

ТЕКСТ ИЕРЕМИИ 1, 5 И 7, 18 В ЭКЗЕГЕЗЕ ОРИГЕНА

Диакон Сергей Кожухов

кандидат богословия
доцент кафедры библеистики Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
patrology@yandex.ru

Для цитирования: Кожухов С. А, диак. Текст Иеремии 1, 5 и 7, 18 в экзегезе Оригена // Библия и христианская древность. 2019. Т. 1. № 1. С. 118–137. doi: 10.31802/2658-4476-2019-1-1-118-137

Аннотация

УДК 276 (22.07)

В данной статье рассматривается экзегеза текстов книги пророка Иеремии (1, 5 и 7, 18) в сочинениях Оригена разных периодов его богословско-философской и эзегетической деятельности. Эти тексты Ориген использует в качестве библейских свидетельств для обоснования трёх положений своего учения, взятых из платоновской философии: одушевлённости небесных светил, предсуществовании душ их телам, предвидении Божиим. В более ранний александрийский период своей литературной активности Ориген в произведении «О началах» даёт им христианское понимание и даже пытается сделать церковным учением. В кесарийский период, напротив, он отходит от положений платонизма и рассматривает данные тексты Иеремии, в особенности Иер. 1, 5, с позиции церковного учения в традиционном библейском контексте, понимая их как свидетельства учения о божественном предвидении. В статье рассматриваются сочинения двух вышеуказанных периодов деятельности Оригена, в которые александриец, истолковывая Иеремию, приходит к разным богословским выводам. При помощи данной методологии исследования автор статьи стремится показать эволюцию доктринальных взглядов Оригена и его экзегезы.

Ключевые слова: патристическая экзегеза, Ориген, Иеремия, «О началах», платонизм, предсуществование, предвидение, гомилии, александрийский период, кесарийский период.

Эпоха III века в истории христианства — это время становления канона Нового Завета и утверждения Ветхого. Отцы и христианские авторы использовали Священное Писание в разных областях христианской мысли. Библейская экзегеза Оригена — самый наглядный и замечательный пример такого подхода. В нашем исследовании мы остановимся на интерпретации отдельных мест из книги пророка Иеремии (Иер. 1, 5 и 7, 18). Ориген использовал их, как и другие тексты, для объяснения разных мест Священного Писания, а также для подтверждения тех или иных положений, касающихся христианского вероучения. В богословско-философской доктрине Оригена имеет место тема одушевлённости ангельских сил и небесных светил¹. Александриец рассматривает их в связи с аналогичным учением об одушевлённости живых существ, чтобы дать им христианское прочтение. Рассмотрение этой идеи мы находим в первой книге «О началах»², в контексте его теории о предсуществовании³, падении

- 1 Ориген рассуждает о «начальственной» функции солнца, луны и звёзд над днём и ночью, сравнивая их с ангельским чином «начальств» (*principatus*), а также распространяется об их способности к совершению греха. Ориген считает их имеющими способность выбора, поскольку они наделены душами и приравняются им к ангелам и к самим душам. Считать их бездушными и не имеющими произволения Ориген считает заблуждением, ибо это ведёт к предопределению. Он приравнивает проповедующих такое учение к тем, которые учат о «духовных природах» (*spiritualis naturae*), т. е. к гностикам (*Origenes. De principiis* I, 7, 2 // GCS. 22. S. 86–87).
- 2 Трактат «О началах» составлен в Александрии. Точной даты появления трактата мы не имеем, но это произошло до 231 г. Это важнейший текст Оригена, в котором он в первых трёх книгах представил свои основные доктрины, а четвёртую можно назвать первым учебником по герменевтике Священного Писания. Руфин Аквилейский сделал первый перевод «О началах» на латинский язык (398 г.). Этот перевод был весьма тенденциозен и имел апологетические цели для защиты Оригена, о которых говорит сам Руфин во вводной части. Другой перевод был сделан Иеронимом Стридонским (399 г.). Перевод Руфина сохранился и дошёл до нас в полном объёме, тогда как перевод Иеронима сохранился лишь в «*excerpta*», т. е. в извлечениях, которые сам Иероним использовал в послании «К Авиту» (*Hieronymus. Epistula* 124), где представил своё мнение по многим спорным взглядам Оригена. Из оригинального текста до нас дошли отрывки, собранные в «*Philocalia*» свв. Василием Кесарийским и Григорием Богословом. Один из блоков текстов, собранных каппадокийцами, был посвящён теме свободной воли (*Origenes. De principiis* III, 1–24 // GCS. 22. S. 194–244), другой — методам толкования Священного Писания (*Ibid.* IV, 3, 1–11 // GCS. 22. S. 323–341). (*Crouzel H., Simonetti M. Introduction* // SC. 252. P. 9–29).
- 3 Эту тему Ориген рассматривает только в двух текстах своих сочинений «О началах» и очень кратко в качестве упоминания, рассуждая на другую тему, в «Комментарии на Иоанна»: *Origenes. De principiis* I, 7, 4 // GCS. 22. S. 89–91; *Ibid.* II, 9, 6–7 // GCS. 22. S. 169–171; *Ibid.* III, 3, 5 // GCS. 22. S. 261–262; *Ibid.* III, 4, 2 // GCS. 22. S. 264–267; *Origenes. Commentarii in Iohannem* II, 31 // GCS. 10. S. 89, 2–15).

и отелесении душ⁴. Ориген пытается показать совместимость собственной идеи об одушевлённости не только живых существ и ангельских сил, но и небесных светил с христианским учением.

Исходя из предыдущих положений, упомянутых выше, которые александриец обсуждал в книге «О началах» (I, 7, 2), он и обращается к теме одушевлённых и неодушевлённых сотворённых существ. Рассуждения Оригена строятся на том, что тело не может совершать движения без души, поэтому планеты и звёзды также имеют волю и разумность, ибо исполнение воли Божьей предполагает наличие в них некоего разума, склонности к добру или злу, что является свидетельством наличия души. Таким образом, звёзды и планеты не являются исключением, тем более что их движение весьма осмысленно, что не может осуществляться неразумной сущностью. Эту концепцию Ориген рассматривает в богословско-философском трактате «О началах»⁵ и находит ей обоснование в Священном Писании. Поскольку, по мнению Оригена, необходимо всё принимать или отвергать, основываясь на тексте Писания, александриец всегда прибегает именно к такой процедуре⁶. Порассуждав о разумности

4 В своём эгзегезисе о предсуществовании душ Ориген опирается на несколько мест из Священного Писания: Быт. 25, 23; Иер. 1, 5; Мал. 1, 2–3; Рим. 9, 9–21; Лк. 1, 41. Это учение было представлено Оригеном в трактате «О началах». Есть разные мнения исследователей относительно того, почему Ориген это сделал. Например, А. Кастаньо Моначи, говорит, что Павел в Послании к Римлянам не признает за человеком права обсуждать таинство Божественного Промысла. На этом основании Ориген, считая необходимым защищать свободный выбор человека, предпринял попытку объяснить, что означает это таинство, прибегнув к идее предсуществования душ (*Monaci Castagno A. L'idea della preesistenza delle anime e l'esegesi di Rm. 9: 9–21 // Origeniana secunda. Bari, 1980. P. 70*). Е. Корсини в своём комментарии на Евангелие от Иоанна исследует мистическую составляющую в сочинениях Оригена, которая выражается в идее падения душ, цикличности миров, восстановления всего, и считает её причиной появления подобных учений у Оригена (*Origene. Commento a Vangelo di Giovanni. Torino, 1968. P. 18 и далее*). Г. Вогт искал причины появления подобных идей у Оригена в чрезмерной попытке александрийца защитить Божественную справедливость (*Vogt H. J. Das Kirchenverständnis des Origenes. Köln; Wien, 1974. S. 206*). Другие, и таковых большинство, видели главную причину в философии Платона. См., например: *Sfameni Gasparro G. Doppia creazione e peccato di Adamo nei «Peri Archon»: fondamenti biblici e presupposti platonici dell'esegesi origeniana // Origeniana secunda. Bari, 1980. P. 57–67; Bianchi U. Presupposti platonici e dualistici di Origene. De principiis // Origeniana secunda. Bari, 1980. P. 33–56*.

