

ИССЛЕДОВАНИЯ

ОБРАЗ ОРИГЕНА И ЧЕТЫРЕ ГЛАВНЫЕ ДОБРОДЕТЕЛИ В «БЛАГОДАРСТВЕННОЙ РЕЧИ ОРИГЕНУ» СВТ. ГРИГОРИЯ ЧУДОТВОРЦА

Евгений Викторович Холодов

бакалавр теологии (ПСТГУ)

свободный исследователь

353412, Краснодарский край, Анапский район, с. Варваровка

isolophey@mail.ru

Для цитирования: *Холодов Е. В.* Образ Оригена и четыре главные добродетели в «Благодарственной речи Оригену» свт. Григория Чудотворца // *Метафраст.* 2022. № 2 (8). С. 103–161. DOI: 10.31802/METAFRAST.2022.2.8.003

Аннотация

УДК 2-335

В статье рассматривается образ Оригена и его педагогическая методика на основе раннехристианского памятника «Благодарственная речь Оригену», составленного его учеником свт. Григорием Неокесарийским. Особое внимание уделяется этическому компоненту. Рассматривается учение о четырёх главных добродетелях, самопознании и уподоблении Богу, а также связь этического учения Оригена с философской традицией платонизма и стоицизма. Четыре главные добродетели, которые в философию ввёл Платон, стали неотъемлемой частью античной пайдейи, их активно использовал в своём религиозно-философском синтезе Филон Александрийский. В александрийской христианской традиции они получили своё дальнейшее раскрытие, став неотъемлемой частью христианской нравственной системы и христианского любомудрия.

Ключевые слова: четыре главные добродетели, самопознание, уподобление Богу, обожение, этика, Климент Александрийский, Ориген, Александрийская школа, Платон, стоицизм, свт. Григорий Чудотворец.

The Image of Origen and the Four Main Virtues in the «Address of Thanksgiving to Origen» of St. Gregory the Thaumaturgus

Evgeny Viktorovich Kholodov

Bachelor in Theology (Saint Tikhon's Orthodox University)

free explorer

Krasnodar Territory, Anapa district, Varvarovka village 353412, Russia

isolophey@mail.ru

For citation: Kholodov, Evgeny V. "The Image of Origen and the Four Main Virtues in the 'Address of Thanksgiving to Origen' of St. Gregory the Thaumaturgus". *Metaphrast*, № 2 (8), 2022, pp. 103–161 (in Russian). DOI: 10.31802/METAFRAST.2022.2.8.003

Abstract. The article discusses the image of Origen and his pedagogical methodology based on the early Christian monument «Address of Thanksgiving to Origen», compiled by his student St. Gregory of Neocaesarea. Particular attention is paid to the ethical component. The doctrine of the four main virtues, self-knowledge and likeness to God, as well as the connection between the ethical teachings of Origen and the philosophical tradition of Platonism and Stoicism are considered. The four main virtues that Plato introduced into philosophy became an integral part of ancient paideia, they were actively used in his religious and philosophical synthesis by Philo of Alexandria. In the Alexandrian Christian tradition, they received their further disclosure, becoming an integral part of the Christian moral system and Christian philosophy.

Keywords: four main virtues, self-knowledge, likeness to God, deification, ethics, Clement of Alexandria, Origen, Clement of Alexandria, Alexandrian school, Plato, stoicism, St. Gregory the Thaumaturgus.

Введение

«Благодарственная речь Оригену» (In Origenem oratio panegyrica, CPG 1763)¹ представляет собой прекрасный образец раннехристианской литературы из жанра прощальной речи, произнесённой учеником в адрес учителя (λόγος συντακτικός) с элементами панегирика и философского протрептика. Более того, это единственный образчик подобного риторического произведения, оставшийся в раннехристианской литературе. Традиция протрептика — увещания, или призвания/убеждения — имеет свою давнюю историю в античном искусстве красноречия. Увещания встречаются уже у греческих софистов и Сократа, — в диалогах Платона². Собственно первый «Протрептик» был написан Аристотелем. В христианской же традиции начало этому жанру положил ап. Павел (речь в Ареопаге: Деян. 17, 22–28), к нему же можно отнести «Kerygma Petri»³ и «Послание к Диогнету». Климент Александрийский, предшественник Оригена в школьной традиции в Александрии, издал первый христианский протрептик с характерным названием «Увещание к эллинам», по всем правилам античной и эллинистической софистики⁴. На важную связь «Благодарственной речи» с христианским протрептиком, а также влиянием на неё философской традиции и особенно платонической обратила внимание О. В. Алиева, посвятившая этой связи особую статью⁵.

Традиционно автором «Речи» считается свт. Григорий, еп. Неокесарийский, носивший прежде имя Феодор⁶, а впоследствии и прозвище *Чудотворец*, который ещё до своего епископства учился

1 Далее: «Речь».

2 См., например, платоновский диалог «Евтидем» и «Алкивиад I».

3 По словам Э. Норелли, «состояние сохранившегося текста не позволяет отнести его к определённому жанру <...>, но здесь хорошо заметен протрептический элемент» (*Морескини К., Норелли Э. История литературы раннего христианства на греческом и латинском языках. Т. 1: От ап. Павла до эпохи Константина. 2 изд., испр. и доп. М., 2021. С. 382.*

4 *Морескини К., Норелли Э. История литературы раннего христианства. Т. 1. С. 502–504.*

5 *Алиева О. В. «Сократический протрептик» и образ Оригена в «Благодарственной речи» // Вестник РХГА. 2013. Т. 14. Вып. 2. С. 237–238.*

6 А. Крузель перемену имени связывает с крещением. Типичное для язычника имя Феодор (дар Бога), или как у его брата Афинодор (дар Афины) он поменял на Григорий (Пробудившийся), не встречающееся в эллинистической среде и, таким образом, специфическое для христианства. См.: *Crouzel H. Introduction // Grégoire le Thaumaturge. Remerciement à Origène. Suivi de la Lettre d'Origène à Grégoire / texte grec, intr., trad. et notes H. Crouzel. Paris, 1969. (SC; vol. 148). P.14, n.3.*

у Оригена в Кесарии Палестинской⁷. Этой атрибуции принято придерживаться и сейчас, несмотря на то, что П. Нотен в своей знаменитой книге об Оригене предложил новую схему, существенно отличную от традиционной. Согласно Нотену, опирающемуся на слова Евсевия о том, что к Оригену в Кесарию стекалось огромное множество (μυρίοι) людей⁸, «Речь» принадлежит некоему Феодору, ученику Оригена, а не свт. Григорию Чудотворцу, который вовсе не был учеником Оригена, и даже не адресатом письма Оригена к Григорию, другому ученику Оригена. Отождествление Феодора, автора «Речи» и Григория, адресата письма, с знаменитым Неокесарийским святителем дело рук Евсевия⁹. Заключение П. Нотена заставило исследователей с осторожностью относиться к традиционной атрибуции «Речи» свт. Григорию Неокесарийскому, но не привело к полному отказу от традиционного мнения¹⁰. Издатели «Речи», А. Крузель (1969 г.), П. Гюйо и Р. Кляйн (1996 г.), М. Слассер (1998 г.), М. Рицци (2002 г., со знаком вопроса) оставляют традиционное авторство за свт. Григорием Чудотворцем¹¹.

В рамках данной статьи мы, прежде всего, попытаемся изучить вопрос об использовании, или упоминании автором «Речи» четырёх главных добродетелей. Этот вопрос имеет давнюю и богатую историю

7 Впервые это отождествление было сделано Евсевием Кесарийским (см.: *Eusebius Caesariensis. Historia ecclesiastica*, VI, 30 // SC. 41. P. 132–133). Евсевий не упоминает о «Речи» но, как считает П. Нотен, Евсевий мог знать её под именем Феодора. Евсевий мог иметь к ней доступ, поскольку она хранилось в Кесарийской библиотеке, хранителем и собирателем которой, после Оригена, был мч. Памфил. См.: *Nautin P. Origène: sa vie et son œuvre*. Paris, 1977. P. 86; *Carriker A. The Library of Eusebius of Caesarea*. Lieden; Boston, 2003. (Supplements to *Vigiliae christianae*; vol. 67). P.241–242. Первое упоминание о ней мы находим у блж. Иеронима: «Феодор, который потом был назван Григорием и стал епископом понтийского города Неокесарии <...>. Перед отъездом своим в отечество Феодор написал Оригену *пенегирик благодарения* (πανηγυρικὸν εὐχαριστίας) и, созвав весьма многолюдное собрание, в присутствии самого Оригена прочитал вслух это слово, которое и доселе существует (*Hieronymus Stridonensis. De viris illustribus* 65; рус. пер.: *Иероним Стридонский. О знаменитых мужах* / пер. с лат., комм. М. Ф. Высокого // *Церковные историки IV–V вв. М., 2007. С. 43*). Сократ Схоластик сообщает, что в «Апологии Оригена» мч. Памфила была приложена «Речь» (συστατικὸς λόγος) св. Григория Чудотворца (*Socrates Scholasticus. Historia ecclesiastica* IV, 27 // PG. 67. Col. 536C; рус. пер.: *Сократ Схоластик. Церковная история*. М., 1996. С. 195).

