, и в Пророках. Однако в законе Он учит начинающих, в Евангелиях — совершен-

ных³. И значит, Исаак здесь несет образ Слова, которое в законе и в Пророках.

2. Итак, восходит Исаак к колодезю клятвы, и является ему Господь (ср. Быт. 26, 23–24).

Мы уже прежде назвали украшение храма и тех служб, которые в нем совершаются, восхождением закона⁴. Прибавление Пророков тоже можно назвать восхождением закона; поэтому, может быть, и говорится, что он взошел к колодезю клятвы и там явился ему Господь. Ибо чрез пророка *клялся Господь и не раскается, потому что Он — Священник вовек по чину Мелхиседека* (ср. Пс. 109, 4).

Итак, у колодезя клятвы явился ему Бог, подтверждая будущие в нем обетования.

И устроил там Исаак жертвенник и призвал имя Господа, и раскинул там шатер свой. И выкопали там рабы Исааковы колодезь (Быт. 26, 25).

Еще в законе Исаак возводит жертвенник и раскидывает шатер свой; в Евангелиях же не раскидывает шатер, но возводит дом и кладет основание. Послушай, что говорит Премудрость о Церкви: *Премудрость построила себе дом и поставила семь столтов* (Притч. 9, 1). Послушай, что также говорит об этом Павел: *Ибо никто не*

³ См. выше *Гомилию XII, 5*. В *Гомилии на Левит I, 4* к этим двум категориям добавляется еще одна промежуточная — совершенствующиеся.

⁴ В *Гомилии V, 5* об этом говорится еще короче, чем здесь. Возможно, Ориген более подробно остановился на этой идее в одной из не дошедших до нас *Гомилий на Бытие* или в *Гомилиях на Новый Завет*, которые, согласно реконструкции П. Нотена, произносились параллельно с ветхозаветными. См. Предисловие.

может положить другого основания, кроме положенного, которое есть Христос Иисус (I Кор. 3, 11).

Значит, где есть шатер, он, даже если и раскидывается, но несомненно должен [когда-нибудь] свернуться; а где есть основания и дом возводится на камне, никогда не разрушится дом тот, *ибо он основан на камне* (ср. Мф. 7, 24).

Между тем, Исаак и здесь копает колодезь, и он не прекращает копать колодези, пока не появляется *источник воды живой* (ср. Быт. 26, 19) и *речной поток* не *начинает веселить град Божий* (ср. Пс. 45, 5).

3. Но к Исааку *приходит из Герара и Авимелех* — тот, который прежде воздал почести Аврааму, — со своими друзьями: ***И говорит им Исаак: Что вы пришли ко мне? Вы же возненавидели меня и выслали меня от себя. На это они отвечают: Мы ясно увидели, — передает [Писание], — что Господь с тобою, и мы сказали: Да будет клятва между нами и тобою, и заключим с тобою союз, чтобы ты не делал нам зла (Быт. 26, 26–29),*** и прочее.

Этот Авимелех, как я вижу, не всегда в мире с Исааком, но иногда он расходится, а иногда просит мира. Если вы помните, как мы выше⁵ сказали об Авимелехе, что он олицетворяет светских ученых и философов, которые с помощью философского образования уже поняли многое из истины, то вы можете понять, каким образом он не может быть ни постоянно в разногласии, ни все

⁵ *Гомлия VI, 2.*

время в мире с Исааком, несущим образ Слова Божия, Которое в законе. Ибо философия и не во всем противоположна, и не во всем созвучна закону Божию.

В самом деле, многие философы пишут, что Бог — один, Который все создал. В этом они согласуются с законом. Некоторые добавляют даже то, что Словом Своим Бог и творил все, и управляет всем и что Слово Божие упорядочивает все. В этом их творения созвучны не только закону, но и Евангелиям. А так называемая нравственная и природная философия почти вся мыслит так же, как и мы. Расходится же она с нами, когда говорит, что материя совечна Богу. Расходится, когда говорит, что Бог не заботится о смертных, но что Его провидение ограничивается пространством надлунной сферы. Расходятся с нами, когда жизнь ставят в зависимость от хода звезд при рождении⁶. Расходятся, когда говорят, что этот мир вечен и не ограничен никаким концом. Есть и много другого, в чем они с нами или расходятся, или сходятся⁷.

Поэтому и описывается, что Авимелех, согласно этому образу, то в мире с Исааком, то расходится [с ним].

Однако я совсем не считаю, что Дух Святой, Который пишет это, просто так озаботился включить двух других, пришедших с Авимелехом, а именно, **Ахузафа, зятя его, и Фихола, военачальника его** (ср. Быт. 26, 26).

⁶ Ориген имеет в виду халдеев. Допуская для некоторых природных явлений (дожди, грозы, засухи и т. п.) влияние звезд, Ориген категорически отмечает их влияние на свободную волю человека. См. *Филокалия* 23 и другие фрагменты, объединенные темой свободы воли: 21–27 (SC 226. Paris, 1976. P. 25–65).

⁷ Подробнее об отношении Оригена к разным философским направлениям см. *Crouzel H. Origène et la philosophie*. Paris, 1962.

Переводится же Ахузав — «державный», а Фихол — «уста всех», сам же Авимелех — «отец мой царь».

Эти трое, по моему разумению, несут образ всей философии, которая делится у них на три части: логику, физику и этику, то есть на [философию] разумную, природную и нравственную. Разумная — есть та, что признает Бога Отцом всех, как Авимелех. Природная — та, что закреплена и держит все, как бы опираясь на силы самой природы, ее представляет Ахузаф, что значит «державный». Нравственная есть та, что на устах у всех, и она касается всех, а вертится у всех на устах из-за схожести общих предписаний: ее изображает Фихол, что переводится «уста всех».

И вот, все они, обученные в знаниях такого рода, приходят к закону Божию и говорят: ***Мы ясно увидели, что Господь с тобою, и сказали: Да будет клятва между нами и между тобою, и заключим с тобою союз, чтобы ты не делал нам зла, но как мы тебя не прокляли, так и ты благословен Господом (Быт. 26, 28–29).***

Возможно, эти трое, просящие мира у Слова Божия и желающие предупредить союзом общение с Ним, несут образ волхвов, которые приходят из восточных стран, воспитанные на отцовских книгах и на наставлениях предков⁸, и говорят: *Мы ясно увидели* (ср. Быт. 26, 28) родившегося Царя (Мф. 2, 2) *и увидели, что Бог с Ним* (ср. Быт. 26, 28), *и пришли поклониться Ему* (Мф. 2, 2).

⁸ Ориген был уверен в том, что волхвы были знакомы с пророчеством Валаама о восхождении звезды во Иакове и человека во Израиле: *Гомилии на Числа XIII, 7* (SC 29. P. 278).

Но если кто наставлен в такого рода знаниях, пускай он, видя, что *Бог во Христе примирил с Собою мир* (ср. II Кор. 5, 19), и восхищаясь величию Его деяний, тоже говорит: *Мы ясно увидели, что Господь с тобою, и сказали: Да будет клятва между нами* (Быт. 26, 28). Действительно, приступающий к закону Божию обязательно говорит: *Я клялся и решил сохранить повеления Твои* (Пс. 118, 106).

4. Однако что же они просят? ***Чтобы ты не делал***, — говорят они, — ***с нами зла; но как мы тебя не прокляли, так и ты благословен Господом*** (Быт. 26, 29). Этим, мне кажется, они испрашивают оставления грехов во избежание зла. Они просят благословения, а не возмездия. Впрочем, посмотри, что идет дальше.

И сделал им Исаак, — говорит [Писание], — ***великое пиришество: и они ели и пили*** (Быт. 26, 30). В самом деле, очевидно, что тот, кто служит Слову, — *должник перед мудрецами и невеждами* (ср. Рим. 1, 14). И так как он предлагает пиришество мудрецам, потому и говорится, что он *сделал* не маленькое, а *великое пиришество*.

И ты, если ты не остаешься до сих пор *младенцем* и не нуждаешься в *молоке*, но проявляешь *приученные чувства* (ср. Евр. 5, 12) и, много обучившись предварительно, приходишь способным к пониманию слова Божия, то и для тебя бывает *большой пир*. Для тебя не будут готовить в пищу *овощи* (ср. Рим. 14, 2), немощных и тебя не будут кормить молоком, которым питаются младенцы, но служитель Слова сделает тебе *большое пиришество*. Он будет говорить тебе о *мудрости*, которая проповедуется *между совершенными*, будет проповедовать

тебе мудрость Божию, сокрытую в таинстве, которой никто из властей века сего не познал (ср. I Кор. 2, 6–8). Он откроет тебе Христа в отношении того, что в Нем сокрыты все сокровища премудрости (ср. Кол. 2, 3).

Итак, он делает тебе большое пиршество и Сам с тобой пирует, если не находит тебя таким, чтобы сказать тебе: *Я не мог говорить с вами, как с духовными, но как с плотскими; как с младенцами во Христе* (I Кор. 3, 1–2).

Он говорит это Коринфянам, к чему также добавляет: *Ибо если между вами споры и разногласия, то не плотские ли вы, и не по человеческому ли [обычаю] поступаете?* (I Кор. 3, 3). Им Павел не делал великого пиршества, до того, что когда был у них и нуждался, он не становился никому бременем и ни у кого не ел хлеба даром, но, работая днем и ночью, он своими руками обслуживал себя и всех бывших с ним (ср. I Кор. 4, 12). Настолько далеко отстояли Коринфяне от того, чтобы им делать великий пир, что провозвестник слова Божия не смог иметь у них даже самого малого и скудного угощения.