5 *Origenes. De principiis I, 7 // GCS. 22. S. 85–94*.

6 «Но посмотрим, прежде всего, что же сам разум находит о солнце, луне и звёздах, правильно ли мнение некоторых об их неизменяемости и насколько можно подтвердить это мнение Священным Писанием?» (*Ibid. I, 7, 2 // GCS. 22. S. 87.13–14*).

и одушевлённости ангелов и небесных сил, он обращается к небесным светилам⁷:

«Итак, мы думаем, что светила можно считать одушевлёнными на основании того соображения, что они, по словам Писания, получают заповеди от Бога, а это получение заповедей может относиться только к разумным одушевлённым существам. Бог же так говорит: “Я предписал заповедь всем звёздам”. Но, спрашивается, какие это заповеди? Разумеется, это заповеди, касающиеся того, чтобы каждая звезда в своем порядке и в своих движениях давала миру определённое количество света; ведь иным порядком движутся так называемые планеты и иным — светила, называемые неподвижными. Но при этом совершенно ясно, что ни движение тела не может совершаться без души (*sine anima effici*), ни существа одушевлённые не могут находиться в какое-либо время без движения. А звёзды движутся в таком порядке и так правильно, что никогда не бывает заметно совершенно никакого замешательства в их движениях; ввиду этого было бы, конечно, крайней глупостью говорить, что такой порядок, такое соблюдение правильности и меры выполняются неразумными существами или требуются от них»⁸.

Для демонстрации вышеприведённого положения александриец прибегает к двум текстам из книг Иеремии и Иова. Ориген приводит отрывок, в котором луна называется «царицей неба»⁹. По его мнению,

- 7 Текст «О началах» является для Оригена местом, где он систематически излагает своё понимание самых важных постулатов христианского вероучения, как они ему на тот момент представлялись. Название «О началах» выбрано Оригеном неслучайно. В философской среде подобные трактаты, повествующие о началах, о природе вещей и т. п., имели все философские школы (например: Анаксимандр, Гераклит, Платон, Аристотель, стоики). Ориген, следуя этой традиции, представляет христианство в том жанре, который наиболее понятен образованным язычникам и философам, показывая все аспекты учения. Однако он стремится изложить не только христианское учение, но показать его как превосходную философию, что вынуждает его прибегать к общеизвестным философским учениям того времени, в данном случае к платонизму, и пытаться объяснить их, как он говорит, «согласно с нашим догматом, т. е. с церковной верой (*secundum dogma nostrum, id est secundum ecclesiae fidei*)» (*Ibid.* I, 7, 1 // GCS. 22. S. 86.4).
- 8 *Ibid.* I, 7, 3 // GCS. 22. S. 88–89. Здесь и далее трактат «О началах» цитируется по изданию (с коррекцией и дополнительным переводом там, где это необходимо): *Ориген. О началах* / пер. с латинского. СПб., 2000.
- 9 В Септуагинте и в Новом Завете упоминается о поклонении «богине неба» (τῇ στρατὶ τοῦ οὐρανοῦ: 2 Пар. 33, 3.5; Соф. 1, 5; Иер. 7, 18; 19, 13; Деян. 7, 42), т. е. о языческом почитании небесных светил среди еврейского народа. Правда, из контекстуальной семантики следует, что пророк Михей в 3 Цар. 22, 19 «небесным воинством» именует

Священное Писание свидетельствует о том, что «звёзды одушевлены и разумны». Здесь же Ориген приводит отрывок из книги Иова о нравственном состоянии звёзд:

«У Иеремии луна называется царицей неба (*regina coeli luna esse nominatur*) (см. Иер. 7, 18). Итак, если звёзды одушевлены и разумны (*animates sunt stellae et rationabiles*), то, без сомнения, у них есть также и некоторое преуспеяние и падение (*inter eas etiam profectus aliqui et decessus*). Слова Иова: *Звезды не чисты (non sunt mundaе) пред очами Его* (Иов. 25, 5), как мне думается, и выражают именно эту мысль»¹⁰.

Таким образом, текст из Иеремии и Иова рассматривается Оригеном в качестве подтверждения того, что звёзды и небесные светила являются живыми и одушевлёнными существами. В трактате «О началах» Ориген развивает тему одушевлённости и разумности небесных светил, что уводит его мысль в разного рода рассуждения касательно нравственного состояния последних и времени появления их душ относительно образования их телесной сущности¹¹. Однако из самого текста Иеремии мы видим, что контекст его повествования несколько иной. Иеремия обличает современных ему евреев в том, что они отступили от Бога и поклоняются идолам, в данном случае

ангелов Божиих, пребывающих возле Него, а не говорит о языческом почитании небесных светил: *Я видел Господа Бога Израильского, сидящего на Своем престоле, и всё небесное воинство стояло справа и слева от Него* (εἶδον τὸν κύριον θεὸν Ἰσραὴλ καθήμενον ἐπὶ θρόνου αὐτοῦ καὶ πᾶσα ἡ στρατιὰ τοῦ οὐρανοῦ εἰστίκει περὶ αὐτὸν ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ καὶ ἐξ ἐξωνύμων αὐτοῦ). Ориген интерпретирует «богиню неба» не в контексте других стихов или главы, а в контексте своего учения, как он это часто делает при изложении вероучительных положений.

10 *Origenes. De principiis* I, 7, 3 // GCS. 22. S. 89, 6–11.

11 «Если светила суть одушевленные и разумные существа, то последовательность рассуждения требует еще рассмотрения того вопроса, одушевлены ли они вместе с сотворением тел, в то время когда, по слову Писания, и *создал Бог два светила великие: светило большее, для управления днем, и светило меньшее для управления ночью и звезды* (Быт. 1, 16), или же души их сотворены не вместе с телами, но Бог уже извне вложил [в светила] дух после того, как были сотворены тела их; но это предположение нужно еще доказать из Священного Писания, потому что на основании свидетельств Писания оно утверждается, во всяком случае, с большею трудностью, чем с помощью одних только догадок» (*Ibid.* I, 7, 4 // GCS. 22. S. 89.12–17; 90.1–4). Этот текст является важным в том смысле, что только Священное Писание, по мнению Оригена, может быть критерием для определения догматических положений, всё, что вне Писания, — это наши догадки (*Ibid.* I, 7, 2 // GCS. 22. S. 87.13–14). Поиск таких текстов для разных областей христианского учения Ориген и предпринимает в книге «О началах».