8 *Eusebius Caesariensis. Historia ecclesiastica* VI, 30 // SC. 41. P. 132.

9 *Nautin P. Origène: sa vie et son œuvre*. P. 184, см. также: P. 81–86, 155–161.

10 А. Крузель отстаивал традиционную точку зрения: *Crouzel H. Faut-il voir trois personnages en Grégoire le Thaumaturge? A propos du «Remerciement à Origène» et de la «Lettre à Grégoire»* // *Gregorianum*. 1979. Vol. 60. P. 287–320.

11 См.: *Морескини К., Норелли Э. История литературы раннего христианства*. Т. 1. С. 576–578.

в античной этике¹². Греческая философская этика оказалась не чужда эллинистическому иудаизму¹³ и уже на раннем этапе была воспринята греческой¹⁴, а затем и латинской патристикой¹⁵.

- 12 О них рассуждали ещё до Платона, который обратился к ним не столько как этическим ценностям, сколько возвёл их в метафизический религиозно-философский контекст. Он обратил их к душе, стремящейся к божественному, наделив каждую из сил души соответствующей ей добродетелью, отнеся к разумной части (τὸ λογιστικόν) разумение (φρόνησις), к яростной (τὸ θυμοειδές) – мужество (ἀνδρεία), к страстной (τὸ ἐπιθυμητικόν) – целомудрие (σωφροσύνη). Справедливости (δικαιοσύνη) Платон не отвёл какой-либо части души, но сделал её добродетелью, правящей всей душой в целом, которая согласовывает все три душевные силы и распределяет их правильный порядок, где разум правит, а чувство и страсть подчиняются (см.: *Plato. Res publica*, 441d–442d). Желая отыскать самые начала, Платон намечает определённую онтологическую шкалу добродетелей (Плотин её выявит, а Порфирий отшлифует): от повседневных гражданских, внешних по отношению к душе и уму, до подлинно ценных и бессмертных, которые очищают душу, просвещают ум (*Plato. Phaedo* 69a–c) и уподобляют Богу (*Plato. Theaetetus* 176a–b). Это возвышенное религиозно-нравственное учение найдёт своё выражение у средних платоников, в неоплатонизме и у многих христианских авторов.
- 13 Перечень четырех основных добродетелей (рассудительность, или разумность, разумение – φρόνησις; умеренность, или целомудрие – σωφροσύνη; мужество – ἀνδρεία; справедливость – δικαιοσύνη) можно встретить в Прем. 8, 6 и 4 Макк. 1, 18. Часто к ним обращается Филон Александрийский. См. указатель в: *Шенк К. Филон Александрийский. Введение в жизнь и творчество*. М., 2007. С. 200, 206, 211 (также: С.117–118).
- 14 См.: *Дионисий (Шлёнов), игум.* Учение прп. Никиты Стифата о четырёх главных добродетелях в контексте античной и византийской литературы. Часть 1 // БВ. 2019. № 32 (1). С. 192–209; *Он же.* Учение прп. Никиты Стифата о четырёх главных добродетелях в контексте античной и византийской литературы. Часть 2 // БВ. 2019. № 33 (2). С. 178–203; *Он же.* Учение о четырёх родовых добродетелях в трактате «De virtutibus et passionibus», приписываемом прп. Ефрему Сирину, в контексте греческой патристической традиции // Преподобный Ефрем Сирин и его духовное наследие. М., 2019. С. 352–364.
- 15 Начиная со свт. Амвросия Медиоланского. См.: *Адамов И. И.* Святитель Амвросий Медиоланский. Сергиев Посад, 2006. С. 513–526. Специально тематике четырёх главных добродетелей у свт. Амвросия посвящается готовящаяся к публикации статья игум. Дионисия (Шлёнова). Единственная ссылка на четыре добродетели до св. Амвросия имеется только у Лактанция в «Эпитоме Божественных установлений» (*Lactantius. Epitome Divinarum institutionum* 24 [29].6–8), но она всего лишь является передачей цитаты из Хрисиппа. Именно свт. Амвросий ввёл термин *virtutes cardinales*, также он был первым латинским автором, который учил о четырёх добродетелях, как о *virtutes principales*. *Bejczy I. P.* The Cardinal Virtues in the Middle Ages. Leiden, 2011. P. 11–12.

1. Греческие апологеты

Обращение к четырём главным добродетелям можно найти уже у христианских апологетов, но пока ещё только в апологетических целях, или чтобы показать нравственное совершенство христиан, обвиняемых в безнравственности, безрассудстве¹⁶, или чтобы отвести обвинение в безбожии и оправдаться в том, почему христиане не поддерживают государственный культ, оставаясь при этом законопослушными гражданами.

Св. Иустин Философ

Св. Иустин Философ пишет, что в отношении к общественной жизни, христиане стремятся жить чистой жизнью, следуя Богу (καθαρὸν βίου ἐπιθυμοῦντες τῆς μετὰ θεοῦ), Отцу и создателю всего мира¹⁷. Поэтому, они не приносят жертвы и не следуют государственному культу, поскольку обучены, убеждены и уверены, что Богу угодны те, кто подражают Его совершенству в целомудрии, справедливости, человеколюбии и всем, что достойно Бога (σωφροσύνην καὶ δικαιοσύνην καὶ φιλοφροσύνην καὶ ὅσα οἰκεῖα θεῷ ἐστί)¹⁸. Из четырёх классических добродетелей у св. Иустина упомянуты только справедливость и целомудрие, упоминается ещё человеколюбие¹⁹. В другом месте св. Иустин

16 Так, Гален, который относился к христианам сочувственно, полагал, что христиане, которые среди несправедливого отношения к ним, сами остаются справедливыми, обладают мужеством и живут целомудренно, не желают положить в основу всех добродетелей разумение, собственно рациональность, полагаясь на веру (см.: *Δοδδς Ἐ. Ρ.* Язычник и христианин в смутное время: Некоторые аспекты религиозных практик в период от Макра Аврелия до Константина / пер. с англ. А. А. Пентелеева, А. В. Петрова; общ. ред. Ю. С. Довженко. СПб., 2003. (Studia classica). С. 195). Цельс, иронизируя над этим, писал, что некоторые христиане руководствуются только положением: «Не испытывай, но веруй (Μὴ ἐξέταζε ἀλλὰ πίστευσον)» и «Вера твоя спасёт тебя (Ἡ πίστις σου σώσει σε)» (*Origenes. Contra Celsum I, 9 // Op. cit. P. 12–13*).

17 *Justinus Martyr. Apologia I, 8, 2 // SC. 507. P. 144.*

18 *Ibid. I, 10, 1 // SC. 507. P. 150.*

19 У Филона Александрийского, в трактате «О добродетелях», φιλοφροσύνη занимает второе место в иерархии добродетелей, после благочестия (εὐσεβεία) (*Philo Alexandrinus. De virtutibus 51*). Впрочем, у Филона нет чётко фиксированной иерархии и различные добродетели, иногда справедливость, или разумение могут занимать первенствующее место (ср.: *Philo Alexandrinus. De migratione Abrahami 27*). Вообще же у Филона каждая из четырёх добродетелей имеет царское достоинство (см.: *Дионисий (Шлёнов), игум.* Учение прп. Никиты Стифата. Ч. 2. С. 185).