А кто умеет слушать более совершенно, кто проявляет образованные и приученные к слушанию слова Божия чувства (ср. Евр. 5, 14), для тех бывает большое пиршество, когда с ними пирует Исаак, и не только пирует, но также, встав, с клятвой обещает им на будущее мир (ср. Быт. 26, 31).

Итак, будем молиться, чтобы и нам приступать к слышанию слова Божия с таким настроением и с такою верою, чтобы Бог удостоил нас великого пира. *Ибо Премудрость заколола свои жертвы, растворила в чаше вино свое и послала слуг своих* (Притч. 9, 1–3), которые бы привели всех, кого только ни найдут, на пиршество ее.

Оно таково, что, войдя на пиршество Премудрости, мы не вынесем назад с собою одеяний неразумия, не будем более покрыты одеждой неверности, не будем более очернены пятнами грехов, но в простоте и чистоте сердечной обьемем Слово и станем служить Божественной Премудрости, Которая есть Христос Иисус, Господь наш: *Ему слава и держава во веки веков. Аминь* (ср. I Пет. 4, 11; Апок. 1, 6).

ГОМИЛИЯ XV

О НАПИСАННОМ: И ВЗОШЛИ ОНИ ИЗ ЕГИПТА,
И ПРИШЛИ В ЗЕМЛЮ ХАНААНСКУЮ
К ИАКОВУ, ОТЦУ СВОЕМУ, И ИЗВЕСТИЛИ ЕГО,
СКАЗАВ: СЫН ТВОЙ ИОСИФ ЖИВ
И ОН ВЛАДЫЧЕСТВУЕТ НАД ВСЕЮ
ЗЕМЛЕЮ ЕГИПЕТСКОЮ
(БЫТ. 45, 25–26).

1. Читая Св. Писание, мы должны отмечать, как в каждом отдельном месте употребляется [слово] «восходить» и «нисходить». Потому что если мы внимательнее всмотримся, то обнаружим, что почти никогда не говорится, чтобы в святое место кто-либо нисходил, и не упоминается, чтобы в место худое — восходил. Эти замечания показывают, что Божественное Писание составлено не грубым и неученым, как кажется многим, слогом, но в соответствии с порядком, приспособленным для божественного образования, и служит не столько для исторических повествований, сколько для вещей и смыслов таинственных.

Так, ты найдешь, что в Писании рожденные от Авраама сошли в Египет, а сыны Израилевы взошли обратно из Египта. Даже и о самом Аврааме говорится так: *И поднялся Авраам из Египта, сам и жена его, и все,*

что у него было, и Лот с ним, в пустыню (Быт. 13, 1). Затем и об Исааке говорится, что *явился ему Господь и сказал ему: Не сходи в Египет* (Быт. 26, 2). Однако рассказывается также, что Измаильтяне, которые происходили тоже от семени Авраамова, везя *ѳурцамата*, смолу и бальзам, спускались в Египет (ср. Быт. 37, 25 и сл.), с ними, говорится, и Иосиф спустился в Египет. Но и после этого [Писание] говорит: *Иаков, увидев, что в Египте продается хлеб, сказал сыновьям своим: Что же вы бездельничаете? Вот, я слышу, что есть хлеб в Египте; спуститесь туда и купите нам пищи, чтобы нам жить и не умереть* (Быт. 42, 1–2). И немногим после говорится: *Спустились братья Иосифовы в Египет записаться пшеницей* (Быт. 42, 3).

Конечно, когда Симеон был задержан в Египте, а отпущенные девять братьев его возвращались к отцу, не написано, чтобы они восходили из Египта, но: *Положивши, — говорится, — хлеб на ослов своих, они пошли оттуда* (ср. Быт. 42, 26). Ибо не подобало называть восходящими тех, чей брат содержался под стражей в Египте, вместе с которым и сами они, встревоженные умом и духом, терзались, словно сдавленные некими оковами любви. А когда, получив брата и узнав Иосифа, и к тому же представив Вениамина очам его, они возвращаются с радостью, тогда говорится: *Они взошли из Египта, и пришли в землю Ханаанскую к Иакову, отцу своему* (Быт. 45, 25). Тогда-то они и говорят отцу: *Иосиф, сын твой, жив и он владычествует над всею землею Египетскою* (Быт. 45, 26).

В самом деле, обязательно указывается на восхождение от простого и низменного к сложному и возвы-

шенному тех, кто [идет, чтобы] возвестить, что Иосиф жив и владычествует над всем Египтом. Между тем, это то, что [только] сейчас пришло нам на ум по поводу восхождения и нисхождения; на основании этого всякий ревностный может собрать из Св. Писаний множество доказательств для подобных утверждений¹.

2. Лучше посмотрим, как нам должно воспринимать написанное: ***Иосиф, сын твой, жив (Быт. 45, 26)***.

Я утверждаю, что это сказано не в общем порядке. Ведь если, например, мы предположим, что он дал победить себя страсти и согрешил с женою господина своего (Быт. 39, 7 и сл.), не думаю, чтобы патриархами было возвещено о нем отцу его Иакову то, что *сын твой Иосиф жив*. Ибо если бы он сделал это, он без сомнения не жил бы. *Ибо душа согрешающая, та умрет* (Иез. 18, 4).

Этому же учит и Сусанна, когда говорит: *Тесно мне отовсюду. Ибо, если я сделаю это — то есть согрешу, — смерть мне; а если не сделаю, то не избегну от рук ваших* (Дан. 13, 22). Итак, ты видишь, она тоже полагает смерть в грехе.

Да и совет, обращенный Богом к первому человеку, содержит то же самое в таких словах: *А в день, в который вы вкусите от него, смертью умрете* (Быт. 2, 17). Ибо тотчас, как нарушил повеление, он умер. Действительно, душа согрешившая умерла, и избличается во

¹ Призывом к слушателям самим продолжить изыскания в Св. Писании «параллельных мест» Ориген периодически оканчивает свои краткие экскурсы по поводу употребления тех или иных понятий или имен. Ср. ниже, по поводу Иакова и Израиля.

лжи змей, сказавший: *Не умрете смертью* (Быт. 3, 4). И это [относится] к тому, что сказано сыновьями Израиля Иакову: *Иосиф, сын твой, жив* (Быт. 45, 26).

Подобное этому рассказывается также в следующих [стихах], когда говорится: ***И ожил дух Иакова, отца их. И сказал Израиль: Для меня много, если еще жив Иосиф, сын мой*** (Быт. 45, 27–28).

То, что по-латыни сказано «ожил» (resuscitatus) дух, по-гречески написано «ἀνεζωπύρησεν», что означает, как я сказал бы, не столько «оживлять», сколько «снова зажигать» или «воспламенять»². Это обычно говорится, когда, например, в какой-нибудь вещи огонь истощается до того, что, кажется, он потух; и если, случайно, он возобновится от добавленного хвороста, говорится, что он «воспламенился». Или когда свет от светильника до того дойдет, что, надо будет думать, он погас, если он оживет от подлитого масла, то, хотя и менее гладким слогом, говорится, что светильник «воспламенился». Подобным образом выражаются и о лампадах или о других светильниках такого рода. Значит, это слово, по всей видимости, означает в Исааке нечто такое же, потому что, пока он был вдали от Иосифа и ему не возвестили о его жизни, словно истощался в нем дух его и свет, который был в нем, из-за недостаточности пищи уже был затемнен; когда же пришли те, кто возвестил о жизни Иосифа, то есть кто говорил, что *жизнь была свет человеков* (Ин. 1, 4), он возжег в себе дух свой и возобновилось в нем сияние истинного света.

² Ремарка Руфина, без которой было бы непонятно последующее толкование Оригена.

3. Но так как божественный огонь иногда может гаснуть даже у святых и у верных, послушай, как апостол Павел наставляет тех, кто удостоился получить дары Духа и благодать, говоря: *духа не угашайте* (I Фес. 5, 19). Значит, так как Иаков претерпел нечто такое, что по наставлению Павла не должно случаться, но восстановил себя тем, что ему возвещено было о жизни Иосифа, то говорится о нем: ***И возжег Иаков дух свой и сказал Израиль: Для меня много, если еще жив сын мой Иосиф*** (Быт. 45, 27–28).

Однако должно заметить и то, что тот, кто *возжег* почти, казалось бы, угасший *дух свой*, называется Иаковом; а тот, кто говорит: *Для меня много, если жив сын мой Иосиф*, как бы понимая и видя, сколь велика жизнь, которая есть в духовном Иосифе, написано, что он уже не Иаков, но Израиль, как тот, кто видит умом истинную жизнь, которая есть истинный Бог Христос.

Но он был взволнован не только тем, что услышал, что *Иосиф, сын его, жив*, но и в высшей степени тем, что было возвещено ему, что он *владеет над всем Египтом* (Быт. 45, 26). Ибо это действительно для него много, что тот привел под свое господство Египет. Ибо попирасть похоть, избегать роскоши, сдерживать и обуздывать все телесные вожделения — это и есть *владеть над всем Египтом*. Оно то и называется многим в глазах Израиля и служит к его удивлению.

Если же есть такой, кто, побеждая, во всяком случае, некоторые пороки тела, уступает, однако, и подчиняется другим, о таком не говорится, что он целиком *владеет всею землею Египетскою*, но, например, что он

является владельцем одного, или, может быть, двух, или трех городов. Иосиф же, над которым не господствует ни одна телесная похоть, был владыкою и господином *всего Египта*.

Итак, говорит уже не Иаков, но Израиль с возгоревшимся духом: *Для меня много, если Иосиф, сын мой, жив. Пойду и увижу его, пока не умру* (Быт. 45, 28).