небесным светилам¹², но для Оригена важно само упоминание луны в превосходной степени, чтобы приписать ей особые свойства, данные ей Богом при творении. Поэтому Ориген рассматривает вышеприведённый текст Иеремии как подтверждение того, что его учение об одушевлённости и разумности небесных светил основано на авторитете Священного Писания. В своих «Гомилиях» на книгу пророка Иеремии Ориген не обращается к этому месту для толкования.

Стремление адаптировать это учение к христианскому мировоззрению на основании Библии объясняется его известностью в философской среде. Вместе с языческими философами того времени он был склонен думать, что планеты и звёзды являются одушевлёнными. Из трактата «О началах» видно, что Ориген обсуждает это общепринятое философское мнение и пытается объяснить, не отвергая его¹³.

- 12 В этом контексте Ориген обращается к фрагменту Иер. 7, 18 в двух местах своих сочинений. В пятой книге «Против Цельса» Ориген приводит это место для демонстрации Цельсу: в еврейском народе поклонение ангелам и небесным светилам являлось грехом и отступлением от истинного Бога (*Origenes. Contra Celsum* V, 1–11 // SC. 147. P. 32). В «Гомилиях на Исход» Ориген использует текст Иер. 7, 18 в том значении, который даёт Иеремия. Пророк порицает почитателей луны, которую евреи, совершающие языческое поклонение, называли «богиней неба», что является поклонением не истинному Богу, но «другим богам» (*Origenes. Homiliae in Exodum* VIII, 6, 91–99 // SC. 321. P. 274).
- 13 Об увлечённости Оригена философией и другими светскими науками и, в частности, астрономией может свидетельствовать его переписка со свт. Григорием Неокесарийским. Последний, будучи слушателем Оригена в Кесарии, в своей «Благодарственной речи Оригену» высказывается об отношении александрийца к астрономии. Он называет её «священной наукой», одной из любимых дисциплин, которую Ориген исследовал и преподавал ученикам. Наряду с геометрией, Ориген считал её «крепким основанием» знания вещей. По словам свт. Григория, астрономия — это наука, «парящая в высотах», которая «возвышала его и делала доступным небо», давала знание «относительно священного управления вселенной» (*Gregorius Thaumaturgus. In Origenem oratio panegyrica* VIII, 109–114 // SC. 148. P. 140–142; рус. пер.: *Григорий Чудотворец, еп. Неокесарийский, свт. Благодарственная речь Оригену* / пер. Н. И. Сагарды // ХЧ. 1912. № 11. С. 1177–1198). Сам Ориген в послании к свт. Григорию, подтверждая его слова, говорит следующее: «Прирождённая способность к пониманию, если с нею соединяется упражнение, как ты знаешь, может обнаружить деятельность, которая ведёт к возможному, если можно так назвать, завершению того, над чем кто хочет упражняться. Итак, твоё дарование может сделать тебя совершенным римским юристом и эллинским философом тех школ, которые считаются знаменитыми. Но я желал бы, чтобы ты воспользовался всею силою своего природённого дарования в последней цели для христианства; ради этого я хотел бы, чтобы ты по возможности взял и из философии эллинов то, что может служить для христианства как бы общеобразовательными науками или пропедевтикой, и из геометрии и астрономии то, что может быть полезным для изъяснения Священных Писаний, чтобы то, что сыны философов утверждают

Влияние философии Платона здесь очевидно. Это мнение мы находим в диалоге «Тимей». Платон говорит, что звёзды являют собой «вечно-сущие божественные существа (ζῶα θεῖα ὄντα καὶ αἰδία)»¹⁴. Появление планет и звёзд связано с появлением времени в системе универсума. Космос — это умная система, управляемая мировой Душой, которая наделяет душами все творения. В этом акте Тимей видит открытие разумной природы вселенной, в которую включён и человек. Именно души будут управлять движением и волей тел и будут ответственны за «наилучшее» или за «злое», происходящее с живыми существами:

«Распорядившись таким образом, чтобы впредь не оказаться виновником ничьей порочности, он [бог] перенёс посев [душ] отчасти на Землю, отчасти на Луну, отчасти на прочие орудия времени. После этого посева он передоверил новым богам изваять смертные тела и притом ещё добавить то, чего не доставало человеческой душе, а после, приготовив всё к этому относящееся, осуществлять правление и возможно лучше и совершеннее вести смертное существо, чтобы оно не стало само для себя причиной зол»¹⁵.

Таким образом, использование текста книги Иеремии (7, 18) — это попытка Оригена найти в Священном Писании подтверждение платоновскому учению об одушевлённости и разумности небесных светил, которое он стремится интерпретировать с точки зрения христианского учения и которому хочет придать христианский смысл, что, по его мнению, вполне приемлемо сделать на вышеприведённых текстах из книг Иеремии и Иова.

относительно геометрии, музыки, грамматики, и риторики, и астрономии, как вспомогательных для философии, не могли сказать и о самой философии по отношению к христианству» (*Origenes. Epistula ad Gregorium* // SC. 148. P. 186–188; рус. пер.: *Григорий Чудотворец, еп. Неокесарийский, свт. Благодарственная речь Оригену* / пер. Н. И. Сагарды // ХЧ. 1912. № 11. С. 1337–1338). Таким образом, пользу астрономии, как и других светских наук, Ориген видит в помощи для изъяснения Библии, что являлось главным делом всей его жизни.

14 *Plato. Timaeus* 40B. Рус. пер.: *Платон. Собрание сочинений: в 4-х т. / пер. с др.-греч., общая ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. М., 1994. Т. 3. С. 407.*

15 *Plato. Timaeus* 42D. Рус. пер.: *Цит. соч. С. 411.* Подобные идеи мы находим у Филона Александрийского. Он говорит, что планеты «одушевлённые» и не лишены «ума» (*Philo Alexandrinus. De somniis* 1, 22 // *Les œuvres de Philon d'Alexandrie. Vol. 19 / introduction, traduction et notes par P. Savinel. Paris 1962. P. 30–32.* Климент Александрийский считал их «духовными телами» (*Clemens Alexandrinus. Eclogae Propheticæ* 55, 1–2, 56, 1–2 // GCS. 17. S. 152–153).