пишет: «Нас называют не признающими богов (ἄθεοι). И мы признаемся, что безбожники в отношении мнимых богов, но не по отношению к истиннейшему (ἀληθεστάτου) Богу и Отцу справедливости и целомудрия, и прочих добродетелей (καὶ πατὴρ δίκαιοσύνης καὶ σωφροσύνης καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν)²⁰. Здесь также упомянуты справедливость и целомудрие и делается отсылка к прочим добродетелям, наряду с этими двумя, что может быть намеком на четверицу добродетелей. Стоит отметить, что св. Иустин возводит добродетели справедливости и целомудрия к Богу Отцу, утверждая, таким образом, что они происходят от Него, как от источника. Отдельно добродетель целомудрия упоминается св. Иустином ещё дважды, апологет пишет, что благодаря вере в Отчее Слово, христиане избавились от демонской прелесть и посредством Сына следуют Единому Богу, возлюбив одно только целомудрие²¹. Затем Иустин, упоминая многих христиан обоого пола, проживающих в девстве ради Христа, на евангельских примерах (Мф. 5, 28–32; Мф. 19, 2) показывает, как Иисус Христос учил целомудрию. Его учение не было софистическим, но слова Его исполнены божественной силой (οὐ γὰρ σοφιστῆς ὑπῆρχεν, ἀλλὰ δύναμις θεοῦ ὁ λόγος αὐτοῦ ἦν). Наконец, св. Иустин пишет о множестве тех, кто под влиянием Божественного Учителя, обратился от распутства, к целомудрию, поскольку Христос призывает к покаянию нечестивых, невоздержанных и неправедных²². Наряду с целомудрием, Иустин упоминает и другие добродетели, которыми должны быть отмечены истинные христиане. Это любовь ко всем людям (στέργειν ἅπαντας ταῦτα — человеколюбие)²³, помощь нуждающимся и служение ближним, незлопамятность и негневливость, почтительное отношение к государственной власти и гражданским законам и прочее. Все эти добродетели св. Иустин подкрепляет евангельскими цитатами.

Афинагор Афинский

Совсем в ином контексте полная четверица главных добродетелей встречается у апологета Афинагора в приписываемом ему сочинении

20 *Justinus Martyr. Apologia I, 6, 1 // SC. 507. P. 140.*

21 *Ibid. I, 14, 1–2 // SC. 507. P. 140.*

22 *Ibid. I, 14, 5 – 15, 7 // SC. 507. P. 164–168.*

23 *Ibid. I, 15, 9 // SC. 507. P. 168.*

«О воскресении»²⁴. В этом произведении автор использует категории греческой философии²⁵, желая доказать возможность физического воскресения тела²⁶. Афинагор — первый автор, который ведёт свою полемику с чисто рациональных позиций. Начиная с главы 15, он обращается к этико-антропологическому аргументу для доказательства воскресения человеческого тела. Вдохновляемый словами апостола Павла (1 Кор. 15, 16–18), Афинагор заявляет: поскольку природа человека это не только душа, но теснейшее соединение души и тела, то, ум и рассудок (νοῦν καὶ λόγον) — это человек, а не душа сама по себе²⁷. Если же относить это к одной душе, то тогда уничтожается сама природа человека как человека. Тогда напрасно существует ум, напрасно разумение и соблюдение справедливости и, вообще, упражнение во всякой добродетели (μάταιος δὲ ὁ νοῦς, ματαία δὲ φρόνησις καὶ δικαιοσύνης παρατήρησις ἢ καὶ πάσης ἀρετῆς ἄσκησις)²⁸. Добродетели и пороки не следует относить к одной лишь душе отдельно от тела, но их следует относить к человеку в целом. Ведь каким образом мож-

- 24 Атрибуция этого произведения Афинагору всё ещё вызывает вопросы (см.: Морескини К., Норелли Э. История литературы раннего христианства. Т. 1. С. 400–401; Кирилл (Зинковский), иером. Великие отцы Церкви о материи и теле человека (Александрийская и Каппадокийская школы). СПб., 2014. С. 84–85.
- 25 В частности, аргументы Аристотеля о тесном сущностном соединении бессмертной, или разумной части души (ума) с телом (материальной формой). О возможности воспроизвести философский аргумент Аристотеля о воскресении см.: Страхов П. Воскресение. Идея воскресения в дохристианском религиозно-философском сознании. Киев, 2002. С. 27–32; ср.: Дворецкая М. Я. Интегративная антропология. СПб., 2003. С. 557–558. Л. Барнард считает, что «философский фон Афинагора сосредоточен на среднем платонизме, который представлял собой эклектичную амальгаму различных богословских школ, с преобладающим влиянием платонизма» (Цит. по: Кирилл (Зинковский), иером. Великие отцы Церкви о материи и теле человека. С. 86).
- 26 Б. Пудрон, издатель сочинений Афинагора в серии «Sources chrétiennes», считает, что это могла быть публичная лекция перед образованной публикой, частью христианской, сомневающейся в телесном воскресении, частью языческой (Pouderon B. Introduction // *Athénagore. Supplique au sujet des chrétiennes et Sur la resurrection des morts* / intr., texte et trad. B. Pouderon. Paris, 1992. (SC; vol. 379). P. 30, n. 3). А. И. Сидоров полагает, что христианская часть аудитории, скорее всего, представляла собой различные гностические течения, отрицающие воскресение плоти. Именно эти различные гностические секты, которые своей проповедью «увлекали за собой и некоторых нетвёрдых в вере членов Тела Христова», во многом определили написание трактата «О воскресении мёртвых» (Сидоров А. И. Вступительная статья // *Афинагор Афинский. О воскресении мёртвых*. М., 2013. С. 12–13).
- 27 *Athenagoras. De resurrectione mortuorum* 15, 6 // SC. 379. P. 276.
- 28 *Ibid.* 15, 7 // SC. 379. P. 276.

но представить «мужество и твёрдость (ἀνδρείαν ἢ καρτερίαν)» в одной только душе, или «воздержание и целомудрие (ἐγκράτεια καὶ σωφροσύνη)», или «разумность (φρόνησις)», а также «справедливость (δικαιοσύνη)», в душе, отдельной от материального тела?²⁹ Бестелесная природа души не нуждается в мужестве, поскольку, не имея в себе ничего материального и ущербного, она не страшится смерти, отъятия членов, ударов и происходящих от этого страданий. Душе не нужно и целомудрие, поскольку, ничем не возбуждаясь извне, она не испытывает страстных движений. Ей незачем и разумение / благоразумие, т. к. в ней нет стремления к какой-либо внешней рассудочной деятельности: избирать лучшее, избегать худшего. Наконец, ей не нужна и справедливость, поскольку в ней нет своекорыстия, и она не нуждается в том, чтобы воздавать каждому по заслугам. Здесь у Афинагора представлены все четыре главные добродетели и даже с определением каждой из них. Так *мужество* (ἀνδρεία), в паре с твердостью / стойкостью (καρτερία) определяется, как стойкость среди жизненных несчастий, преодоление страха смерти, и мужественность во всех внешних обстоятельствах и происходящих от них страданий³⁰. *Целомудрие* (σωφροσύνη) в паре с воздержанием (ἐγκράτεια) определяется как разумное воздержание и целомудренное сдерживание по отношению к пище, сексуальным влечениям, сдерживанию удовольствий и наслаждений, возбуждаемых изнутри или извне³¹. *Благоразумие / разумность* (φρόνησις) определяется как рассудительность в отношении действия или бездействия, избрании лучшего и отстранении от худшего в отношении к практической деятельности³². *Справедливость* (δικαιοσύνη) — это справедливое отношение между людьми, воздаяние каждому по достоинству в равномерном и пропорциональном соответствии (ἀπονείμωσι τὸ κατ' ἄξίαν ἢ κατ' ἀναλογίαν ἴσον)³³, воздержание от чужого, отказ от своекорыстия (ἰδιωταγία)³⁴.

29 *Athenagoras. De resurrectione mortuorum* 22, 2–5 // SC. 379. P. 304–306.

30 *Ibid.* 22, 2 // SC. 379. P. 304. Рус. пер.: *Афинагор Афинский. О воскресении мертвых*. С. 86.

31 *Ibid.* 22, 3 // SC. 379. P. 304. Рус. пер.: Указ. соч. С. 86–87.

32 *Ibid.* 22, 4 // SC. 379. P. 304. Рус. пер.: Указ. соч. С. 87.

33 Отголосок учения Аристотеля: *Aristoteles. Politica* 1301a.26–27; ср. 1301b.31. О справедливости в этико-правовой системе Аристотеля см.: *Кечекьян С. Ф.* Учение Аристотеля о государстве и праве. М.; Л., 1947. С. 132–138.

34 *Athenagoras. De resurrectione mortuorum* 22, 5. Рус. пер.: Указ. соч. С. 87–88.