Однако нельзя оставить в небрежении и то, что ожившим, или возгоревшимся, [Писание] называет не душу, но дух как лучшую ее часть. Ведь даже если сияние света, который был в нем, и не погасло окончательно тогда, когда сыновья его показали ему одежду Иосифа, выманныю козлиной кровью, и он дал провести себя обману их, так что он *разодрал одежды свои, и возложил вретнице на чресла свои, и оплакивал сына своего, и совершенно не хотел утешиться, но сказал: С печалью сойду к сыну моему в преисподнюю* (Быт. 37, 31–35), — даже если тогда, как мы сказали, не погас в нем совершенно свет, однако в большей части был он затемнен, раз он дал себя провести, раз раздирал одежды, раз оплакивал впустую, раз вымаливал смерть, раз жаждал с печалью сойти в преисподнюю. Потому-то теперь он оживляет и *возжигает дух свой*, что было разумным, чтобы свет, который затемнило в нем коварство обмана, возжгло и подкрепило слышание истины.

4. Однако потому как мы сказали, что Иаков — это тот, кто *возжег дух свой*, а Израиль — тот, кто говорит: *Для меня много, если еще жив сын мой Иосиф* (Быт. 45, 28), и ты можешь, начав с того места, где написано, что Он сказал ему: *Отныне имя тебе будет не Иаков,*

а Израиль, ибо ты боролся с Богом, и с человеками сделался силен (Быт. 32, 28), пройтись по всему Писанию и найти разницу между этими названиями.

Например, когда он говорит: *Поведай мне имя Твое* (Быт. 32, 29), он, который не знает имени, назван не Израилем, но Иаковом. А где патриархи *не едят жилы, которая на составе бедра* (Быт. 32, 32), говорится — не сыны Иакова, а сыны Израилевы. Однако тот, кто, *взглянув, увидел, что идет Исав и с ним четыреста человек, и поклонился семь раз* (ср. Быт. 33, 1. 3) перед развратным и грубым и перед таким, кто за одну еду *продал свое первородство* (ср. Быт. 25, 33; Евр. 12, 16), — называется не Израилем, но Иаковом. Да и когда он предлагает ему подарки и говорит: *Если я приобрел благоволение пред тобою, прими эти дары из рук моих, ибо я увидел лице твое, как бы кто увидел лице Божие* (Быт. 33, 10), сей был не Израиль, а Иаков. И когда он услышал, что опрочена Дина, дочь его, не говорится, Израиль, но — *молчал Иаков, пока не пришли сыновья его* (ср. Быт. 34, 5).

Но и ты, как я сказал, найдешь подобное, если приглядишься.

Итак, в сегодняшнем чтении не Иаков, а Израиль говорит: *Для меня много, если еще жив сын мой Иосиф* (Быт. 45, 28). Но также, когда он приходит к колодезю клятвы и *приносит жертву Богу отца его Исаака* (ср. Быт. 46, 1), он называется не Иаковом, но Израилем. А если ты спросишь, почему в видении ночном Бог обращается к нему не: «Израиль, Израиль», а: *Иаков, Иаков* (ср. Быт. 46, 2), — наверное, потому что это была ночь и он заслуживал услышать голос Божий только в видении, а не наяву. И когда входит в Египет, говорится, не

Израиль, но Иаков *и сыновья его с ним* (ср. Быт. 46, 6), и когда предстает *перед фараоном* (ср. Быт. 47, 7), чтобы благословить его, именуется не Израилем, а Иаковом; так фараон и не получил благословения Израиля. И это Иаков, не Израиль, говорит фараону: *Малы и несчастны дни жизни моей* (ср. Быт. 47, 9). Такое, по крайней мере, никогда не сказал бы Израиль. Но после этого говорится не об Иакове, но об Израиле, что *он призвал сына своего Иосифа и сказал ему: если я нашел благоволение в очах твоих, положи руку твою под стегно мое, и ты окажешь мне милость и правду* (Быт. 47, 29). И тот, кто поклонился на верх жезла Иосифа (Быт. 47, 31), был не Иаков, но Израиль. Затем, когда благословляет сыновей Иосифа (Быт. 48, 14), он называется Израилем. И когда он созывает сыновей своих, он говорит: *Соберитесь, чтобы я возвестил вам, что будет с вами в грядущие дни. Сойдитесь, сыны Иакова, и послушайте Израиля, отца вашего* (Быт. 49, 1–2).

Но ты, вероятно, спросишь, почему говорится, что сходятся *сыны Иакова*, но благословляющий их называется *Израилем*. Посмотри, не значит ли это, случайно, что они еще не настолько преуспели, чтобы быть на равных с заслугами Израиля. И посему они называются *сынами Иакова*, как наружные, а тот, кто был уже совершенным и, зная о будущем, давал благословения, именуется *Израилем*.

Конечно, может показаться большим вопросом, почему говорится, что *погребатели* египетские погребли не Иакова, а Израиля (Быт. 50, 3). Но я считаю, что в этом проявляется порочность тех, кому ненавистно всякое понятие добра и всякое прозрение небесного

понимания, что ими, говорит [Писание], погребается Израиль, потому что для нечестивых святые умерли и погребены.

Вот, что мы могли бы упомянуть из того, что сейчас пришло нам на ум о разнице между Иаковом и Израилем.

5. Конечно, после этого хорошо было бы взглядеться и рассмотреть, что самому Израилю говорит Бог в видении и как Он, укрепляя и ободряя его, словно тот отправляется в некое сражение, посылает его в Египет.

Ибо Он говорит: **Не бойся спускаться в Египет (Быт. 46, 3)**, иначе говоря: Собираясь *против начальств и властей и против правителей этой тьмы мира сего* (ср. Еф. 6, 12), — который образно называется Египтом³, — не бойся, не тревожься. А если ты хочешь знать причину, по которой ты не должен бояться, послушай Мое обещание: **Ибо там сделаю тебя народом великим, и спущусь с тобою в Египет, и в конце Я возвращу тебя оттуда (Быт. 46, 3–4)**.

Итак, не боится *спускаться в Египет*, не боится принимать сражения мира сего и борьбу нападающих демонов тот, с кем на сражение спускается Бог. Наконец, послушай слова апостола Павла: *Я более всех их потрудился*, — говорит он, — *не я впрочем, а благодать Божия, которая со мною* (I Кор. 15, 10). Однако и в Иерусалиме, когда против него было воздвигнуто восстание и он выдерживал блистательнейший спор за пропо-

³ Общее место у множества христианских писателей, образно толковавших исход из Египта. Ср. *Гомилию на Исход* I, 2 и примеч. А. де Любака (SC 16. P. 79).

ведь слова Божия, предстал ему Господь и сказал то же самое, что нынче говорится Израилю: *Не бойся, Павел, — говорит Он, — ибо как ты свидетельствовал о Мне в Иерусалиме, так надлежит тебе свидетельствовать и в Риме* (Деян. 23, 11).

Однако я считаю, что в этом месте скрыто нечто еще более таинственное. Ибо меня потрясает сказанное Им: *Я сделаю тебя народом великим, и спущусь с тобою в Египет, и в конце Я возвращу тебя оттуда* (Быт. 46, 3–4). Кто же это, кто сделался в Египте *народом великим* и *в конце был возвращен*? Если отнести это к сему Иакову, о котором, думается, сказано [это], оно не окажется верным. Ибо он не был возвращен *в конце*: он же ведь умер в Египте. Но было бы бессмыслицей, если бы кто-либо говорил, что в том Бог возвратил Иакова, что тело его вынесено было [из Египта]. Если это принять, не будет истинным, что *Бог не есть Бог мертвых, но живых* (Мф. 22, 32). Значит, это не должно быть понятым о мертвом теле, но должно быть доказанным на живых и полных сил [людях].

Посмотрим же, не является ли это, случайно, образом или нисхождения Господня в этот мир и превращения Его *в народ великий*, то есть в Церковь из язычников, и возвращения Его после исполнения всего к Отцу, или же образом *первозданного* (ср. Прем. 7, 1), который спустился в Египет для сражений, когда он, лишенный райского блаженства, отводится к тяготам и горестям этого мира, и предлагается ему бороться со змием в таких словах: *Ты будешь поражать его в голову, а он будет жалить тебя в пяту* (ср. Быт. 3, 15), — и еще раз, когда говорится жене: *Я положу вражду между тобою*

и между ним, и между потомством твоим и потомством его (ср. Быт. 3, 15)⁴.

Однако Бог не оставляет тех, кто поставлен на эту битву, но Он все время с ними. Он приемлет Авеля, Он отчитывает Каина (Быт. 4, 3–12); Он находится рядом с призывающим Его Енохом (Быт. 5, 22); Он поручает Ною построить ковчег для спасения от потопа (Быт. 6, 14); Он выводит Авраама из дома отца его и *из племени его* (Быт. 12, 1); Он благословляет Исаака (Быт. 25, 11) и Иакова (Быт. 32, 27. 29); Он выводит сынов Израилевых из Египта (Исх. 14). Через Моисея Он пишет буквами закон: чрез пророков — восполняет, что недостает. Вот, что значит «быть с ними в Египте».

А то, что Он говорит: *В конце Я возвращу тебя оттуда* (Быт. 46, 4), это, я думаю, означает, как мы сказали выше, то, что в конце веков⁵ Единородный Сын Его для спасения мира сошел даже до преисподней (Еф. 4, 9) и оттуда возвратил *первозданного* (ср. Прем. 7, 1). Ибо то, что Он сказал разбойнику: *Ныне же будешь со Мною в раю* (Лк. 23, 43), понимай сказанным не одному ему, но также всем святым, ради которых Он спустился в преисподнюю.

Таким образом, на нем [Адаме] вернее, чем на Иакове, исполнится сказанное: *В конце Я возвращу тебя оттуда* (Быт. 46, 4).

⁴ Приводя по памяти, Ориген оба раза ошибается с адресатами Божьих слов: в тексте Бытия первые обращены ко змию, вторые — к Еве.