Космология у Оригена рассматривается вместе с антропологическими положениями и их метафизическими перспективами. Тема одушевлённости небесных светил пересекается с учением о сотворении человека, и здесь он также использует текст из книги Иеремии, чтобы показать отличие души от тела и подтвердить свои утверждения относительно наличия души в небесных светилах. Однако сначала Ориген задаётся вопросом: возможно ли считать, что души светил сотворены не вместе с телом, а были сотворены вне его, после того как Бог сотворил тела? Сам Ориген считает, что «дух вложен извне (*extrinsecus insertum esse spiritum*)»¹⁶, однако это, считает он, недоказуемо непосредственно из Библии, которая для александрийца является критерием истинности. В этом случае Ориген, как он сам говорит, прибегает к «догадкам (*coniecturas*)», то есть к рассуждениям ума, которые он сопоставляет с текстами Священного Писания, где находит указание на то, что душа человека была сотворена не вместе с телом, а существовала до него. В этом он видит косвенное указание на то, что и относительно душ небесных светил необходимо принять ту же точку зрения, на основании тех же свидетельств. Текст Иеремии (1, 5), наряду с другими текстами из Библии, приводится Оригеном в качестве доказательства своего утверждения:

«Если человеческая душа, — которая, как душа человека, конечно, ниже, — не сотворена вместе с телами, но вселена извне, то тем более это нужно сказать о душах живых существ, называемых небесными. Что же касается людей, то разве можно думать, что вместе с телом образована, например, душа того, кто во чреве запинал своего брата, т. е. душа Иакова (см. Быт. 25, 22)? Или разве вместе с телом была сотворена и образована душа того, кто, находясь ещё во чреве матери своей, исполнился Святого Духа? Я разумею Иоанна, взыгравшего во чреве матери и с великим восхищением игравшего, когда голос приветствия Марии достиг ушей Елизаветы, матери его (см. Лк. 1, 41). Разве также вместе с телом была сотворена и образована душа того, кто ещё прежде образования во чреве известен Богу и был освящён Им ещё прежде, чем вышел из чрева (см. Иер. 1, 5)? Конечно, не без суда и не без заслуг Бог исполняет некоторых людей Святого Духа так же, как не без заслуг и освящает. И, действительно, как мы уклонимся от голоса, который говорит: *Неужели неправда у Бога? Никак!* (Рим. 9, 14) — или: *Неужели есть лицепрятие у Бога?* (ср. Рим. 2, 11).

16 Origenes. De principiis. I, 7, 4 // GCS. 22. S. 90.1.

Но именно этот вывод и следует из того положения, которое утверждает существование души вместе с телом (*animas subsistere simul cum corporibus adseverat*). <Так же солнце, и луна, и другие звёзды являются живыми (*esse animantia*); впрочем, как и мы, люди, по причине некоторых грехов обрезаны в своих телах, которые тучные и упитанные, так и небесные светила [по причине грехов] восприняли те или иные тела, которые светят сильнее либо менее; так же и демоны по причине более серьёзных преступлений облеклись воздушными телами.> Итак, насколько можно понять из сравнения с человеческим состоянием, я думаю, что всё, что самый разум и авторитет Писания, по-видимому, показывают относительно людей, всё это гораздо более последовательно должно думать о небесных светилах»¹⁷.

Здесь пересекаются две вышеуказанные темы. По мнению Оригена, данные места Священного Писания прямо указывают на то, что душа и тело были сотворены в разное время и являются свидетельствами Библии о предсуществовании душ. Те же самые тексты, в том числе и Иер. 1, 5, считает Ориген, косвенно могут указывать на то, что и небесные светила, по аналогии с человеком, имеют душу, которая отлична от тела и находится в нём, как следует из вышеприведённого отрывка трактата «О началах».

Следовательно, два текста из книги пророка Иеремии (1, 5 и 7, 18) используются Оригеном в книге «О началах» в качестве библейского основания для придания приемлемого смысла философскому учению об одушевлённости небесных светил, чтобы при помощи Священного Писания и толкования сделать его христианским и даже церковным учением. При этом важен сам метод Оригена. Библия не всегда может говорить ясно для нашего ума, поэтому, по мнению александрийца, важно наше умение анализировать текст. Иными словами, необходимо уметь находить скрытый смысл. «Правильное умозаключение», о котором говорит Ориген, не основано на заключениях лишь ума, но также базируется на тексте Священного Писания, которое не имеет для нас достаточно ясного смысла, однако может косвенно указывать на то или иное положение «церковного учения» при правильном прочтении:

«В церковном учении содержится ещё то, что существуют некоторые ангелы Божии и добрые силы, которые служат Богу при устройении спасения людей; но когда они сотворены, или каковы они, или как существуют — это не обозначается с достаточною ясностью. О солнце же,

17 Ibid. I, 7, 4 // GCS. 22. S. 90.4 — 91.10.

луне и звёздах не передано ясно, одушевлены ли они или без души. Итак, кто желает на основании всего этого построить одно органическое целое, тому по заповеди *просветите себе свет ведения* (Ос. 10, 12) должно воспользоваться этим как элементами и основаниями, чтобы на основе ясных и необходимых положений о каждом предмете исследовать, что он такое на самом деле, и, как мы сказали, образовать единый организм из примеров и положений, какие он или найдет в Священном Писании, или получит путём правильного умозаключения»¹⁸.

В книге «О началах» и, в частности, в рассуждении «О телесных и бестелесных сущностях»¹⁹ Ориген применяет данный метод для поиска необходимых текстов в Священном Писании в качестве свидетельств, могущих (прямо или косвенно) указывать на одушевлённость небесных светил и в целом космоса²⁰, а также на последовательность появления души и тела. Два вышеупомянутых текста из книги Иеремии представляются Оригену именно такими косвенными библейскими свидетельствами, которые для использования в качестве доказательств необходимо правильно истолковать. В этом он видит задачу экзегета.

Однако содержание текста Иер. 1, 5, как это представляет Ориген, является лишь косвенным свидетельством Священного Писания, указывающим на одушевлённость небесных светил. Его основным предназначением в книге «О началах» является указание именно на учение о предсуществовании души. Этот текст, наряду с другими, является для Оригена основным (Быт. 25, 22; Лк. 1, 41; Рим. 9, 11–20). Экзегеза Библии здесь звучит в контексте положений, предлагаемых им в качестве христианского учения о душе, которая, по его мнению, сотворена прежде тела и предсуществовала ему. Таким образом, тексты Священного Писания, и в частности вышеупомянутый фрагмент из книги Иеремии, Ориген использует для того, чтобы найти библейское основание для учения о предсуществовании душ в авторитетном источнике, которое есть слово Божие. Он рассуждает и ставит вопрос таким образом, чтобы именно

18 Ibid. Praefatio. I, 10 // GCS. 22. S. 16.

19 Ibid. I, 7, 4 // GCS. 22. S. 85–94.

20 Идея одушевлённости космоса также имеет место в системе Оригена, поскольку это одно из значимых положений в платонической и неоплатонической философии. Он делает попытку христианизации данного учения. Для этого он также обращается к одному из текстов пророка Иеремии: *Не наполняю ли Я небо и землю? — говорит Господь* (Иер. 23, 24) (Ibid. II, 1, 3, 25–31 // GCS. 22. S. 108). Вместе с этим текстом Иеремии Ориген использует и другие места из Писания и, следуя своему обычному приёму и методу: подтверждать всё из Писания и посредством Писания. Тема одушевлённости космоса у Оригена будет исследована в последующих работах.