2. Александрийская школа

То, что два вышеназванных автора прошли серьёзную философскую школу не подлежит сомнению, равно как и то, что в своём учении они первыми предприняли попытку соединить христианское благовестие с философскими учениями (прежде всего со среднеплатоническим) и выразить его в категориях философии. Предполагается, что св. Иустин открыл философскую школу и преподавал в ней философию, которая была, конечно же, христианством: «словами истины», но предполагающим серьёзное переосмысление платонизма в духе христианского Откровения³⁵. Об Афинагоре есть отрывочное упоминание Филиппа из Сиды (V в.), автора недошедшей объёмной «Христианской истории», где об Афинагоре повествуется, как о первом руководителе Александрийского училища, учителе Климента, учеником которого, в свою очередь, был философ-перипатетик Пантен³⁶. В виду отрывочности этого фрагмента, его передачи, через вторые руки, некой путаницы (Пантен ученик Климента, а не наоборот), это сообщение вызывает дискуссии и не кажется вполне достоверным. Начиная с П. Мироносицкого, в отечественной патрологии укоренилось мнение о частном характере преподавательской деятельности Афинагора. Подобно св. Иустину Философу, Афинагор мог открыть свою «философско-богословскую школу», много путешествовать (Малая Азия, Александрия, Афины), вести частную педагогическую деятельность³⁷. Оригинальную, но слишком гипотетичную интерпретацию свидетельства Филиппа Сидского предложил А. И. Сагарда³⁸. Исследователь считал,

- 35 Морескини К., Норелли Э. История литературы раннего христианства. Т. 1. С. 387. См. «Мученичество Юстина и его товарищей» (редакция А): *Martyrium Justini et sociorum* 3, 3; рус. пер.: Ранние мученичества. Переводы, комментарии, исследования / пер., коммент., вступ. статья, прилож. и общ. ред. А. Д. Пантелеева. СПб., 2017. (Via sacra; vol. 3). С.114–115 и комм. на С. 127.
- 36 Разбор этого фрагмента см.: *Мироносицкий П.* Афинагор, христианский апологет II века. Казань, 1894. С.9–35 (с обзором мнений западных учёных XIX в.); *Pouderon B.* Introduction // SC. 379. P. 11–17; *Сидоров А. И.* Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 2: Доникиейские отцы Церкви и церковные писатели. М., 2011. С. 264–267.
- 37 *Сидоров А. И.* Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 2. С. 266–267; *Морескини К., Норелли Э.* История литературы раннего христианства. Т. 1. С.497: «Согласно заметке Филиппа Сидского <...>, первым главой этой [Александрийской. – Е. Х.] школы был апологет Афинагор, но это сбивчивое утверждение не кажется достоверным». Среди западных исследователей сочувственно относятся к сообщению Филиппа Б. Пудрон и Л. Барнард.
- 38 *Сагарда А. И.* Пресвитеры Климента Александрийского // Христианское чтение. 1917. №1–2. С. 101–108.

что свидетельство Филиппа верно и Афинагор действительно был одним из учителей Климента, но не в Александрии, а в Греции. Это тот самый «иониец», о котором Климент упоминает в начале «Стромат», Климент покинул Элладу и Афинагора до того, как последний написал свою апологию. Таким образом, по мнению А. И. Сагарды, Афинагор не имеет никакого отношения к Александрии и училищу.

Пантен и Климент Александрийский

Первым главой богословского училища в Александрии, о котором имеются скудные исторические сведения, частью легендарные, частью вполне достоверные и дошедшие от его младших современников, это Пантен³⁹. Евсевий в «Церковной истории» сохранил некоторые ценные сведения. Важнейшим из них является фрагмент из письма Оригена⁴⁰, в котором последний отвечает на упрёки в том, что он много времени и усердия уделяет рассмотрению еретических и философских учений об истине. Ориген говорит, что подражает в этом (μιμησόμενοι) Пантену, который своей осведомлённостью в этих вопросах многим принёс пользу ещё до того, как сам Ориген занялся преподавательской деятельностью. Также Ориген приводит в пример Иракла, который ещё до Оригена усердно занимался философскими науками и продолжает их изучать, несмотря на то, что является членом пресвитериата Александрийской Церкви (τῷ πρεσβυτερίῳ καθεζόμενον Ἀλεξανδρέων)⁴¹. Отсюда видно, что комплексное обозрение богословских мнений еретиков и языческих философов предполагалось уже на уроках Пантена. От ученика Пантена Климента Александрийского сохранился довольно внушительный корпус сочинений (CPG 1375–1399). Из основных аутентичных текстов видно, что Климент, как впоследствии

39 См.: Зайцева И. В. К вопросу об образовании в Александрийской школы при Пантене // Проблемы истории, филологии, культуры. 2018. Вып. 1. С.161–168.

40 *Eusebius Caesariensis*. *Historia ecclesiastica* VI, 19, 12–14 // SC. 41. P. 116–117.

41 Ср. с тем, что пишет свт. Дионисий Александрийский, бывший ученик Оригена, оправдывающийся в подобной ситуации: *Eusebius Caesariensis*. *Historia ecclesiastica* VII, 7, 1–4 // SC. 41. P. 171–172. В «Гомилиях на Евангелие от Луки», Ориген подобным образом говорит о чтении апокрифических евангелий: «Мы также читали многие другие [евангелия, среди них упоминаются «Евангелие от Египтян», «Евангелие 12 апостолов», «Евангелие Василида», «Евангелие Фомы» и др. – Е. Х.], для того, чтоб не казаться невежественными тем людям, кто считает себя что-то знающим, если они исследовали эти [другие] евангелия. Но во всём этом мы не одобряем ничего другого, кроме того, что одобряет Церковь, а именно только четыре принятых Евангелия» (*Origenes. Homiliae in Evangelium S. Lucae* 1, 1–2 // SC. 87. P. 100).

и Ориген, изучал и приводил множество мнений философов и еретиков, критически их рассматривая и соотнося с учением Церкви. В его главных текстах, «Протрептике», «Педагоге» и «Строматах», неоднократно встречается упоминание четырёх главных добродетелей, как в связке, так и по отдельности. При этом у Климента к ним примыкают и другие, например, *человеколюбие, покаяние, вера, надежда, любовь* и другие. Он также активно использует платонический концепт *уподобления Богу* из диалога «Теэтет»⁴². В «Протрептике», который хронологически должен был предшествовать «Педагогу» и «Строматам», встречается набор из четырёх добродетелей:

«Покаемся и перейдём от незнания к знанию, от безрассудства к разумению, от невоздержанности к воздержанию, от несправедливости к справедливости, от безбожия к Богу! Прекрасен смелый поступок — стать перебежчиком в Божий стан»⁴³.

Здесь приведены три добродетели: *φρόνησις, ἐγκράτεια*, которая может быть синонимом *σωφροσύνη*, и *δικαιοσύνη*. Нет *ἀνδρεία*, но она может подразумеваться в слове *κίνδυνος*. Также следует отметить добродетель *ἐπιστήμη*, поставленную во главе и, стало быть, важную в системе Климента.

В «Педагоге» уже больше мест, в которых Климент рассуждает о добродетелях справедливости⁴⁴, рассудительности⁴⁵, целомудрия⁴⁶

42 Plato. Theaetetus 176a–b. Вообще философские источники Климента довольно обширны и разнообразны. В целом о Клименте см. обширную и обстоятельную статью: *Смирнов Д. В., Бирюков Д. С. Климент Александрийский*// ПЭ. М., 2014. Т. 35. С. 562–663.

43 «Μετανοήσωμεν οὖν καὶ μεταστῶμεν ἐξ ἀμαθίας εἰς ἐπιστήμην, ἐξ ἀφροσύνης εἰς φρόνησιν, ἐξ ἀκρασίας εἰς ἐγκράτειαν, ἐξ ἀδικίας εἰς δικαιοσύνην, ἐξ ἀθεότητος εἰς θεόν. Καλὸς ὁ κίνδυνος αὐτομολεῖν πρὸς θεόν» (*Clemens Alexandrinus. Protrepticus 10, 93, 1–2 // SC. 2. P. 161*). В последнем предложении угадывается аллюзия на «Федон» Платона (114d); см. примеч. К. Мондесера (SC. 2. P. 161, п.4).

44 См.: *Clemens Alexandrinus. Paedagogus I, 63, 3 – 64, 2* (справедливость есть добродетель и благо, поскольку воздаёт каждому по заслугам; её избирают ради её самой); *Ibid. I, 71, 1–3; I, 88, 1–2* (Бог благ и справедлив, Один и Тот же благ – в Отце и справедлив – в Сыне, Отчем Логосе, пребывающем в Отце. Через Иисуса и в Нём Бог явил справедливость, Он есть Лик благих весов справедливости (*ἀγαθοῦ ζυγοῦ πρόσωπον ἡμῖν δικαιοσύνης*; см. также: *Ibid. I, 92, 2*)); *Ibid. I, 85, 1* (Иисус – Педагог, справедливо благой, Он питает верующих Своей пищей – справедливостью (см. также: *Ibid. I, 84, 2*)).

45 *Clemens Alexandrinus. Paedagogus I, 6, 2–6* (благой Педагог, Премудрость, Отчее Слово создал величайшее творение – человека, его душу рассудительной / понимающей и целомудренной (*ψυχὴν μὲν αὐτοῦ φρονήσει καὶ σωφροσύνη κατηύθυνεν*)).