⁵ Пришествие Христа на землю в представлениях Оригена является окончанием времен, концом веков и началом эсхатологического настоящего. Ср. *Гомилию II, 3*.

6. Но и всякий из нас тем же порядком и тем же путем вступает в Египет и в борьбу, и, если он заслуживает, чтобы Бог всегда с ним пребывал, Он сделает его **народом великим**. Ибо количество добродетелей и множество правды — это великий народ, в котором все святые, как говорится о них, растут и умножаются.

На всяком также исполняется сказанное: **В конце Я возвращу тебя оттуда (Быт. 46, 4)**. Действительно, совершение дел и исполнение добродетелей полагают конец. Поэтому, наконец, и другой какой-то святой говорил: *Не восхити меня в половине дней моих* (Пс. 101, 25). И еще раз Писание свидетельствует о великом Патриархе Аврааме, что *скончался Авраам насыщенный днями* (Быт. 25, 8). Значит, *В конце Я выведу тебя оттуда*, это все равно, как если бы Он говорил: *Так как ты подвигом добрым подвизался, веру сохранил, течение совершил* (ср. II Тим. 4, 7), *Я возвращу тебя уже из сего мира в грядущее блаженство, в совершенство вечной жизни, в венец правды, который даст Господь в конце веков всем любящим Его* (ср. II Тим. 4, 8; Иак. 1, 12).

7. Посмотрим же и на то, как нужно понимать слова: **И Иосиф положит свои руки на глаза твои (Быт. 46, 4)**.

Много таинств внутреннего смысла, думается мне, заложено под покровом этого выражения, затрагивать и разбирать которые [можно и] в другое время. Между тем, сейчас не покажется лишенным смысла сказать, что некоторые наши предки решили, что в этом, оказывается, обозначено некоторое пророчество. Потому что именно из колена Иосифова был Иеровоам, тот,

который сделал двух золотых тельцов (ср. III Цар. 12, 28), чтобы совратить народ на поклонение им, и этим, как бы возложив свои руки, ослепил и закрыл глаза Израилю, чтобы не видели они нечестия своего, о котором сказано: *Все это — за нечестие Иакова и за грех дома Израилева. Что же за нечестие Иакова? Не Самария ли?* (Мих. 1, 5).

Но если кто-нибудь, быть может, говорит, что не должно предвещенное Богом в образе благочестия обращать в порочную сторону⁶, то мы скажем, что истинный Иосиф — Господь и Спаситель наш — как возложил Свою телесную руку на глаза слепого и возвратил ему утраченное зрение, так же возложил Свои духовные руки на ослепшие от телесного понимания книжников и фарисеев очи закона и вернул им [очам] зрение, чтобы тем, кому Господь открывает Писания (ср. Лк. 24, 32), явилось бы в законе зрение и понимание духовное.

О, если бы Господь Иисус *возложил руки Свои и на наши глаза*, чтобы мы тоже начали замечать *не видимое, но невидимое* (II Кор. 4, 18), и отверз бы нам очи, которые видят не настоящее, но будущее, и открыл бы нам сердечное зрение, которым в духе видится Бог, чрез Самого Господа Иисуса Христа, Которому *слава и власть во веки веков. Аминь* (Апок. 5, 13).

⁶ Речь идет об аксиологическом соответствии между образом (благочестивый обычай закрывать глаза умершему) и его толкованием, чему противоречит приведенное мнение «некоторых наших предков». Поэтому духовный смысл предлагается самим Оригеном уже в положительном ключе.

ГОМИЛИЯ XVI

О НАПИСАННОМ: И КУПИЛ ИОСИФ ВСЮ ЗЕМ-
ЛЮ ЕГИПЕТСКУЮ ДЛЯ ФАРАОНА; ИБО ПРОДАЛИ
ЕГИПТЯНЕ [КАЖДЫЙ] СВОЮ ЗЕМЛЮ ФАРАОНУ,
ИБО ГОЛОД ОДОЛЕВАЛ ИХ. И СТАЛА ЗЕМЛЯ
ФАРАОНОВОЙ, И ОН ПОРАБОТИЛ СЕБЕ НАРОД
ОТ ОДНОГО КОНЦА ЕГИПТА ДО ДРУГОГО
(БЫТ. 47, 20–21)

1. Если верить Писанию, ни один египтянин не свободный. Дело в том, что *фараон поработил себе народ* и не оставил в пределах Египта свободным никого, но свобода была упразднена во всем Египте. Поэтому, наверное, написано: *Я Господь Бог твой, Который вывел тебя из земли Египетской, из дома рабства* (Исх. 20, 2). Стало быть, Египет сделался домом рабства.

Ибо хотя и рассказывается о евреях, что они были порабощены и, лишённые свободы, приняли на себя ярмо господства, однако упоминается, что они были уведены туда насильно. Действительно, написано, что: *египтяне гнушались сынами Израилевыми и с жестокостью принуждали египтяне сынов Израилевых, и делали их жизнь горькою от тяжкой работы над глиною и кирпичами и от всякой работы полевой, ко всей которой принуждали их насильно* (ср. Исх. 1, 12–24). Обрати же

особое внимание на то, что евреи, как написано, поработаны *насильно*; в них была природная свобода, которая отторгалась от них не просто или с какой-нибудь уловкой, но с насилием.

Фараон, однако, легко поработил себе египетский народ, и не написано, чтобы он это совершил насилием. Ибо египтяне склонны к неблагородной жизни и быстро впадают в рабство всяким порокам. Рассмотрим происхождение их рода, и ты найдешь, что их отец Хам, насмеявшись над наготою [своего] отца (Быт. 9, 22), заслужил заключение того рода, что сын его Ханаан будет рабом у братьев своих (Быт. 9, 25), чтобы рабское положение обличало в нем негодные нравы. Не случайно, значит, изменившее цвет [кожи] потомство изображает низость рода¹.

Евреи, напротив, если даже и поработаемы, если даже терпят тиранию от египтян, они терпят *насильно* и по принуждению. Потому-то они и освобождаются *из дома рабства* и возвращаются к первоначальной свободе, которую они потеряли против своей воли. Наконец, даже Божии законы предостерегают, чтобы, если кто случайно купит раба-еврея, не брал бы его в вечное рабство, но чтобы тот служил ему шесть лет, а на седьмой год был отпущен на свободу (Исх. 21, 2). Ничего подобного не постановляется в отношении египтян, и Божий

¹ О негативном понимании Египта см. выше *Гомилию XV, 5* и примеч. В Гомилиях это понимание касается лишь древнего, библейского Египта фараонов. В *Комментариях на Евангелие от Иоанна VI, 2, 9* проскальзывает еще и автобиографическое упоминание «всех ветров египетской порочности», воздвигнутых врагом против великого Александрийца (SC 157. P. 133).

закон даже не заботится о египетской свободе, которую они добровольно потеряли, но оставляет их под вечным ярмом [их] состояния и в постоянном рабстве.

2. Итак, если мы будем понимать это духовно, то узнаем, каково это египетское рабство, потому что служить египтянам есть не что иное, как становиться подверженным плотским порокам и быть подвластным демонам. В любом случае, всякого к этому принуждает не приходящая извне необходимость, но расслабленность духа и похотливое вожделение тела, которому дух поддается из-за беспечности. Кто, однако, заботится о свободе души и в мыслях превозносит достоинство небесного ума, тот — [один] из сынов Израилевых. Он, если и покоряется на время *насильному* давлению, однако не навечно теряет свободу. Наконец, и Спаситель наш, рассуждая в Евангелии о свободе и рабстве, говорит так: *Всякий, делающий грех, есть раб греха* (Ин. 8, 34). И еще говорит: *Если пребудете в слове Моем, то познаете истину, и истина сделает вас свободными* (Ин. 8, 31. 32).

А если бы нам кто-либо ненароком возразил: как же это говорится, что вся земля передается Иосифом во владение фараона и все это рабство, которое берется, как мы изложили выше, от греховного состояния, устраивается для фараона святым человеком? — мы смогли бы на это ответить, что само слово Писания оправдывает деяние святого человека, так как говорит, что египтяне сами продали себя и свое имущество (Быт. 47, 20). Значит, вина не ложится на управляющего там, где принимаются меры, достойные управляемых. Ибо ты найдешь, что и у Павла происходит нечто подобное, когда

он предаёт сатане того, кто мерзостью поступков сам себя сделал недостойным соучастия святым, *чтобы он научился не богохульствовать* (ср. I Кор. 5, 5; I Тим. 1, 20). По этому поводу никто, по крайней мере, не будет говорить, что Павел поступил жестоко, отлучив человека от Церкви и предав его сатане. Но без всякого сомнения вина ложится на того, кто своими поступками заслужил, чтобы ему не было места в Церкви, но кто заслуживает присоединения к участи сатаны. Так, значит, и Иосиф, не провидев в египтянах ничего похожего на свободу евреев и на благородство Израильтян, соединил заслуженное рабство с достойным господством.

Я даже ещё больше скажу. В Божием распределении тоже найдешь несколько подобное деяние там, где Моисей говорит: *Когда Всевышний разделял народы и определял пределы народов, поставил их по числу Ангелов Божиих, и стал Иаков частью Господней, Израиль — наследственным уделом Его* (Втор. 32, 8–9). Видишь ли, что ставится начальство Ангелов над каждым народом по заслугам [его], а народ Израиль становится *частью Господней*.

3. Потом следуют такие слова: ***Продали египтяне [каждый] свою землю фараону, ибо голод одолевал их*** (Быт. 47, 20).