Писание свидетельствовало нам о первичности души по отношению к телу, поскольку в её предсуществовании и заложена справедливость Бога по отношению ко всем людям без исключения, а равно и к ангелам, и небесным светилам. Иаков *запинал брата* Исава (Быт. 25, 22), Иоанн Креститель исполнился Святого Духа (Лк. 1, 41), Иеремия был ещё от чрева *известен Богу и освящён* (Иер. 1, 5) до своего рождения. Все трое, по мнению Оригена, получили божественное предызбрание ещё во чреве матери, то есть до своего рождения. В таком даровании, говорит александриец, безусловно, есть причина. Все трое были освящены «не без суда и не без заслуг»²¹. Иными словами Ориген хочет сказать, что именно по причине добродетели этих душ, существовавших до создания тела, они были избраны получить освящение и божественное избранничество. Но если бы душа была сотворена вместе с телом, то у Бога была бы величайшая несправедливость, поскольку Ориген не видит причины, почему одни получают *запинания* и болезни ещё не родившись, а другие — *освящение* и славу. «Но разве есть *лицемерие у Бога* (Рим. 9, 14)?» — спрашивает Ориген. В таком случае люди были бы не равны в своём выборе.

Теорию о предсуществовании душ, изложенную в сочинении «О началах», Ориген противопоставляет гностическому учению о природах, которое предполагает онтологическое неравенство людей и предопределение одних к гибели, а других — к спасению²². Учение о предсуществовании душ и их нравственном выборе до воплощения, как представляется Оригену, убирает это неравенство и предполагает, что наиболее чистые души, вследствие добродетельной жизни до соединения с телом, облекшись в тела, будут сразу же определены на служение Богу. Тексты из Священного Писания, приведённые Оригеном в книге «О началах», указывают именно на такую постановку вопроса, которую Ориген при помощи экзегезы пытается перевести из чисто философской плоскости в богословскую, выработать христианскую метафизику, основанную на Библии. Текст книги Иеремии (1, 5) и сам пророк выступают у него в данном случае примером и библейским доказательством учения о предсуществовании душ.

Следует отметить, что подобного толкования Иеремии (1, 5) мы более не встречаем в сочинениях Оригена, написанных в александрийский период (до 231 г.). Первое обращение к этому тексту после переезда Оригена в Кесарию мы находим, помимо «Гомилий», в двух текстах:

21 *Origenes. De principiis* I, 7, 4 // GCS. 22. S. 90.17.

22 *Origenes. De principiis* II, 9, 5–8 // GCS. 22. S. 168–172.

в «Комментарии на Иоанна»²³ и «Диалоге с Гераклидом»²⁴. В первом случае александриец обращается к Иеремии (1, 5), рассматривая место из Евангелия от Иоанна (4, 38). Толкование Оригена выглядит довольно запутанным. Он говорит об «ангелах, приставленных к посеву людей» (ср. Мф. 13, 37–39), которые всевают души в тела и сводят «в единую смесь два по природе противоположных начала (*δύο τινὰ συναγόντων τῇ φύσει ἐναντία εἰς κρᾶσις μίαν*)». Эти ангелы выполняют особую функцию, возложенную на них Богом. Они исполняют «домостроительство», заботятся о каждом человеке и «приводят к завершению созданное прежде». По мнению Оригена, Бог творит и создаёт Сам, но есть и ангелы, через которых «Бог создаёт во чреве», они «приставлены к рождению». Так создаются те люди, которым определено быть «уделом Бога». К таковым относятся Иов и Давид, сказавшие: *Руки Твои сотворили меня и создали меня* (Пс. 118, 73; Иов. 12, 9–10), а также Иеремия, который услышал: *Я познал тебя прежде, чем создал во чреве матери твоей* (Иер. 1, 5). Некую двусмысленность здесь создаёт фраза о том, что ангелы «приводят к завершению созданное прежде»²⁵. Идёт ли здесь речь о сотворении души прежде или нет, Ориген не поясняет и никак не продолжает свою мысль. Однако тема предсуществования душ, как она звучала в книге «О началах», в этом месте «Комментария» не присутствует. Здесь он, скорее, проводит мысль о божественном предвидении некоторых людей на особое служение Богу. Эта идея в том или ином виде звучит и во всех остальных местах его сочинений, где он либо толкует сам фрагмент Иер. 1, 5, либо использует его для подтверждения других текстов Священного Писания и своих положений²⁶.

- 23 Первые пять книг «Комментария на Иоанна» составлены в александрийский период ок. 224/225 г. От них сохранились только две первые книги и фрагменты, дошедшие до нас в «Филокалии» и «Катенах». Вторая часть «Комментария» была продолжена в Кесарии после 232 г. От этой части «Комментария» сохранились 10, 13, 19, 20, 28, 32 книги (*Pazzini D. Giovanni Ev. (scritti scritti esegetici su) // Origene. Dizionario: la cultura, il pensiero, le opera / a cura di A. Monaci Castagno. Roma, 2000. P. 197*).
- 24 Этот текст был записан во время словесной дискуссии Оригена с епископом Гераклидом, которого, возможно, звали Берилл Бострийский. Этот диспут на доктринальные темы состоялся примерно в 244–249 гг. где-то в Аравии. Место его проведения в точности не известно (*Clausi D. Dialogo con Eraclide // Origene. Dizionario: la cultura, il pensiero, le opera / a cura di A. Monaci Castagno. Roma, 2000. P. 111*).
- 25 *Origenes. Commentarii in Ioannem XIII, 326–329 // SC. 290. P. 214. Рус. пер.: Ориген. Толкование на Евангелие от Иоанна / пер., комм. и предисл. О. И. Кулиева. М., 2018. С. 327–328.*
- 26 Даже во второй книге «Комментария на Иоанна», которая относится к александрийскому периоду, Ориген говорит не о предопределении, а скорее о предвидении Божьем. Здесь

В «Диалоге с Гераклидом» текст Иеремии (1, 5) упоминается в контексте рассуждения Оригена об истинной вечной жизни, к которой стремятся все праведники. Эта жизнь и есть Христос. Однако здесь она лишь «тень», и до достижения такой жизни необходимо жить праведно, находясь в теле. Такой жизнью, пребывая в теле, жили праведники. Среди праведников Ориген называет Моисея, Исаяю, Иеремию и Иезекииля. Итак, Иеремия, живя такой «жизнью», услышал: *Прежде нежели Я образовал тебя во чреве, Я познал тебя, и прежде нежели ты вышел из утробы, Я освятил тебя* (Иер. 1, 5). Это истолковывается Оригеном как знак праведности Иеремии, которая позволит пророку обрести истинную жизнь — Христа²⁷.

В «Гомилиях» на книгу Иеремии и в других сочинениях кесарийского периода Ориген не касается темы предсуществования душ. Здесь он практически не высказывается об этом и ведёт себя более сдержанно, что может объясняться, во-первых, направленностью «Гомилий» на толкование именно текста книги Иеремии без углубления в доктринальные темы, что видно на протяжении всех гомилий; во-вторых, уровне кесарийско-палестинской аудитории, слушавшей Оригена, которая не могла сравниться с александрийской по философско-богословской компетенции, где, очевидно, было много дискуссий и полемики; в-третьих, взгляды самого Оригена к этому времени могли измениться²⁸.

фрагмент Иер. 1, 5 не приводится, но есть другие фрагменты, которые использовал Ориген: Ос. 12, 3; Быт. 25, 23; Мал. 1, 1–3; Рим. 9, 11–14 (*Origenes. Commentarii in Ioannem* II, 31, 1–21 // GCS. 10. S. 89).