46 *Clemens Alexandrinus. Paedagogus II, 99, 6* (целомудренным размышлением освящается ночь); *Ibid. II, 100.2–3* (праведник никогда не позволит себе обнажить от целомудрия, но, сдерживая страсти и возненавидев тленное, стремится к вечному целомудрию,

и др., несколько раз дан перечень четырёх главных добродетелей. Так в 12-й главе II книги, Климент порицает тех, кто стремится к блеску драгоценных камней и золотых украшений, видя в этом добро и красоту. Он пишет:

«Человеческая же добродетель это справедливость, целомудрие, мужество и благочестие. И, стало быть, прекрасный человек справедлив и непорочен, одним словом, блажен, а не богат»⁴⁷.

Продолжая эту тему чуть ниже, Климент символически описывает четыре добродетели как истинные украшения, пользуясь контаминацией из библейских выражений. Здесь упомянуты *мужество* (с отсылкой на Притч. 10, 4), *справедливость*, *целомудрие* в паре с αἰδώς (стыдливость) и *разумение* в паре с σοφία (мудрость) с отсылкой к Притч. 3, 13. Здесь уже виден классический набор главных добродетелей⁴⁸. Наконец, в III книге «Педагога», продолжая давать нравственно-практические советы и порицая чрезмерное использование косметики, Климент говорит об истинной красоте человека, о «благоразумном косметическом искусстве (κοσμητικὴν σόφρονα)», поскольку наилучшая красота — это, прежде всего, красота души, осиянная украшением Святого Духа: *справедливостью, разумением, мужеством, целомудрием, благолюбием и скромностью*⁴⁹.

В самом объёмном своём произведении «Строматы», Климент много места уделяет этическим аспектам жизни христианского *гностика*, истинного созерцателя, уподобляющегося Богу. Упоминает он и о четырёх главных добродетелях. Для Климента совершенно очевидно, что учение о добродетелях, заповеданное в книгах Моисея, стало исходным

сообразному с мерой ангелов); *ibid.* III, 1, 1 (величайшая наука — познать себя (γινῶναι αὐτόν), она ведёт к познанию Бога и уподоблению Ему, это украшение разума (τῆς διανοίας κόσμῳ) и одежда целомудрия (σωφροσύνην)); *ibid.* III, 34, 3 (благой и целомудренный муж собирает сокровища на небесах); *ibid.* III, 55, 2 (целомудрие — жизнь в чистоте и простоте, не предаваясь развратному образу жизни и устраняя всё излишнее, жизнь в согласии с Логосом). На самом деле отдельные упоминания добродетелей настолько часты у Климента, что для этого потребуются целое исследование, не могущее вписаться в рамки статьи. Неплохую попытку систематически изложить этическое учение Климента с анализом его философских источников см.: *Миртов Д.* Нравственное учение Климента Александрийского. СПб., 1900.

47 «Ἀνθρώπου δὲ ἀρετὴ δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη καὶ ἀνδρεία καὶ εὐσέβεια. Καλὸς ἄρα ἄνθρωπος ὁ δίκαιος καὶ σῳφρων συλλήβδην ὁ ἀγαθός, οὐχ ὁ πλούσιος» (*Clemens Alexandrinus. Paedagogus* II, 121, 4–5).

48 *ibid.* II, 129, 1–4.

49 *ibid.* III, 64, 1.

пунктом для моральной философии греков⁵⁰. Всё, что греческие философы говорят о «мужестве, целомудрии, разумении, справедливости, выносливости (καρτερίαν) и терпении (ὑπομονήν), скромности (σεμνότητα) и воздержании (ἐγκράτεια) и о превосходящей все эти добродетели благочестии (εὐσέβεια)», — всему этому обучает Закон Моисея, уча *справедливости, разумению и благочестию*⁵¹. Климент приводит некоторые цитаты из Священного Писания, указывающие на эти добродетели (например, Притч. 10, 31; 11, 1; 15, 8; 16, 5; Ис. 58, 6), говоря, что все Писания прославляют эти добродетели⁵². Александрийский дидакал, следуя платонической и стоической традиции, учит о единстве добродетели (μία κατὰ δύναμιν ἔστιν ἡ ἀρετή), которая, в зависимости от вида деятельности, в котором она проявляется, называется *разумением, целомудрием, мужеством и справедливостью*⁵³. Все добродетели сопутствуют друг другу и истинный гностик, обладая одной из добродетелей, причастен и остальным в силу их взаимосвязи⁵⁴. Ещё раз (и далеко не последний) Климент говорит о четверице добродетелей (ἡ τετράς τῶν ἀρετῶν), опираясь на священный текст Книги Левит (Лев. 19, 23–24)⁵⁵ и следуя аллегорическому методу интерпретации Священного Писания Филоном⁵⁶. Земледельцы, говорит Климент, могут воспользоваться предписаниями Закона: там повелевается, что за посаженными молодыми деревьями нужно заботливо ухаживать в течение первых трёх лет. Ненужные отростки должны быть обрезаны. Так же нужно окапывать и разрыхлять землю, чтобы сорняки и паразиты не помешали росту молодых растений. Закон не позволяет снимать плоды с молодых деревьев, но лишь спустя три года, на четвёртый год, плоды должны быть сняты и первый сбор должен быть посвящён Богу. Климент всё это изъясняет аллегорически, в русле моральной философии. Отростки — это греховные поступки, сорняки — греховные мысли, которые должны быть искореняемы, до тех пор, пока не возрастет плод веры. На четвёртый

50 В этом аспекте теории «заимствования» Климент следует за Филоном. См.: *Camelot P. Th. Introduction // SC. 38. P. 10.*

51 *Clemens Alexandrinus. Stromata II, 78, 1–3 // SC. 38. P. 96.*

52 *Ibid. II, 78, 4 – 79, 5 // SC 38. P. 96–97.*

53 *Ibid. I, 97, 3 // SC 30. P. 122.*

54 *Clemens Alexandrinus. Stromata II, 80, 3–4 // SC 38. P. 97.*

55 Лев. 19, 23–24: *Когда придёте в землю, [которую Господь Бог даст вам], и посадите какое-либо плодое дерево, то плоды его почитайте за необрезанные, не должно есть их; а в четвёртый год все плоды должны быть посвящены для празднеств Господних.*

56 См. комментарий Филона к этому месту: *Philo Alexandrinus. De virtutibus 155–160; аллегорический комментарий: De plantatione 93–138.*

год (после трёх лет оглашения (κατηχουμένω) в христианском учении) в жертву Богу должны быть принесены четыре добродетели (ἡ τετράς τῶν ἀρετῶν καθιεροῦται τῷ θεῷ), чтобы уже этот третий (этап, или год духовного пути оглашаемого) в четвёртом и конечном этапе достиг соединения с Господом, как своей конечной остановкой (τῆς τρίτης ἤδη μονῆς συναπτώσεως ἐπὶ τὴν τοῦ Κυρίου τετάρτην ὑπόστασιν)⁵⁷. Тогда, усовершенствованный в вере и обогащённый даром Божиим, облагодатствованный и освящённый (благодатью Таинства Крещения), христианин может явить свою силу в обнаружении гносиса и таким образом обогатить своих ближних, служа им в благодатном служении; чтобы воздержанный стал совершенно целомудренным, благородный — мужественным, рассудительный — разумным, справедливый — справедливым в самом деле⁵⁸. Гностик Климента господствует над самим собой, компетентен в постижении божественного знания (ἐπιστήμης). В делах человеческих знание касается добродетелей и пороков, добра