И в этом, видится мне, содержится порицание египтян. Потому что не легко тебе будет найти в Писании о евреях, что *их одолевал голод*. Ибо хотя и написано, что *голод усилился на земле* (ср. Быт. 43, 1), однако не написано, что голод одолевал Иакова или сыновей его, как говорится о египтянах, что *одолевал их голод*. Ведь

хотя бы даже и пришел голод к праведным, все же он не одолевает их; потому они и прославляются в нем подобно тому, как Павел, можно обнаружить, хвалится подобного рода страданиями, говоря: *В голоде и жажде, на стуже и в нагоде* (ср. II Кор. 11, 27). Следовательно, то, что является для праведных упражнением в добродетели, для неправедных есть наказание за грех.

В конце концов, и про время Авраама написано, что: *был голод на земле, и сошел Авраам в Египет, пожить там, потому что усилился голод на земле* (Быт. 12, 10). И если бы слово Божественного Писания было составлено, как некоторые думают, неосмотрительно и безыскусно, оно, конечно, могло бы сказать, что Авраам сошел в Египет, пожить там, потому что голод одолевал его. Но посмотри, с какой рассудительностью, с какой осмотрительностью используется слово Божие. Когда идет речь о святых, говорит, что голод усилился *на земле*; когда о неправедных, говорит, что их самих одолевает голод.

Итак, ни Авраама, ни Иакова, ни сыновей их не одолевает голод. Но если он и усиливается, то говорится, что усиливается *на земле*. Тем не менее написано, что и во времена Исаака: *Был голод на земле, сверх того прежнего голода, который был во дни Авраама* (Быт. 26, 1). Но настолько голод не способен был одолеть Исаака, что говорит ему Господь: *Не ходи в Египет, но живи в земле, которую Я укажу тебе, живи в ней, и Я буду с тобою* (Быт. 26, 2–3).

В соответствии с этим, как я думаю, наблюдением много спустя после этих времен пророк говорил: *Я был молод и состарился, и не видал праведника остав-*

ленным и потомков его просящими хлеба (Пс. 36, 25). И в другом месте: *Не допустит Господь терпеть голод душе праведного* (Притч. 10, 3). Из этого всего выясняется, что претерпевать голод могут только земля и те, кто мыслит о земном (ср. Фил. 3, 19). А для кого пища в том, чтобы исполнять волю Отца Небесного (ср. Мф. 7, 21), и чьи души питает Хлеб, сошедший с неба (ср. Ин. 6, 51. 58), те никогда не могут страдать от отсутствия пищи в голод.

И в связи с этим Божественное Писание предусмотрительно не говорит, что голод одолевает тех, кто, как оно знает, имеет знание Бога и принимает пищу небесной мудрости. Да и в Третьей книге Царств ты найдешь подобную осмотрительность в описании голода, где, когда усилился голод на земле и сказал Илия Ахаву: *Жив Господь Бог сил, Бог Израилев, пред Которым я стою! в сии годы не будет ни росы, ни дождя, разве только по слову уст моих* (III Цар. 17, 1), после этого Господь повелевает ворону питать пророка, а пить ему воду из потока Хорафа. И в Сарепте Сидонской снова повелевается вдове кормить пророка, чтобы пища, которой у нее оставалось не более чем на один день, стала не истощаться, потребленная, и во много раз наполняться, исчерпавшаяся. Ибо *кадка с мукою и кувшин с маслом* по слову Господню не убывали, питая пророка (ср. III Цар. 17, 2).

Похожее найдешь также и во времена Елисея, когда сын Иадера, царь Сирийский, поднялся против Самарии и осадил ее: *И был, — говорит [Писание], — большой голод в Самарии, так что ослиная голова продавалась по пятидесяти сиклей серебра, а четверть каба*

голубинового помета — по пяти сиклей (IV Цар. 6, 25). Но внезапно наступает удивительная перемена по слову пророка: Выслушай слово Господне. Так говорит Господь: Завтра в это же время мера муки лучшей будет по сиклю и две меры ячменя — по сиклю у ворот Самарии (IV Цар. 7, 1).

Итак, видишь, что получается из всего этого: когда голод одолевает землю, он не только не одолевает праведных, но чрез них скорее предоставляется средство против угрожающего бедствия.

4. Так как ты теперь видишь, что почти во всех местах Св. Писания тщательно соблюдается такого рода осмотрительность, обрати их в переносный и аллегорический смысл, которому мы научаемся в словах даже самих пророков. Ибо один из двенадцати пророков прямым словом объявляет о том, что речь идет открыто и очевидно о голоде духовном, говоря: *Вот наступают дни, говорит Господь, и Я пошлю на землю голод — не голод хлеба, не жажду воды, но жажду слышания слов Господних (Ам. 8, 11).*

Видишь, какой голод одолевает грешников? Видишь, какой голод усилился на земле? Ибо кто от земли и мыслит о земном (ср. Фил. 3, 19) и не может принять того, что от Духа Божия (ср. I Кор. 2, 14), те страдают от жажды слова Божия, те не слушают повелений закона, не ведают порицаний пророков, не знают апостольских увещаний, не чувствуют оздоровления от Евангелия. И поэтому о таких заслуженно говорится, что *голод усилился на земле (Быт. 43, 1)*. А для праведных и для *размышляющих о законе Господнем день*

и ночь (ср. Пс. 1, 2) *премудрость приготавливает у себя трапезу, закалывает жертвы свои, растворяет в чаше вино свое и громким голосом зовет* (ср. Притч. 9, 2–6), не чтобы все пришли, не чтобы изобилующих и богатых, и мудрых мира сего обратить к себе, но: *если кто*, — говорит она, — *скуден умом, да придут ко мне* (ср. Притч. 9, 4; Мф. 11, 25, 28); то есть если кто *смирен сердцем*, кто научился у Христа быть *кроткими и смиренными сердцем* (ср. Мф. 11, 29) — что в другом месте называется *нищими духом* (ср. Мф. 5, 3; Иак. 2, 5), но богатыми верою, — эти собираются к столу премудрости и, подкрепленные ее яствами, утоляют голод, *усиливающийся на земле*.

Итак, смотри, как бы ты вдруг не оказался египтянином и тебя не одолевал бы голод, как бы случайно ты, занятый мирскими делами, или связанный оковами жадности, или распущенный от расточительности роскоши, не оказался отчужденным от пищи премудрости, которая постоянно предлагается в церквях Божиих. В самом деле, если ты отвратишь слух от того, что или читается, или говорится в Церкви, несомненно будешь страдать от *жажды слова Божия*.

Если же ты приходишь от Авраамовой отрасли и соблюдаешь благородство Израильского рода, тебя все время питает закон, питают Пророки и апостолы тебе предлагают обильные пиршества. Тогда Евангелия призовут тебя возлечь на лонах Авраама, Исаака и Иакова, в *Царстве Отца* (ср. Мф. 8, 11), где бы ты вкушал *от древа жизни* (ср. Апок. 2, 7) и пил вино от *лозы истинной* (ср. Ин. 15, 1), *новое вино со Христом в Царстве Отца Его* (ср. Мф. 26, 29). Ибо в этой пище *сыны*

Жениха не могут ни поститься, ни испытывать голод, *пока с ними Жених* (ср. Лк. 5, 34; Мф. 9, 15)².

5. Впрочем, в следующих [стихах] рассказывается, что земля египетских жрецов не была взята в службу фараону и они не продали сами себя вместе с прочими Египтянами, но что кроме того они получили либо хлеб, либо дары не от Иосифа, а от самого фараона, и *поэтому* они, как более прочих приближенные, *не продали земли своей* фараону (**Быт. 47, 22**). Но этим показывается, что они более других негодны, они, кто из-за чрезмерной близости к фараону не получают никакого изменения, но остаются при дурном владении. И как преуспевающим в вере и святости говорит Господь: *Я уже не называю вас рабами, но друзьями* (ср. Ин. 15, 15), так и фараон говорит тем, как зашедшим на самую последнюю ступень негодности и губительного священства: «Я уже не называю вас рабами, но друзьями».

Вообще, хочешь ли знать, что отличает священников Божиих от священников фараоновых? Фараон выделяет земли своим священникам; а Господь Своим священникам не уделяет части на земле, но говорит им: *Я — часть ваша* (ср. Чис. 18, 20). Итак, наблюдайте, читающие это, за всеми священниками Господними и смотрите, как отличаются священники, как бы случайно они, имея часть на земле и отдаваясь земным занятиям и заботам, не оказались не столько Господними, сколько фараоновыми священниками. Ибо последний хочет, чтобы его

² О вкушении слова Божия и его отношении к Евхаристии у Оригена см. *de Lubac* H. Histoire et Esprit. P. 363–373.

священники имели земельные владения и ухаживали за почвой, не за душами, и прилагали старание к полю, а не к закону. Но послушаем, что предписывает священникам Своим Христос, Господь наш. *Кто не отрешится, —* говорит Он, *— от всего, что имеет, не может быть Моим учеником* (Лк. 14, 33).

Я говорю это с трепетом. Ибо, прежде всего, я являюсь своим, говорю, сам своим обвинителем, сам произношу свой приговор. Христос говорит, что не является Его учеником тот, кого Он увидел владеющим чем-либо, и кто не *отрешается от всего, чем владеет*. Что же делаем мы? Как же мы или сами читаем, или объясняем людям, мы, которые не только не отрешаемся от того, чем владеем, но и хотим приобрести то, чего никогда не имели, прежде чем пришли ко Христу? Но разве мы можем, при обличающей нас совести, скрывать и не поведывать написанное? Не хочу становиться виновным в двойном преступлении. Признаю, перед слушающим народом открыто признаю, что это написано, хотя и знаю, что пока не исполнил [этого]³. Но, будучи, по крайней мере, увещеваемы этими [словами], поспешим исполнить, поспешим перейти от священников фараоновых, коих владения — земные, к священникам Господним, коих части нет на земле, коих удел — *Господь* (ср. Пс. 118, 57).