27 *Origenes. Disputatio cum Heracleida* 27.19–25; 28.1–5 // GCS. 67. P. 107.

28 Есть мнение итальянской исследовательницы А. Моначи Кастаньо, которая в своей статье рассматривает одно из главных и противоречивых положений учения Оригена о предсуществовании душ их собственным телам и вместе с ним два сопутствующих ему положения относительно предвидения Бога и свободной воли человека. Главная идея автора заключается в том, чтобы показать, как развивались и менялись взгляды Оригена относительно учения о предсуществовании душ, которому на смену пришёл более традиционный для христианства взгляд о предвидении Бога. По мнению автора, этот переломный момент произошёл после того, как Ориген переехал из Александрии в Кесарию (231 г.). Для демонстрации подобной эволюции взглядов Оригена исследователь делает подборку текстов александрийца, которые были написаны до и после 231 г. и рассматривает их с данных позиций. Начиная с 232 г., по мнению автора, позиция Оригена относительно предсуществования душ меняется в пользу божественного предвидения (*Monaci Castagno A. L'idea della preesistenza delle anime e l'esegesi di Rm. 9:9–21 // Origeniana secunda. Bari, 1980. P. 74*). Доказательство этому исследовательница находит в текстах, появившихся после переселения александрийца в Кесарию: *Commentarii in Genesim* (Philocalia 25); *De oratione* V, 3–4; *Homiliae in Exodum* IV, 2; *Homiliae in Numeros* IX, 6; *Homiliae in Genesim* XII, 4; *Commentarii in Epistulam*

Толкование Иер. 1, 5 Ориген начинает с указания на особую святость и призвание пророка Иеремии на служение Богу. Никто из пророков не был отмечен такими словами Бога и таким знамением, как он: *Прежде нежели Я образовал (πλάσαι) тебя во чреве, Я познал тебя, и прежде нежели ты вышел из утробы, Я освятил тебя* (Иер. 1, 5)²⁹. Дар, который получил Иеремия, Ориген называет «исключительным даром»³⁰. Всякий пророк и праведник Ветхого Завета является прообразом и символом Христа: не является исключением и Иеремия. Если мы возьмём всю первую гомилию на книгу Иеремии, то увидим, что Ориген устраивает в буквальном смысле слова переключку смыслов. Иными словами, то, что относится к Иеремии, а это и есть буквальный смысл текста, символически или иносказательно относится также и ко Христу, что является духовным и основным смыслом. В пятом параграфе Ориген лишь обозначает своё намерение истолковать этот текст, но для пояснения, с шестого по девятый параграфы включительно, александриец пытается обозначить, насколько повествование начальных стихов книги Иеремии соответствует самому Иеремию, не превосходят ли его по смыслу слова, сказанные ему как человеку, и как они могут относиться к Спасителю, не умаляя Его³¹ в то же время. Для этого он

ad Romanos I; VII (Ibidem. P. 73–76). В сочинении «О молитве», считает автор, Ориген впервые касается повествования об Иакове и Исаве (ср. Рим. 9, 11–20), не прибегая к вопросу о предсуществовании душ (Р. 75). Вывод исследовательницы таков: это изменение во взглядах Оригена случилось после 231 г., именно в кесарийский период, и стало стимулом для пересмотра его экзегезы таких мест, как: Быт. 25, 23; Иер. 1, 5; Рим. 9, 9–21 в сторону Божественного предвидения. Эта точка зрения полностью согласуется с предшествующей Оригену церковной традицией в лице Ириния, Ипполита и Климента (Ibidem. P. 78).

29 «Πρὸ τοῦ με πλάσαι σε ἐν κοιλίᾳ ἐπίσταμαί σε καὶ πρὸ τοῦ σε ἐξελεῖν ἐκ μήτρας ἡγίακά σε προφήτην εἰς ἔθνη τέθεικά σε».

30 Origenes. Homiliae in Hieremiam I, 6, 1–15 // SC. 232. P. 202–204.

31 Ibid. VI–IX // SC. 232. P. 204–216. Например, Ориген спрашивает, может ли Иеремия *искоренять и разорять* (Иер. 1, 9–10), и приходит к мысли, что это под силу только Богу, поэтому буквальный смысл слов превосходит пророка. Это сказано символически, а поскольку Иеремия — символ Христа, постольку и относится это более к Богу (Ibid. I, 6 // SC. 232. P. 202). Или другой пример: Иеремия отвечает: *Я не умею говорить* (Иер. 1, 6). Возможно ли эти слова обратить и ко Христу, не умаляя Его божественного достоинства неумением говорить? Ориген даёт ответ, излагая своё учение о двух природах во Христе. Поскольку Христос — истинный Бог и истинный человек, а человеку свойственно в младенчестве учиться разговаривать, постольку Бог Сын, став человеком, снизойдя к нам и умалив Себя (ἐκὼν κενώσας ἑαυτὸν), проходит все этапы человеческой жизни, следовательно, слова Иеремии символически можно относить и ко Христу (Ibid. I, 7 // SC. 232. P. 210).

использует и другие тексты Священного Писания. В десятом параграфе первой гомилии Ориген вновь возвращается к этому тексту. Он отмечает, что Писание «весьма диалектически (πάνν διαλεκτικώτατα)»³² раскрывает смысл текста. Термины «образовал (πλάσαι)» и «познал (ἐπίσταμαι)» несут, по мнению александрийца, главную смысловую нагрузку. Относительно второго Ориген рассуждал выше, в «Гомилиях на Иеремию» (6–9 параграфы), и пришёл к выводу, что Бог не знает только грешников, Своих же познаёт и даёт им Своё благоволение. Чтобы более ясно истолковать значение «образовал» (πλάσαι), Ориген обращается к книге Бытия (1, 26) и рассматривает слова Иеремии в контексте повествования о сотворении человека:

«Но или к Иеремии, или к Спасителю говорится: *«Прежде нежели Я образовал (πλάσαι) тебя во чреве, Я познал тебя»* (Иер. 1, 5). Прочтя книгу Бытия и обратив внимание на изреченное о создании мира, ты найдёшь, что Писание, весьма диалектически (πάνν διαλεκτικώτατα) различая слова, не говорит: «Прежде чем Я сотворил (ποίησαι) тебя во чреве, Я познал тебя». Ведь когда создавался тот, кто *по образу* (Быт. 1, 27), *Бог сказал: сотворим (ποίησωμεν) человека по образу Нашему и по подобию Нашему* (Быт. 1, 26). Он не сказал: «Образуем»³³, но когда взял *персть от земли*, не сотворил человека, но *образовал человека* (Быт. 2, 7) и поместил человека, которого образовал, в раю, возделывать его и хранить (ср. Быт. 2, 15). Если можешь, заметь разницу между сотворением (ποίησις) <и образованием (πλάσις)>, поскольку Господь, обращаясь то к Иеремии, то к Спасителю, не говорит: «Прежде чем Я сотворил тебя во чреве, Я познал тебя», ведь творимое не во чреве возникает, но то, что образуется из персти земной, это созидается в утробе»³⁴.