- 57 *Clemens Alexandrinus. Stromata II, 95, 1 – 96, 2 // SC. 38. P. 106–107.* См. интерпретацию этого фрагмента в монографии Дж. Л. Престижа (*Prestige D. L. God in Patristic Thought. London, 1952. P. 165*). Оба русских перевода, неправильны и допускают ошибку. Н. Корсунский переводит так: «Ибо на четвёртый год <...> новообращённый посвящается Богу четверицею добродетелей, так как Троица присоединяется тогда к четвертой ипостаси Господа» (*Климент Александрийский. Строматы / пер. и прим. Н. Корсунского. Ярославль, 1892. С. 258*). И комментарий Н. Корсунского: «Разумеется человеческая природа Христа, составляющая с тремя Лицами Божества некоторым образом четверицу» (sic!). Е. В. Афонасин, который, видимо, следовал за Корсунским, переводит этот пассаж следующим образом: «Только к четвёртому году <...> новообращённый преподносит Богу четыре добродетели <...>. Местопребывание трёх присоединяется к четвёртой ипостаси Господа» (*Климент Александрийский. Строматы. Т. 1: Кн. 1–3 / изд. греч. текста, предисл., пер. и коммент. Е. В. Афонасина. СПб., 2003. С. 311*). Современный переводчик мог свериться, но не сделал этого, с франц. пер. К. Мондесера (*SC. 38. P. 107*, где в прим. 1 приводятся доводы Дж. Л. Престижа). Дж. Л. Престиж убедительно доказал, что слово «ипостась» в тексте Климента не указывает на Лицо Иисуса Христа, но является здесь синонимом μονῆς и его эквивалентом в лат. mansio. Таким образом, это не Ипостась Господа, но некоторое «место», «этап», «остановка», «лагерь». Престиж совершенно справедливо указал, что ошибочно полагать, что Климент, задолго до Никейского Собора, мог использовать термин «ипостась», характерный для пост-никейской богословской терминологии (см.: *Prestige D. L. God in Patristic Thought. P. 164–165*). См. разгромную рецензию Ю. А. Шичалина на перевод «Стромат» Е. В. Афонасина: *Шичалин Ю. А. [Рец. на:] Климент Александрийский. Строматы. Книги 1–3 // БВ. 2004. Т. 4. № 4. С. 478–496*. См. также рецензию А. Г. Дунаева: <http://www.danuvius.orthodoxy.ru/afnasin.html> (опубликована в 2003 г.), а также заметку в: *Смирнов Д. В., Бирюков Д. С. Климент Александрийский. С. 579*.
- 58 *Clemens Alexandrinus. Stromata II, 96, 4 // SC. 38. P. 108: ἵνα ὡς ὅτι μάλιστα ὁ μὲν σόφρων τοὺς ἐγκρατεῖς, ὁ δὲ ἀνδρεῖος τοὺς γενναίους συνετοὺς τε ὁ φρόνιμος καὶ δίκαιος τοὺς δίκαιους ἐκτελή.*

и зла и среднего (μέσων): гностик знает, что такое *мужество, разумение, целомудрие* и охватывающая их всех добродетель *справедливости*⁵⁹.

Во многих местах «Стромат» Климент Александрийский даёт определение четырёх главных родов добродетели,⁶⁰ указывает на их взаимосвязь⁶¹, а также на те добродетели, которые проистекают от этих первых⁶². Наряду с главными добродетелями греческой философии Климент выделяет и ставит во главу три христианские добродетели: *веру, надежду и любовь*⁶³. Одним из первых он предпринимает попытку связать четыре философские добродетели с тремя христианскими⁶⁴, вводит в христианскую традицию учение о добродетели, как о середине (μεσότης)⁶⁵, трёхчастное деление души по Платону⁶⁶, связывает учение об образе и подобии Божию с платоновской концепцией *уподобления Богу*⁶⁷ — всё это органически будет воспринято последующей патристической традицией⁶⁸.

Ориген

Вероятно, что Александрийское училище при Клименте уже достигло определённого расцвета, но только при Оригене и благодаря

59 *Clemens Alexandrinus*. Stromata VII, 17, 1–3 // SC 428. P. 78–81.

60 Особенно см.: Ibid. II, 79, 5 — 81, 1. Подробнее см.: *Миртов Д.* Нравственное учение Климента Александрийского. С. 107–144.

61 Ibid. II, 80, 2–3; VI, 125, 4–6; VII, 17, 4 — 18, 3.

62 Ibid. VII, 18, 1 (мужество как родовая добродетель для терпения, благородства и др.).

63 См.: Ibid. II, 45, 1.

64 Об этой связи см.: *Миртов Д.* Нравственное учение Климента Александрийского. С. 101–107. Миртов выявил следующую последовательность: 1) по отношению к Богу: *благочестие* > *вера, надежда, любовь* — от страха Божия к гносису. В отношении к Богу: *гносис* — *мудрость* (созерцание); в отношении к делам человеческим: *гносис* — *разумение* (практика); 2) в учении о страстях (антропология): *мужество и целомудрие*; 3) в отношении к ближним: *любовь и справедливость* (Там же. С. 107).

65 *Clemens Alexandrinus*. Paedagogus II, 16, 4. См. также: Ibid. II, 128, 2; III, 51, 2–3. О *μεσότης* в патристической традиции см.: *Беневич Г. И.* Царский путь и середина (*μεσότης*) у Иоанна Кассиана Римлянина и Максима Исповедника // *Verbum* 19: «Никомахова этика» в истории европейской мысли. СПб.; Псков. 2017. С. 102–118; *Дионисий (Шлёнов), игум.* Представления о «Царском пути» в византийском богословии и аскетике. На примере учения о шестивии души к Богу прп. Никиты Стифата // БВ. 2017. №. 26–26 (3–4). С. 355–391.

66 *Clemens Alexandrinus*. Paedagogus III, 1, 2.

67 *Plato*. Theaetetus 176a–b.

68 *Морескини К.* История патристической философии. М., 2011. С. 151–154.

этому «многоучённому», «трудолюбивому»⁶⁹ и неутомимому великому Александрийцу школа, которую он возглавлял сначала в Александрии, а потом в Кесарии Палестинской, приобрела славу далеко за пределами Александрии и Кесарии. По сообщению Евсевия⁷⁰, уже в Александрии Ориген стал широко известен и его занятия привлекали не только оглашённых, но и множество образованных людей и знаменитых философов, которые желали познакомиться с христианским богословием, а также и с мирской философией. Ориген приобрёл известность и как крупный философ. Евсевий также говорит, что светские философы упоминали Оригена в своих сочинениях⁷¹, одни из них посвящали ему свои λόγους⁷², другие приносили ему свои произведения для того, чтобы Ориген высказал на их счёт своё суждение (ἐπίκρισις). Неоплатоник Порфирий, который в юности посещал лекции Оригена⁷³, оставил о нём интересное и ценное воспоминание, сохранившееся в «Церковной истории» Евсевия⁷⁴. Евсевий говорит, что в этом свидетельстве Порфирия правда перемешана с вымыслом и клеветой, но касательно познаний Оригена в эллинской философии и науках его свидетельство правдиво. Вот, что пишет Порфирий:

- 69 См.: *Athanasius Alexandrinus*. De decretis Nicaenae synodi 27 // PG. 25. Col. 465b: φιλοπόνου Ὀριγένους; *Athanasius Alexandrinus*. Epistola IV ad Serapionem: De Spiritu sancto 9 // PG. 26. Col. 649b: Ὀριγένους ὁ πολυμαθὴς καὶ φιλόπονος.
- 70 *Eusebius Caesariensis*. Historia ecclesiastica VI, 18, 2 – 19, 1 // SC. 41. P. 112–113.
- 71 Непосредственно Евсевий приводит выдержки из сочинения Порфирия, где тот писал о том, что в своей юности он часто встречался с Оригеном (Ibid. VI, 19, 5 // SC. 41. P. 114–115).
- 72 Вполне возможно, что одним из этих λόγους, могла быть и «Речь», которую Евсевий мог знать, но не как произведение свт. Григория Неокесарийского (см. выше: прим. 7).
- 73 М. Беккер полагает, что это могло быть в кон. 240-х гг., Порфирию тогда было не больше 20 лет. Эти «встречи» должны были происходить в Кесарии или в Тире, где Ориген проживал последний период своей жизни. *Becker M.* Anmerkungen // *Porphyrios*. Contra christianos. Neue Sammlung der Fragmente, Testimonien und Dubia / Einleitung, Übersetzung und Anmerkungen von M. Becker. Berlin; Boston, 2016. (Texte und Kommentare; Bd. 52). S. 4–5, 151–152. По мнению В. Йегера, Порфирия могли привлечь курсы философии, там же он мог познакомиться с аллегорическим методом экзегезы Свящ. Писания, который его и разочаровал. *Йегер В.* Раннее христианство и греческая пайдейя. М., 2018. С. 85.
- 74 См.: *Eusebius Caesariensis*. Historia ecclesiastica VI, 19, 1–10 // SC. 41. P. 113–116. Греч. текст, нем. перевод, обширный и великолепный комментарий фрагментов Порфирия см.: *Porphyrios*. Contra christianos. Neue Sammlung der Fragmente, Testimonien und Dubia / Einleitung, Übersetzung und Anmerkungen von M. Becker. Berlin; Boston, 2016. (Texte und Kommentare; Bd. 52). См., в частности: S. 132–167 (fragm. 6).