Таков, действительно, был и тот, кто говорил: *Как нищие, но многих обогащающие, как ничего не имеющие, но всем обладающие* (II Кор. 6, 10). Павел — тот, кто

³ Пресвитер Ориген, всю жизнь ограничивавший себя самым необходимым, признается здесь в своем неполном соответствии идеалу священника Христова, который должен отрешиться от всего земного ради созидания Церкви Божией.

прославляется в таком [нестяжательстве]. Хочешь ли услышать, что возвещает о себе самом еще и Петр? Послушайте, как он заодно с Иоанном признается, говоря: *Золота и серебра нет у меня, а что имею, то даю тебе. Во имя Иисуса Христа встань и ходи* (Деян. 3, 6). Видишь богатства священников Христовых, видишь, каким и скольким они наделяют, не имея ничего. Таким имуществом не может наделять владение земное.

6. Мы сопоставили священников со жрецами; теперь, если хотите, сопоставим также египетский народ с народом Израильским.

Ибо в следующих [стихах] говорится, что после голода и рабства египетский народ будет приносить пятую часть фараону (Быт. 47, 24); однако в противоположность [этому] народ Израильский приносит десятину священникам. Заметь, что и в этом Божественное Писание опирается на великий разум. Заметь, что египетский народ платит оброк пятичным числом: в самом деле, [в этом] обозначаются пять телесных чувств, которым рабствует плотский народ; ибо египтяне всегда доверяются вещам видимым и телесным. И, напротив, Израильский народ почитает десять — число совершенства⁴; действительно, он получил десять слов закона и, укрепленный силой Десятословия, принял от Божественной щедрости неизвестные миру сему таинства. Да и в Новом Завете подобным образом почитается число десять,

⁴ Для всей Александрийской школы, начиная от Филона, числовой символизм был весьма употребителен, хотя и в более легкой форме, нежели у пифагорейков. См. Предисловие и *Гомилию* II, 5.

и как духовный плод описывается произрастающим десятью добродетелями (ср. Гал. 5, 22), и как верный раб от прибыли своего дела приносит господину десять мин и получает в управление десять городов (ср. Лк. 19, 16–17).

Но так как один Творец всего, и один Источник и *Начало* — Христос, потому народ и предоставляет десяти-ну служителям и священникам, но приносит перворожденное *Перворожденному всякой твари* (ср. Кол. 1, 15) и начатки *Начатку* всего, о Котором написано: *Он — начаток* (Кол. 1, 18), *перворожденный всякой твари* (Кол. 1, 15).

Итак, из всего этого заметь различие между народом египетским и народом Израильским и между священниками фараоновыми и священниками Господними и, изучая самого себя, увидь, из какого ты народа и какого священнического чина ты придержишься. Если ты все еще рабствуешь плотским чувствам, если до сих пор выплачиваешь подать пятичным числом и обращаешь внимание на *видимое* и *временное*, а *невидимого* и *вечного* (ср. II Кор. 4, 18) не замечаешь — знай, что ты принадлежишь к египетскому народу. Если же ты постоянно держишь перед глазами Десятословие закона и Декаду Нового Завета, о которой мы упомянули выше, и от них приносишь десятину и первичное своего чувства в вере заколаешь *Первенцу из мертвых* (Кол. 1, 18) и свои начатки относишь к *Начатку* всего, то *ты подлинный израильтянин, в котором нет лукавства* (ср. Ин. 1, 47).

Однако и священники Господни, если изучают самих себя и бывают свободны от земных дел и от мирского владения, поистине могут они сказать Господу: *Вот, мы оставили все и последовали за Тобою* (Мф. 19, 27),

и услышать от Него: *Вы, последовавшие за Мною, — в пакибытии всего, когда придет Сын Человеческий во царствии Своем, сядете и вы на двенадцати престолах судить двенадцать колен Израилевых* (Мф. 19, 28).

7. После сего посмотрим, что говорит Моисей: ***И жил Израиль в Египте, в земле Гесем (Быт. 47, 27)***. Гесем же переводится «близость», или «приближение». Этим показывается, что хотя и в Египте жил Израиль, однако не был далеко от Бога, но был вблизи Его и соединен с Ним, как и Сам Он говорит: *Я спущусь с тобою в Египет и буду с тобою* (Быт. 46, 4; 26, 3).

Значит, даже если оказывается, что мы тоже спустились в Египет, даже если, находясь в плоти, мы выдерживаем битвы и сражения мира сего, даже если мы живем среди тех, кто поработился фараону, однако если мы вблизи Бога, если находимся в размышлении над Его заповедями и исследуем *Его постановления и законы* (ср. Втор. 12, 1) — ибо помышлять о Божием и *искать Божиего* (ср. Фил. 2, 21) это и есть быть всегда рядом с Богом⁵, — то и Бог всегда будет с нами, чрез Христа Иисуса, Господа нашего, *Которому слава во веки веков. Аминь* (ср. Гал. 1, 5).

⁵ Недвусмысленное смещение мистики в интеллектуальную сферу прекрасно характеризует «христианский гностицизм» Александрийской школы.

УКАЗАТЕЛЬ ЦИТАТ НА СВЯЩЕННОЕ ПИСАНИЕ¹

ВЕТХИЙ ЗАВЕТ		21–23	81
Быт.		24–25	83
1, 1	65 ; 67; 85	26	84 ; 85; 252 ²
2	66	27	86 ; 88
3	66	27–28	91
3–5	67	28	93 ; 206
6	85	29–30	94
6–7	67	2, 7	56; 86
7	68	17	266
7–8	69	3, 4	267
9	70 ; 71 ; 85	8	95
10–11	72	15	273; 274
11	85	16	169; 169
12–13	72	18	71
14	74	4, 3–12	274
14–15	75	5, 1	252
16	85	22	274
16–19	76	29	113
20	78	6, 6	113
21	80	7. 12	113

¹ Номера страниц, на которых толкуются указанные стихи, выделены полужирным. На номерах страниц, указанных курсивом, цитата встречается только в примечании. Цифры в верхнем регистре при номере страницы обозначают количество цитат на этой странице

9	112	5	129; 186
13–16	98	7	131
14	114; 116²; 119;	10–11	131
	120; 122; 123²; 274	11	138
15	117	13	131; 139³; 140;
15–16	110		141
16	99; 102; 110;	17	222
	119²; 119	19–21	203
19	107; 109	18, 1	143; 144; 147
21	105	1–2	142
22	98; 105	2	143; 149
7, 2	107	3.4	145
16–17	103²	4	145; 146
8, 6.7	104	6	143²; 145
6.7.8	104	7	144³
9, 22	278	8	144; 146; 147
25	278	9	148
11, 30	231	9–10	147 ²
12, 1	129; 274	11	129; 148 ; 198
2	201	16–21	149
10	281	18	171
17	170	21	149 ; 150; 152 ²
13, 1	265	32	152
8	<i>142</i>	19, 1	143
9	74; 80	1–2	142
10	142; 155	13	143
16	201	17	155 ; 156
14, 14	119	20	163 , 165
15, 5	202; 203	19–20	155
16, 3	225	23	155
17, 1–5	130	26	157

29	159	5	191
30	155; 158 ; 164 ²	6	191
31–32	159	7	192
31–38	158	7–8	192
35	158	8	192
20, 1	167	8–9	193
2	167	9–10	193
4–5	170	10–12	194
5	170; 172	12	195 ⁴ ; 196; 255
6	167 ; 170	13	196 , 197
17	168 ; 171	13–14	197
18	168 ; 171	15	201 ² ; 202
17–18	171	15–17	201
21, 4	174	16	201; 202; 203
5	174	17	201 ² ; 205; 206; 207; 208; 209;
6	174		225
7	174	18	171
8	174 ; 175; 210	23, 1	222
9	179	24, 1	226
10	176	3	131
12	168; 169; 188	11	218
13	180	13–14	214
14	181	14	215
14. 16	183	15. 11	217
19	181; 183	15–16	213
22, 1	185	16	217 ² ; 218; 220
1–2	188	18	214
2	186 ; 188 ; 189 ; 194	22	214 ; 219
3	190 ²	62. 63	217; 220
4–5	191	64	220; 221

25, 1	222	28	260 ² ; 261
2	227	28–29	260
8	275	29	261
11	227 ; 228; 242; 274	30	261
13	227; 227	31	262
21–22	231 ; 232	27, 27	72
22	232 ; 233; 234	28, 17	228
22–23	232	29, 17	220
23	134; 235	31	231
24	235	32, 27. 29	274
25	204; 236	28	270
25–26	236	29	270
33	270	32	270
26, 1	182	33, 1. 3	270
2	265	10	270
2–3	182	34, 5	270
12	237 ; 239	37, 25	265
12. 13	242	31–35	269
14	243	39, 7	79; 266
15	182; 242	41, 46	118
18	243 ; 250	51–52	204
19	230; 237; 240; 241; 244; 247	42, 1–2	265
19–20	243	3	265
21–22	237; 243	26	265
22	247	43, 1	280; 283
23–24	256 ; 257	45, 25	265
25	257	25–26	264
26	259	26	265; 266
26–29	258	27–28	267
		26	265; 266 ; 268
		27–28	267 ; 268