Термин «сотворим» (ποίησωμεν), по мнению Оригена, указывает на сотворение иной субстанции, нежели та, на которую указывает термин «образовал» (πλάσαι). Первый говорит об образовании телесной сущности, второй — о сотворении души. В этом месте Ориген не говорит ни о последовательности появления души и тела, ни о предсущест-

32 Или «весьма искусно». В греческом тексте написано: «πάνν διαλεκτικώτατα». Ориген предлагает различие в платоновском смысле, как при классификации идей. В данном случае, он хочет показать различие между глаголами «сотворил» (ποίησαι) и «образовал» (πλάσαι).

33 Буквально обозначает «вылепить», «образовать», «сформировать» (см.: Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1961. P. 1089).

34 *Origenes. Homiliae in Hieremiam I, 10 // SC. 232. P. 216–218.*

вовании души, но лишь стремится к чёткому их различению, чтобы избежать антропоморфизмов в толковании. Таким образом, относительно творения души и тела Ориген и в более поздних своих текстах различает два акта творения: «сотворил» Бог только душу, «образовал» тело; тело образуется в материнской утробе, душа творится Богом, поскольку она есть Его *образ и подобие* (Быт. 1, 27).

В более поздних текстах кесарийского периода Ориген не так часто обращается к данному тексту Иеремии. Александриец использует его для истолкования других мест Священного Писания, более не рассуждая относительно души и тела в доктринально-философском контексте, как в «Гомилиях на Иеремию», и тем более как в книге «О началах». Мы выделим два случая, в которых Ориген наиболее чётко обозначает свою мысль. В восьмой гомилии на книгу Левит³⁵ Ориген прибегает к вышеприведённому тексту Иеремии, касаясь несколько иной темы. Здесь речь идёт о нечистоте женщины после рождения³⁶. Ориген вплетает сюда же рассуждение и относительно нечистоты рождённого ребёнка. Для этого он использует текст из книги Иова³⁷. Вывод, к которому приходит Ориген в ходе рассуждения, таков: святые, в отличие от нечестивых (он упоминает двоих: фараона и Ирода), не празднуют своего дня рождения, но это является для них предметом сокрушения и грусти. Пример тому — пророк Иеремия, который, хотя и был освящён во чреве матери (Иер. 1, 5), но сокрушается относительно того дня, когда появился на свет (Иер. 20, 14–16)³⁸.

Во втором случае в «Гомилиях на Самуила»³⁹ Ориген предпринимает попытку истолковать сложнейшее место 1 Цар. 28, в котором речь идёт об Аендорской волшебнице: Саул попросил её «вывести» умершего пророка Самуила «из земли», то есть из потустороннего мира. Трудность для толкования заключается в том, кого именно «вывела» волшебница

35 Ориген составил комментарий на книгу Левит в Кесарии после 245 г. (*Daniele M. I. Levitico (scritti scritti esegetici su) // Origene. Dizionario: la cultura, il pensiero, le opera / a cura di A. Monaci Castagno. Roma, 2000. P. 236.*)

36 «И сказал Господь Моисею, говоря: скажи сынам Израилевым: если женщина зачнёт и родит младенца мужского пола, то она нечиста будет семь дней; как во дни страдания ее очищением, она будет нечиста» (Лев. 12, 1–2).

37 «Кто родится чистым от нечистого? Ни один. Если дни ему определены, и число месяцев его у Тебя, если Ты положил ему предел, которого он не перейдёт» (Иов. 14, 4–5).

38 *Origenes. Homiliae in Leviticum VIII, 3, 16–49 // SC. 287. P. 16–18.*

39 Эта гомилия была произнесена после 239 г. в Иерусалиме в присутствии епископа Александра: *Monaci Castagno A. Re, I Libro dei (scritti scritti esegetici su) // Origene. Dizionario: la cultura, il pensiero, le opera / a cura di A. Monaci Castagno. Roma, 2000. P. 397.*

и откуда. Ориген отвергает мнение, что Самуил был выведен из ада. Для доказательства он обращается к повествованиям о добродетельной жизни других ветхозаветных праведников, в том числе и к фрагменту 1, 5 из книги Иеремии. Текст, по мнению Оригена, явно говорит о божественном избранничестве Иеремии на служение Богу, что исключает его пребывание в аду. Ссылаясь на текст Иеремии (1, 5), Ориген пытается доказать, что и Самуил также не был в аду, когда его «вывела» Аендорская волшебница. Это утверждение он подкрепляет ещё одним текстом из пророка Иеремии (15, 1), в котором Самуил упоминается вместе с Моисеем как величайший праведник и ходатай за еврейский народ пред Богом⁴⁰.

Исходя из вышесказанного, можно отметить, что тексты Иеремии (1, 5 и 7, 18) используются Оригеном в двух разных направлениях его философско-богословского мировоззрения. С одной стороны, в главном тексте александрийского периода «О началах» Ориген при помощи обращения к ним и посредством их толкования решает задачу обоснования общеизвестных философских учений об одушевлённости небесных светил (космоса) и предсуществования душ. Вышеприведённые места используются Оригеном в качестве авторитетных библейских свидетельств для христианизации и даже «воцерковления» данных философских мнений. На основании этих и других свидетельств из Писания Ориген стремится представить христианство как философию, а Библию как текст, в котором сокрыты философские истины. Нельзя исключать, что, используя такой подход, Ориген следовал Филону Александрийскому (представителю школы александрийского платонизма, толкователю еврейской Торы), с текстами и методом которого Ориген был хорошо знаком. С другой стороны, в иных текстах Оригена, в особенности более позднего кесарийского периода, толкование этих мест несколько отличается от приведённого в книге «О началах». Он более не прибегает к использованию текста Иер. 7, 18 для подтверждения космологических спекуляций философского характера и не выходит в своём толковании за пределы буквального смысла Священного Писания, где Бог устами Иеремии осуждает евреев за идолопоклонство в форме почитания и поклонения небесным светилам. То же самое можно сказать и о тексте Иер. 1, 5. Нигде более, кроме книги «О началах», Ориген не использует его в качестве библейского свидетельства для обоснования учения о предсуществовании душ. Это касается и других мест Библии, используемых александрийцем в этих целях,

которые мы приводили выше⁴¹. В своих текстах кесарийского периода Ориген нигде ясно не отвергает идею предсуществования душ, но и не следует тем положениям, которые мы находим в книге «О началах». Текст Иер. 1, 5 используется александрийцем в этот период в качестве свидетельства Священного Писания о предвидении Бога относительно праведников, а не как доказательство предсуществования душ.

Таким образом, восприятие смысла текстов Иеремии (1, 5 и 7, 18), их использование и, следовательно, их толкование изменялось вместе с трансформацией взглядов самого Оригена по отношению к его позиции в более поздний период его деятельности.

Источники

Григорий Чудотворец, еп. Неокесарийский, свт. Благодарственная речь Оригену / пер. Н. И. Сагарды // ХЧ. 1912. Т. № 11. С. 1177–1198 (часть I); 1337–1338 (часть II).

Ориген. О началах / Пер. с латинского. СПб.: Амфора, 2000.

Ориген. Толкование на Евангелие от Иоанна / пер., комм. и предисл. О. И. Кулиева. М.: РХГА, 2018.