«Некоторые, желая, вместо того чтобы отвергнуть жалкие иудейские писания, желая найти их решение, обратились к нескладным и несоответствующим [тексту] толкованиям, которые не столько служат оправданию этих писаний, сколько приносят одобрение и похвалу их собственным [толкованиям]. Ясно сказанное у Моисея они объявили загадочным, представляющим собой иносказания и окружили их благоговением, как изречения оракулов, исполненные сокрытыми тайнами <...>. Основоположником⁷⁵ этого нелепого направления (δὲ τρώλος τῆς ἀτολῖα) был весьма прославившийся муж, с которым я часто встречался в пору моей юности, пользующийся известностью и теперь, благодаря составленным им сочинениям, я разумею Оригена, который в большой чести у учителей этого направления. Он был слушателем Аммония,⁷⁶ который более всех преуспел в философии в наше время. От этого учителя он получил большую пользу в первых началах научной подготовки <...>. Ориген <...>, получив эллинское образование, впал в варварскую дерзость. Отдав этому учению всего себя и разменяв на мелочи свои учёные навыки. Он вёл христианский образ жизни, нарушая [отеческие] законы (παρὰ νόμος)⁷⁷, но в своих воззрениях, касающихся мироустройства и в богословии оставался эллинствующим, приспособляя эллинскую философию к чуждым ей мифам. Он никогда не расставался с Платоном⁷⁸, знал

- 75 Основоположниками аллегорического метода при интерпритации Ветхого Завета вернее считать Ариостоула и Филона Александрийских (см.: *Origenes. Contra Celsum* IV, 51 // *Op. cit.* P. 268), но учитывая, что они не были христианами, а лишь подали пример александрийцам Клименту и Оригену, то можно считать слова Порфирия верными, поскольку Ориген толковал Писания, преимущественно, в аллегорическом или аналогическом смысле.
- 76 Был ли это Аммоний Саккас, учитель Плотина, или другой Аммоний точно сказать невозможно. Дискуссии по этому поводу продолжаются. См.: *Серёгин А. В.* К вопросу о двух Оригенах // *Богословские труды.* М., 2009. Вып. 42. С. 47–48 и прим. 14.
- 77 Т. е. общественные законы, касающиеся официального культа Римской Империи.
- 78 К. Морескини, опираясь на анализ предшественников, полагает, что Ориген мог быть знаком и непосредственно с трудами Платона: «В целом, можно утверждать, что Ориген был хорошо знаком с различными философскими течениями. Он прочёл из Платона “Федона”, “Федра”, “Государство” и “Тимея”; он знает “Законы” и “Письма”». Из Аристотеля он мог знать «О душе» и быть знаком «Никомаховой этикой» и вообще быть достаточно компетентным в философии (*Морескини К.* История патристической философии. С. 261–162). В. Йегер полагал, что и учение и жизнь Оригена соответствовала идеалу классических философов древности. (*Йегер В.* Раннее христианство и греческая пайдейя. С. 188–192).

сочинения Нумения и Крония⁷⁹, Аполлофана⁸⁰, Лонгина⁸¹, Модерата, Никомаха⁸² и писателей прославленных в пифагорейских кругах, пользовался и книгами стоиков Херемона и Корнута⁸³. Узнав у них металиптический (μεταλιπτικόν)⁸⁴ способ объяснения эллинских мистерий, он применил его к иудейским писаниям⁸⁵.

Волей-неволей Порфирий здесь свидетельствует о высокой образованности Оригена о его глубоком знании философии Платона и знакомстве с сочинениями толкователей наследия Платона. Проф. В. Йегер замечает по поводу перечисленных Порфирием авторов:

«Авторы, которых Ориген обычно цитировал в своих лекциях <...>, по большей части принадлежали к школе среднего платонизма. Из сообщения Порфирия в *Vita Plotini* мы должны сделать вывод, что Плотин обсуждал тех же авторов на своих занятиях. Эта была наиболее свежая литература о великих философах прошлого, на которую и Плотин, и Ориген могли сослаться в своих толкованиях классиков»⁸⁶.

- 79 О Нумении из Апамеи (II в.) и его товарище Кронии (II в.) см.: *Диллон Дж.* Средние платоники: 80 г. до н. э. – 220 н. э. / пер. с англ. Е. В. Афонасина. СПб., 2002. С. 245–365. Оба изучались и в кружке Плотина: (*Porphyrios. Vita Plotini* 14; рус. пер.: *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / пер. М. Л. Гаспарова; общ. ред., вступ. статья А. Ф. Лосева. М., 1979. С. 468). Кроний толковал Гомера, используя аллегорический метод.
- 80 А. Б. Ранович в своём комментарии идентифицирует его с Аполлофаном, софистом I века (?) (*Ранович А. Б.* Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. М., 1990. С. 355), М. Беккер — со стоиком Аполлофаном Антиохийским (III в. до Р. X.) (*Becker M.* Anmerkungen. S. 162).
- 81 Вероятно это не Кассий Лонгин (212–272 гг.), как указывается у Рановича (*Ранович А. Б.* Первоисточники по истории раннего христианства. С. 355), а Лонгин Филархей (I в.), крупный филолог и литературовед (см.: *Porphyrios. Vita Plotini* 14; рус. пер.: Указ. соч. С. 468). См. также обстоятельное примечание М. Беккера: *Becker M.* Anmerkungen. S. 162–163.
- 82 О Модерате из Гадеса и Никомахе из Геразы см.: *Диллон Дж.* Средние платоники. С. 329–344.
- 83 Стоик Херемон, был учителем Нерона, писал сочинения по грамматике и истории. Корнут (I в.) в своем труде «Компендиум греческого богословия» аллегорически толковал греческое учение о богах. См.: *Торшилов Д. О.* Композиция трактата Корнута и соотношение аллегории с этимологией // Труды Русской антропологической школы (МГУ). 2008. Вып. 5. С. 522–535.
- 84 Металиписис — риторико-грамматический способ речи, где происходит замена одного слова другим (синонимом или омонимом). Здесь он может рассматриваться и как синоним аллегорического толкования греческих мифов. См. комментарий Беккера: *Becker M.* Anmerkungen. S. 165–166.
- 85 *Eusebius Caesariensis.* Historia ecclesiastica VI, 19, 4–8 // SC. 41. P. 114–116.
- 86 *Йегер В.* Раннее христианство и греческая пайдейя. С. 192–193.

С книгами Нумения Ориген был хорошо знаком, об этом свидетельствуют упоминания этого философа у Оригена и ссылки на его труды⁸⁷. Нумению Ориген даёт весьма положительную характеристику, как лучшему истолкователю сочинений Платона и глубокому знатоку пифагорейских учений. В своих книгах Нумений обращался к ветхозаветным Писаниям и давал им аллегорическое (τρολολογοῦντα) объяснение⁸⁸. Упоминает Ориген также и стоика Херемона и его книгу «О кометах»⁸⁹. Облик Оригена в «Речи» (об этом ниже) также свидетельствует о том, что он был глубоким знатоком в сфере светской философии и жил жизнью христианского философа.

Четыре главные добродетели Ориген упоминает часто в своих произведениях, как догматического («О началах»), полемического («Против Цельса») и экзегетического характера. Кратко рассмотрим ключевые тексты.

В IV книге «О началах» Ориген, полемизируя с теми, кто приписывал телесное начало образу и подобию Божию в человеке, утверждает, что образ и подобие в человеке усматриваются не в тленном телесном облике (non per effigiem corporis, quae corrumpitur), но в благоразумии души, в справедливости, в умеренности, в мужестве, в мудрости, в образованности (per animi prudentiam, per iustitiam, per moderationem, per virtutem, per sapientiam, per disciplinam)⁹⁰, наконец во всём прочем хоре добродетелей, которые в Боге пребывают сущностно (quae cum in Deo insint per substantiam), а в человеке, благодаря его усердию и уподоблению Богу (per industriam et per imitationem Dei), как и Господь

87 Ориген упоминает книги Нумения: «Удод» (Ἐτοπι), «О числах» (Περὶ ἀριθμῶν), «О месте» (Περὶ τόπου), «О благе» (Περὶ τὰγαθοῦ), «О нетлении души» (Περὶ ἀφθαρσίας ψυχῆς) и книгу, название которой Ориген не приводит (см.: *Origenes. Contra Celsum* IV, 51, 20–21; V, 38, 10–15; V, 57, 23–24 // *Origenes. Contra Celsum: libri VIII* / ed. M. Marcovich. Leiden; Boston; Köln, 2001. (Supplements to Vigiliae christianae; vol. 54). P. 268, 354, 368. Рус. пер. соответствующих фрагментов см.: *Ориген. О началах. Против Цельса* [Кн. I–IV] / пер. Л. И. Писарева. СПб., 2008. С. 735; *Ориген. Против Цельса. Кн. 5* / пер. А. Р. Фокина // Богословский сборник ПСТБИ. 1999. № 4. С. 121; 2001. № 7. С. 133.

88 См.: *Origenes. Contra Celsum* IV, 51, 20 // Op. cit. P. 268. Рус. пер.: *Ориген. О началах. Против Цельса* [Кн. I–IV]. С. 735.