28	269 ² ; 270	16, 8	217
46, 1	270	13	216
2	270	19, 11.15.16	190
3	272	20, 2	277
3–4	272 ; 273	21, 2	278
4	274 ² ; 275 ; 289	29, 18	138
6	271	32, 19	203
47, 7	271	34, 7	162; 164; 166
9	271		
20	279; 280	Лев.	
22	285	14, 34	121
24	287	19, 15	180
27	289	23, 16	118
29	271	25, 10	117
31	271	26, 12	250
48, 14	271	27–28	119; 119
49, 1–2	271		
50, 3	271	Чис.	
		11, 5	161; 162
		16	129
Исх.		18, 20	285
1, 12–24	277	25, 7–8	95
2, 15	220	25, 11–12	95
21	227	31, 28–30	118
3, 3	233		
5	193	Втор.	
8	71; 86	7, 14	223
13. 10	134	12, 1	289
6, 30	134; 135	16, 9–10	118
11, 3	193	21, 23	115
13, 21	148	23, 3	162
14	274		

4	164; 166	12	225
30, 4	209		
31, 6	198	Неем.	
32, 8–9	207; 280	1, 8	209
9	208	(= LXX II Ездр. 11, 8)	
Нав.		9	209
5, 2	138	(= LXX II Ездр. 11, 9)	
Суд.		Иов	
7, 6. 8	119	1, 9	81
		1, 22	199
		4, 19	216
I Цар.		6, 3	206
1, 2	225; 231	42, 10	81; 199
9, 9	147		
II Цар.		Пс.	
22, 20	249	1, 1	137
		2	229; 230; 284
		2, 2	207
III Цар.		3	208
3, 13	225	8	112; 207
6, 7	121	7, 3	209
12, 28	276	17, 20	249
17, 1	282	18, 1	88
2	282	5	207; 247
IV Цар.		23, 1	247
6, 25	283	27, 3	131
7, 1	283	29, 6	217
		31, 9	161
II Пар.		32, 6	65
1, 11	225	35, 7	238; 254

10	251	15–16	182
36, 25	282	16	254
37, 6	224	15. 18	240
41, 2–3	215	7, 4	166; 169
45, 5	258	8, 22	65
8	152	9, 1	192; 257
72, 8. 9	136	1–3	262
75, 2	247	2–6	284
83, 3	95	4	284
7	194	10, 3	282
8	221	11, 31	213
93, 10	229	26, 9	121
101, 25	275		
103, 26	81	Песн.	
105, 14	163	4, 14	138
31	95	6, 7	225; 226
109, 4	197; 203; 257		
111, 5	136	Прем.	
113, 14. 13	134	3, 16	92
115, 3	196	7, 1	273; 274
118, 18	231	8, 2	168
57	286	9	223
106	261		
120, 1	155	Сир.	
131, 4–5	184	4, 28	80
134, 7	134	17, 17	208
138, 17	131	22, 19	240
140, 2	224		
		Ис.	
Притч.		1, 1	228
5, 15	240; 254	13–14	216

3, 12	212
5, 2.6	74
9, 19	71
11, 6–9	120
14, 21	93
20, 17	95
26, 17–18	173
18	235
20	112
33, 15	135
42, 7	184
44, 22	252
54, 1	173
56, 7	164
59, 7	137
61, 2	75
10	256
66, 1	68; 87
8	173

Иер.

2, 20	122
3, 2	92
6	122
5, 8	161
6, 10	133
7, 11	164
9, 26	132
17, 5	115
23, 23	77
24	233

30, 23	227
32, 33	211
(= LXX 39, 33)	

Иез.

13, 10	212
16, 55	156 ² ; 164
18, 4	266
23, 4	164
31, 1–5	115
8–9	115
44, 9	132; 137

Дан.

7, 10	253
13, 22	266
42	194

Ос.

2, 19–20	214
(= LXX: 2, 21–22)	
6, 6	245
12, 4	236
11	255

Иоил.

2, 12	217
-------	-----

Ам.

6, 6	138
8, 11	183; 215; 249

Мих			7, 6	96; 211
1, 3	149		12	246
5	276		13–14	212
			21	282
Наум			23	151
1, 1.	228 ²		24	258
			8, 11	284
Соф.			30	224
1, 14–15	119		9, 15	256; 285
			27	77
Зах			10, 3	90
1, 3	77		15	146
			34	139
Мал.			37	195
1, 2.3	232		42	180
11	250		11, 11	223
			25. 28	284
НОВЫЙ ЗАВЕТ			28–29	114
Мф.			29	284
1, 1	207		12, 2	245
2, 2	260 ²		3–4	245
3, 7	75		7	245
16	118		50	166
4, 17. 21	90		13, 4	73
5, 3	284		5	73
6	215		8	73; 238
8	137; 147		9	135
14	75		11	150
16	70; 141; 207		25	73; 218; 218
28	79; 95; 137		25	73; 218
35	209		34	77; 238

36	78	Мк.	
43	86	1, 10	118
52	248	3, 17	88
14, 19	150; 238; 239	4, 34	78
15, 19	235	6, 11	146
32	77; 238	8, 31	191
17, 1–3	78	9, 2	150
18, 3.4	120	12, 26–27	227
12	209; 244	14, 38	212
12–13	117		
19, 21	88; 196	Лк.	
27	288	1, 7	231
28	289	34	91
29	199	57	235
20, 30–34	184	2, 16	235
21, 13	164	3, 23	118
22, 32	273	4, 18	208
23, 13	245	5, 31	216
28.27	116	32	90
38	246	34	285
27	111	6, 1	245
25	66	45	73; 79
15	77	8, 5	73
16	198	31	67
35	215	9, 62	157
41	66	10, 39	78
26, 29	284	11, 52	245
41	212	12, 3	88
63	191	42	211 ²
28, 19	247	14, 33	286
		15, 4–5	117; 209

6	244	7	215
8	251	10	244
10	195	13–14	183
23	145	14	70; 183; 230;
16, 7	253		241
8	228	15	183
22	228	20–23	250
17, 10	211	5, 46	246
21	251	6, 9	238
26–27	111	12	240
32	157	35. 48	215; 216
19, 16–17	288	37	237
24	198	47	183
20, 37–38	227	51. 58	282
21, 2	80	7, 6	172
22, 28	78	37	215
23, 43	274	38	70; 215; 216;
24, 32	230; 249; 276		251 ²
Ин.		8, 12	74
		31–21	279
1, 1–3	65	34	279
3	66	36	177
4	267	37	187
9	75	39	193
14	197	56	210
29	114; 197 ²	9, 2	237
47	288	16	245
3, 13	149	10, 11	209; 256
16	75	12, 31	70
20. 21	70	13, 6	146
6	221	14, 2	119

6	73	І Пет.	
9	89	1, 23	133
10	89	2, 9. 10	134
23	96	4, 11	153; 166; 173;
15, 1	284		184; 199; 208 ² ;
13	145		209; 221; 230;
15	285		241; 254; 263
16, 11	209	18	213
22. 17	198	5, 8	208
17, 21–22	90	9	208
19, 17	191		
20, 17	89	ІІ Пет.	
		3, 12	160
Деян.		І Ін.	
1, 8	205	3, 16	145
3, 6	287	4, 2	139
4, 1. 3	90	18	180
7, 22	108; 109		
10, 11–12	120	Іуд.	
13, 46	246	1, 7	154
18, 6	246		
23, 11	273	Рим.	
Іак.		1, 14	214; 254; 261
1, 2	198	17	221
12	275	2, 19	75
22	124	28–29	132
2, 5	284	4, 11	129
3, 18	217	16	203
		19	222
		6, 5	140

6	204	12	50
10	227	13	173; 181
19	138; 140	14	177; 220; 283
7, 2–3	171	16	50
14	157; 168; 222;	3, 1.2	175; 262
	239	2.1	175
18	83	2	134
23	177; 209	2.1	91
8, 7	83	3	262
9	178	11	258
15	181	17	218
17	178	4, 12	262
32	196 ²	14	212
35	141	15	223
9, 7.8	188	5, 5	280
10	236	7	217; 256
11	232	6, 17	220; 221
13	232	18	179
10, 9–10	141	7, 29–31	212
10	123	34	218
18	205; 206; 207	9, 17	210
11, 25	183	10, 4	216
25–26	165	31	161
36	96; 124	13, 11	181
13, 12	212	14, 32	187
13	74	38	78
14, 2	261	15	69
15, 19	249	15, 9	187
		10	272
I Kop.		32	249 ²
2, 6–8	262	40–42	206

41	76; 209	Гал.	
42	197	1, 5	141; 289
47–48	202	8	116
47–49	204	16	129
49	204; 206; 250;	2, 19–20	140
	252 ²	3, 9	201
		13	114
II Кор.		16	171; 188; 205;
2, 15	224		209; 256
16	243	4, 1	181
3, 2–3	253	1–2	181; 195
6	173; 181; 210	19	173
14	239	21–22	176; 211; 212
15	174; 231	21–24	176
16	168; 183	22	180; 256
17	168	23	177; 213
18	168; 230	24	168; 176; 211;
4, 10	224		220; 247
18	181; 210; 234;	27	173
	276; 288	28	182
5, 16	178	29	177; 178; 182;
17	204		201
19	261	5, 1	177
6, 10	286	13	177
16	250	17	177
9, 7	194	20–21	235
10, 3–5	178	22	177; 198; 288
11, 25	249	22–23	235
27	281	24	208
13, 3	90	6, 8	166; 173
		17	141

Еф.		20	69; 69; 87; 122
1, 5	180	21	89
2, 6	88		
10	84	Кол.	
14	244 ²	1, 15	65; 88; 288 ²
3, 18	116	18	288 ²
4, 5.4	118	2, 3	262
9	274	9	172
5, 2	244	14	253; 254
4	135	14–15	208
8	212	3, 1	70
26	221	1–2	181
27	75	5	83; 140; 224
32	123; 206	9–10	204
6, 12	207; 272		
14–17	150; 198	І Фес.	
19	133; 244	2, 20. 19	175
24	161	5, 4	75
		5	74
Фил.		17	212; 224
1, 8	194	19	268
11	217		
2, 6–8	89		
7	149; 150; 195	ІІ Фес.	
8	145; 192	1, 11	195
10	119		
21	289	І Тим.	
3, 2.3	132	1, 4	65
8	196	13	90
19	138; 206; 246; 248; 282; 283	20	280
		2, 7	131