Платон. Собрание сочинений: в 4-х т. / пер. с др.-греч., общая ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1994. Т. 3. (Философское наследие; т. 117).

Clemens Alexandrinus. Stromata. Buch VII und VIII. Excerpta ex Theodoto-Eclogae Propheticae. Quis dives salvetur — Fragmente / hrsg. von Dr. O. Stälin. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1909. (GCS; Bd. 17).

Grégoire le Thaumaturge. Remercement à Origène suivi de la Lettre d'Origène a Grégoire / texte grec, introduction, traduction et notes par H. Crouzel. Paris: Les éditions du Cerf, 1969. (SC; vol 148).

Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford: Clarendon Press, 1961.

Origène. Commentaire sur saint Jean. T. II (livres VI–X) / traduction par C. Blanc. Paris: Les éditions du Cerf, 1970. (SC; vol. 157).

Origène. Commentaire sur saint Jean. T. IV (livres XIX–XX) / traduction par C. Blanc. Paris: Les éditions du Cerf, 1982. (SC; vol. 290).

Origene. Commento a Vangelo di Giovanni / a cura di E. Corsini. Torino: Unione tipografico-editrice torinese, 1968. (Classici della filosofia; vol. 3).

41 А. Моначи Кастаньо приводит указание на несколько мест из текстов самого Оригена, где тот, используя свой обычный набор текстов из Священного Писания для подтверждения учения о предсуществовании, не упоминает об этом учении, но говорит о предвидении Божиим (*Monaci Castagno A. L'idea della preesistenza delle anime e l'esegesi di Rm. 9:9–21 // Origeniana secunda. Bari, 1980. P. 73–76*).

- Origène*. Contre Celse. T. III (livres V et VI) / introduction, texte critique, traduction et notes par M. Borret. Paris: Les éditions du Cerf, 1969. (SC; vol. 147).
- Origène*. Entretien d'Origène avec Héraclide / introduction, texte, traduction et notes de J. Scherer. Paris: Les éditions du Cerf, 1960. (SC; vol. 67).
- Origène*. Homélies sur Jérémie. T. I (homélies I–XI) / traduction par P. Husson et P. Nautin. Paris: Les éditions du Cerf, 1976. (SC; vol. 232).
- Origène*. Homélies sur Jérémie. T. II (homélies XII–XX) / traduction par P. Husson et P. Nautin. Paris: Les éditions du Cerf, 1977. (SC; vol. 238).
- Origène*. Homélies sur l'Exode / traduction par M. Borret. Paris: Les éditions du Cerf, 1985. (SC; vol. 321).
- Origène*. Homélies sur les Lévitiq. T. II (homélies VIII–XVI) / traduction par M. Borret. Paris: Les éditions du Cerf, 1982. (SC; vol. 287).
- Origène*. Homélies sur Samuel / édition critique, introduction, traduction et notes par P. et M.-Th. Nautin. Paris: Les éditions du Cerf, 1986. (SC; vol. 328).
- Origène*. Traité des Principes. T. I (livres I et II) / éd. par H. Crouzel et M. Simonetti. Paris: Les éditions du Cerf, 1978. (SC; vol. 252).
- Origenes*. De principiis / hrsg. von P. Koetschau. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1913. (GCS; Bd. 22).
- Origenes*. Der Johanneskommentar / hrsg. von Lic. Dr. E. Preuschen. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1903. (GCS; Bd. 10).
- Philo Alexandrinus*. De somniis I–II // Les œuvres de Philon d'Alexandrie. Vol. 19 / introduction, traduction et notes par P. Savinel. Paris: Les éditions du Cerf, 1962.

Литература

- Bianchi U.* Presupposti platonici e dualistici di Origene. De principiis // Origeniana secunda / textes rassemblés par H. Crouzel, A. Quacquarelli. Bari, 1980. (Quaderni di Vetera christianorum; vol. 15). P. 33–56.
- Monaci Castagno A.* L'idea della preesistenza delle anime e l'esegesi di Rm. 9:9–21 // Origeniana secunda / textes rassemblés par H. Crouzel, A. Quacquarelli. Bari, 1980. (Quaderni di Vetera christianorum; vol. 15). P. 69–78.
- Monaci Castagno A.* Re, I Libro dei (scritti scritti esegetici su) // Origene. Dizionario: la cultura, il pensiero, le opere / a cura di A. Monaci Castagno. Roma: Città Nuova, 2000. P. 397–398.
- Clausi D.* Dialogo con Eraclide // Origene. Dizionario: la cultura, il pensiero, le opere / a cura di A. Monaci Castagno. Roma: Città Nuova, 2000. P. 111–114.
- Daniele M. I.* Levitico (scritti scritti esegetici su) // Origene. Dizionario: la cultura, il pensiero, le opere / a cura di A. Monaci Castagno. Roma: Città Nuova, 2000. P. 236–237.
- Pazzini D.* Giovanni Ev. (scritti scritti esegetici su) // Origene. Dizionario: la cultura, il pensiero, le opere / a cura di A. Monaci Castagno. Roma: Città Nuova, 2000. P. 197–200.

Sfameni Gasparro G. Doppia creazione e peccato di Adamo nei «Peri Archon»: fondamenti biblici e presupposti platonici dell'esegesi origeniana // *Origeniana secunda / textes rassemblés par H. Crouzel, A. Quacquarelli*. Bari, 1980. (Quaderni di Vetera christianorum; vol. 15). P. 57–67.

Vogt H. J. Das Kirchenverständnis des Origenes. Köln; Wien: Böhlau 1974. (Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte; Bd. 4).

The Text of the Jeremiah's Text 1:5 and 7:18 in the Exegesis of Origen

Deacon Sergii Kozhukhov

PhD in Theology

Associate Professor of Biblical Studies Department of Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

patrology@yandex.ru

For citation: Kozhukhov, Sergii A., deacon. "The Text of the Jeremiah's Text 1:5 and 7:18 in the Exegesis of Origen". *Bible and Christian Antiquity*, vol. 1, no. 1, 2019, pp. 118–137. (In Russian) doi: 10.31802/2658-4476-2019-1-1-118-137

Abstract. This article discusses the exegesis of the texts of the book of the prophet Jeremiah (1, 5, 7, 18) in the writings of Origen from different periods of his theological-philosophical and exegetic activities. These texts Origen uses as biblical evidence to justify the three provisions of his teachings, taken from Plato's philosophy: the animate of stars, the pre-existence of souls to their bodies, the foresight of God. In the earlier alexandrian period of his literary activity Origen in the work «On the principles» gives them a Christian understanding and even tries to make the Church teaching. In the caesarean period, on the contrary, he departs from the provisions of Platonism and considers these tests of Jeremiah, in particular Jer. 1, 5, from the standpoint of Church doctrine in the traditional biblical context, understanding them as evidence of the doctrine of divine foresight. The article deals with the works of the above two periods of Origen, in which the Alexandrian begins to interpret these texts of Jeremiah, coming to different theological conclusions. With the help of this research methodology, the author seeks to show the evolution of the doctrinal views of Origen and his exegesis.

Keywords: Origen, Jeremiah, «De principiis» Platonism, preexistence, prevision, homilies, the Alexandrian period, Caesarea period.