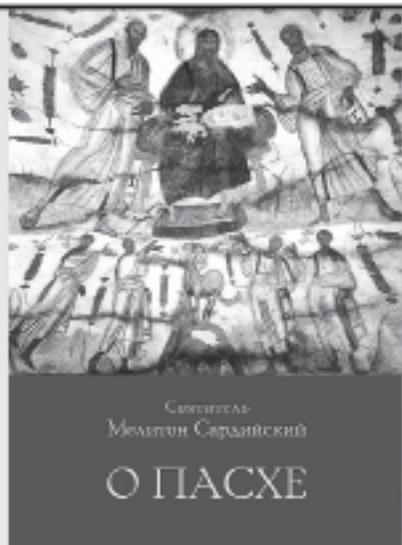
15	173	14	175
4, 7	173	13, 14	181
13	96	14	262
6, 12	195	6, 1	181
		7–8	72
II Тим.		8	71
1, 4	250	13	202
2, 2	113; 169	16	202
5	82	17	202; 203
12	140	18	187
19	151	11, 5	76
3, 11	249	17–19	187
17	137	18	188
4, 4	250	19	191
7	275	12, 11	217
8	275	16	270
		13, 2	155
Тит.		20	256
1, 14	173; 250		
		Апок.	
Евр.		1, 6	184; 199; 209; 221; 230; 241; 254; 263
1, 3	88		
4, 12	138	2, 7	284
5, 6	256	5, 13	276
11	213	12, 7	70
12	261		



В ИЗДАТЕЛЬСКОМ ДОМЕ

«ПОЗНАНИЕ»

ВЫШЛИ В СВЕТ СЛЕДУЮЩИЕ КНИГИ:



СВЯТИТЕЛЬ МЕЛИТОН
САРДИЙСКИЙ

«О Пасхе» Пер. с греч. митр.
Илариона (Алфеева)

Сочинение святителя Мелитона Сардийского «О Пасхе», — богослужебная поэма раннехристианской эпохи, созданная ок. 160–164 гг..

В этом гимне, который читался после паримий из книги Исхода, ветхозаветная история типологически раскрывается как прообраз страданий и смерти Иисуса Христа.

Полный текст поэмы был открыт лишь в 1940 году. В 1993 г. гимн был впервые переведен на русский язык иеромонахом Иларионом (Алфеевым).

В настоящем издании представлена существенно переработанная редакция перевода. В качестве иллюстраций использованы фрески римских катакомб.

Издание адресовано самому широкому кругу читателей.

*Рекомендовано к публикации Издательским советом
Русской Православной Церкви*



В ИЗДАТЕЛЬСКОМ ДОМЕ
«ПОЗНАНИЕ»

ВЫШЛИ В СВЕТ СЛЕДУЮЩИЕ КНИГИ:

ИСТОРИЯ И ТЕОЛОГИЯ В ЕВАНГЕЛЬСКИХ ПОВЕСТВОВАНИЯХ

МАТЕРИАЛЫ СЕДЬМОГО СОВМЕСТНОГО СИМПОЗИУМА
ВОСТОЧНОЕВРОПЕЙСКИХ И ЗАПАДНЫХ ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ
НОВОГО ЗАВЕТА



«История и теология
в Евангельских
повествованиях»

Материалы Седьмого совместного симпозиума восточноевропейских и западных исследователей Нового Завета».

Сборник докладов под общей редакцией митрополита Илариона [Алфеева].

В сборнике представлены материалы Седьмого совместного симпозиума восточноевропейских и западных исследователей Нового Завета, прошедшего в 2016 г. в Москве. Доклады участников симпозиума, объединенные общей темой «История и теология в евангельских повествованиях», связаны с широким кругом вопросов. В отдельных разделах сборника представлены статьи, посвященные историко-филологическим исследованиям каждого из четырех Евангелий, контексту новозаветных текстов и истории их интерпретации. Особое место занимают материалы пленарной дискуссии, в ходе которой обсуждался доклад Высокопреосвященнейшего митрополита Волоколамского Илариона «Демифологизация новозаветной науки».

Издание адресовано всем интересующимся библеистикой и богословием.

*Рекомендовано к публикации Издательским советом
Русской Православной Церкви*



В ИЗДАТЕЛЬСКОМ ДОМЕ
«ПОЗНАНИЕ»

ВЫШЛИ В СВЕТ СЛЕДУЮЩИЕ КНИГИ:

**ПРЕПОДОВНЫЙ
ЕФРЕМ СИРИН**

И ЕГО ДУХОВНОЕ
НАСЛЕДИЕ



Преподобный Ефрем Сирин
и его духовное наследие

Материалы Четвертой междуна-
родной патристической конфере-
нции Общецерковной аспи-
рантуры и докторантуры имени
святых равноапостольных Ки-
рилла и Мефодия, 27–29 апреля
2017 г.

Научное издание. Под общ. ред. митр.
Волоколамского Илариона [Алфеева].

В сборник вошли доклады зарубежных и отечественных патро-
логов, богословов и историков Церкви, в которых рассматрива-
ются важные аспекты изучения личности и духовного наследия
прп. Ефрема Сирина (ок. 306-373) — такие, как его происхождение
и церковное служение, литературные особенности его творений,
их древние переводы и рукописная традиция, его учение о Боге
и Божественных именах о Боговоплощении и спасении, о челове-
ке, об аскетическом делании, богопознании, молитве и созерца-
нии, о Евхаристии, а также его влияние на становление монаше-
ской традиции христианского Востока и Запада.

*Рекомендовано к публикации Издательским советом
Русской Православной Церкви*



В ИЗДАТЕЛЬСКОМ ДОМЕ
«ПОЗНАНИЕ»

ВЫШЛИ В СВЕТ СЛЕДУЮЩИЕ КНИГИ:



ИГУМЕН АРСЕНИЙ
(СОКОЛОВ)

Книга Пророка Амоса

Эта книга, первая в серии «Исследования Ветхого Завета» — обстоятельный и подробный анализ одной из пророческих книг Ветхого Завета — Книги пророка Амоса.

Пророческое служение Амоса пришлось на времена земного величия и процветания Древнего Израиля. Но имея все земные блага, вожди народа Божия ожесточились, стали высокомерными, алчными и самонадеянными. Поэтому пророчества Амоса посвящены приближающемуся суду Божию над израильским народом.

Эти древние тексты, актуальные во все времена, анализирует автор книги – игумен Арсений (Соколов), доктор богословия, профессор Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, представитель Патриарха Московского и всея Руси при Патриархе Великой Антиохии и всего Востока, член Синодальной Библейско-богословской комиссии.

*Рекомендовано к публикации Издательским советом
Русской Православной Церкви*



В ИЗДАТЕЛЬСКОМ ДОМЕ
«ПОЗНАНИЕ»

ВЫШЛИ В СВЕТ СЛЕДУЮЩИЕ КНИГИ:



А. И. СИДОРОВ,
П. К. ДОБРОЦВЕТОВ,
А. Р. ФОКИН

Патрология.
Учебник бакалавра
теологии. Том 1.
Церковная письменность
Доникейского периода.

Настоящее издание является первым томом учебника по курсу патрологии для духовных семинарий, в котором впервые будут собраны воедино (в трех томах) материалы, охватывающие весь классический период церковной письменности с I по XV век.

Авторы учебника, опираясь на творения святых отцов и церковных писателей, а также отечественную и зарубежную исследовательскую литературу по патрологии, стремились максимально полно отразить учение Церкви о Боге и спасении.

*Рекомендовано к публикации Издательским советом
Русской Православной Церкви*



В ИЗДАТЕЛЬСКОМ ДОМЕ
«ПОЗНАНИЕ»

ВЫШЛИ В СВЕТ СЛЕДУЮЩИЕ КНИГИ:



М. В. ШКАРОВСКИЙ
Константинопольская
и Русская Церкви
в период великих
потрясений (1910–1950)

Научное издание

Книга известного церковного историка Михаила Шкаровского посвящена истории Константинопольской Православной Церкви в XX веке, главным образом в 1910–1950-е гг.

Эти годы стали не только очень важным, но и наименее исследованным периодом в истории Константинопольского Патриархата, когда с одной стороны само его существование оказалось под угрозой, а с другой он начал распространять свою юрисдикцию на различные страны, где проживала православная диаспора, порой вступая в острые конфликты с другими Поместными Православными Церквями. В этой непростой ситуации значительное место занимали отношения Константинопольского Патриархата с Русской Православной Церковью, которым в работе уделено особое внимание.

*Рекомендовано к публикации Издательским советом
Русской Православной Церкви*

ОРИГЕН
Гомилии на Бытие
Научное издание

Директор издательства Парфенов И.А.
Координатор проекта иеромонах Иоанн (Копейкин)
Ответственный редактор Шуляков Л.В.
Корректурa Петрова О.О., Белова О.И.
Оформление Барковская Н.М.
Составление указателя Нежданов И.М.

По вопросам приобретения издания
просьба обращаться по адресу:
Издательский дом «Познание»
115035, г. Москва, ул. Пятницкая, д. 4/2, стр. 5
Тел.: +7 (495) 721-80-22
E-mail: textbook@doctorantura.ru

Подписано в печать 10.04.2019.
Формат 60x90/16. Печать офсетная.
Объем 19,5 п.л. Тираж 1000 экз.
Издательский дом «Познание»

Отпечатано в типографии