89 Ibid. I, 59, 7–8 // Op. cit. P. 268. Рус. пер.: *Ориген. О началах. Против Цельса* [Кн. I–IV]. С. 479.

90 Этот фрагмент текста сохранился только в лат. переводе Руфина, но можно предположить, что приведённым здесь лат. словам: prudentia, iustitia, moderatus, virtutes, sapientia, disciplina, соответствовали греч.: φρόνησις, δικαιοσύνη, σωφροσύνη или ἐγκράτεια, ἀνδρεία, σοφία и ἐπιστήμη

указывает в Евангелии: *Будьте милосердны, как и Отец ваш милосерд* (Лк. 6, 36) и: *будьте совершенны, как и Отец ваш совершенен* (Мф. 5, 48)⁹¹.

Близкая к этому мысль обнаруживается и в VIII книге трактата «Против Цельса:

«Затем Цельс продолжает и говорит, что **мы избегаем воздвигать алтари, статуи** (ἄγάλματα) **и храмы** и это, по его мнению, есть **верный признак и условный знак** (σύνθημα) **нашего тайного и запретного сообщества** (ἀφανοῦς καὶ ἀπορρήτου κοινωρίας)⁹². Он не понимает, что алтари мы усматриваем в сердце каждого праведного человека (τῶν δικαίων ἡγεμονικόν), из которого исходит, истинное и духовное благоухание (θυμιάματα), а именно *молитвы*, исходящие от чистой совести. Поэтому и Иоанн в Апокалипсисе говорит: *Фимиам, который есть молитвы святых* (Откр. 5, 8), и Псалмопевец: *Да взойдет пред Тобою молитва моя, как фимиам* (Пс. 140, 2). И статуи и дары, подходящие для приношения Богу, не являются работой обычных мастеров, но создаются и формируются в нас Словом Божиим, то есть добродетелями, в которых мы подражаем (μιμήματα) *Перворождённому прежде всякой твари* (Кол. 1, 15b)⁹³, подающему нам образцы (παράδειγμα) справедливости, целомудрия, мужества, мудрости, благочестия и других добродетелей. Итак, у всех тех, кто воздвиг в своих душах, согласно Божественному Слову, целомудрие, справедливость, мужество, мудрость, благочестие и остальные добродетели, это их статуи (ἄγάλματα), которые они воздвигли. Через них, как мы убеждены, нам подобает почитать прообраз (πρωτότυπον) всех статуй: *образ Бога невидимого* (Кол. 1, 15a), *Единородного Сына*⁹⁴ (Ин. 1, 18)⁹⁵.

Здесь представлен весь набор четырёх главных добродетелей, хотя вместо *разумения* (φρόνησις) у Оригена стоит *мудрость* (σοφία), но это ничего не меняет, поскольку и у Платона можно найти примеры, когда эти добродетели употреблялись синонимично. Также важно

91 Origenes. De principiis IV, 4, 10 // Origen. On First Principles: in 2 vols. / ed. and trans. by J. Behr. Oxford, 2017. Vol. 2. P. 582.

92 Жирным шрифтом в издании М. Марковича выделены слова Цельса цитируемые Оригеном.

93 Ср.: «Ясно, что вообще начало жизни, чистое и ни с чем не смешанное, обретается в *Перворожденном прежде всякой твари* (Кол. 1, 15). Причастные Христу истинно живы, как получившие жизнь от Него, тогда как те, кто живут без Него, не обладают ни подлинным светом, ни подлинной жизнью» (Origenes. Commentarii in Evangelium Joanni I, 188, 28 // SC. 120. P. 154.

94 У Оригена: τὸν μονογενῆ θεόν.

95 Origenes. Contra Celsum VIII, 17, 12–25 // Op. cit. P. 534–535.

отметить, что главные добродетели Ориген возводит к Божественному Логосу, истинному образу Бога Отца, в Котором усматриваются образцы (*παρδείγματα*) всех добродетелей сущностно, человек же становится их причастником подражая и уподобляясь Логосу⁹⁶.

В других местах того же трактата можно встретить и другие примеры, где приводятся все четыре главные добродетели. Например:

«Мы добиваемся того, чтобы невоздержанные сделались целомудренными (*σώφρονες*), или, по крайней мере, преуспевающими в целомудрии (*σωφροσύνην*), чтобы нечестивые (*ἀδίκων*) обращались к праведности (*δίκαιοι*) или, по крайней мере, шествовали по пути к справедливости (*δικαιοσύνην*), чтобы безумствующие (*ἄφρωνων*) становились разумными (*φρόντιοι*) или, по крайней мере, шествовали по пути к разумению (*φρόνησιν*), чтобы малодушные, слабые, лишённые мужества (*ἀνάνδρων*) становились мужественными (*ἀνδρείοι*) и крепкими духом (*καρτερικοί*)»⁹⁷.

В «Увещании к мученичеству» Ориген также упоминает четыре главные добродетели:

«[Можно увидеть], что жизнь эта во многом состоит из борьбы за многие добродетели. Даже те, кто не имеют части в Боге, оказываются, стремились к *целомудрию*, другие *мужественно* погибали, сохраняя верность своему царю, и также старались стать *разумеющими* те, кто исследовали науки (*οἱ περὶ τοὺς ἐξεταζομένους λόγους*), наконец, сами хотели стать *справедливыми*, те кто изучал право (*ἐπιδεδωκένα οἱ δικάϊως*)»⁹⁸.

Если же обратиться к экзегетическим произведениям Оригена, то можно увидеть множество примеров рассуждений великого александрийца о четырёх главных добродетелях. Так, во 12-ой гомилии

96 См. так же прим. 3 во французском издании: SC 150. P. 210, n. 3.

97 *Origenes. Contra Celsum* II, 79, 24–29 // Op. cit. P. 150. В другом месте, сводя к абсурду рассуждения Цельса, Ориген пишет: «Таким образом, если религия (*εὐσέβεια*), благочестие (*δοσιότης*) и справедливость (*δικαιοσύνη*) суть вещи относительные, так что благочестие и нечестие — это одно и то же в различных ситуациях и по различным законам, то подумай, не будет ли, в таком случае, последовательным [назвать] относительным и целомудрие (*σωφροσύνη*), и мужество (*ἀνδρεία*), и разумение (*φρόνησις*), и знание (*ἐπιστήμη*) и все остальные добродетели?» (Ibid. V, 28, 10–15 // Op. cit. P. 342; рус. пер.: *Ориген. Против Цельса*. Кн. 5 / пер. А. Р. Фокина // Богословский сборник ПСТБИ. 1999. № 4. С. 103).

98 *Origenes. Exhortatio ad martyrium* V, 23–28 // *Origenes. Aufforderung zum Martyrium* / eing. und über. M.-B. von Stritzky. Berlin; New York, 2010. (Origenes Werke mit deutscher Übersetzung; Bd. 22). S. 34.

на Книгу пророка Иеремии Ориген перечисляет три из четырёх главных добродетелей (отсутствует добродетель разума):

«*Воздайте славу Господу Богу нашему* (Иер. 13, 16). Как мы воздаём славу Господу Богу нашему? Не звуками и словами я стремлюсь воздать славу Господу Богу нашему; но когда мы воздаём славу Господу Богу, мы воздаём Ему славу делами. Прославляйте Бога в *целомудрии* (σωφροσύνη), в *справедливости* (δικαιοσύνη), в добрых делах (εὐποιᾶ), прославляйте Бога *мужеством* и *стойкостью* (ἀνδρείᾳ καὶ ὑπομονῇ), прославляйте Бога в *благочестии* и *святости* (εὐσεβείᾳ καὶ ὁσιότητι) и другими добродетелями»⁹⁹.

В одном греческом фрагменте из катен на Евангелие от Луки Ориген приводит все четыре главные добродетели, в контексте толкования Лк. 12, 58:

«Постарайся приобрести благие дела *целомудрия, справедливости, мужества, разума*, мудрости (τοῦτ' ἔστιν εὐποιᾶν, σωφροσύνην, δικαιοσύνην, ἀνδρείαν, φρόνησιν, σοφίαν), чтобы исполнилось сказанное: *Вот человек и дела его пред лицом его* (Ис. 62, 11)»¹⁰⁰.

Также и в катенах на Книгу Иова можно встретить фрагмент из толкования Оригена с перечислением четырёх главных добродетелей:

«*Иже исполнил есть дома их благами* (Иов 22, 18). Дома праведных исполнены благами, я говорю не о внешних домах, но о внутреннем доме. Он наполнил их дома благами насколько может вместить владычествующее начало души (τὸ ἡγεμονικὸν). Какими же благами? *Целомудрия, справедливости, мужества, разума*, добрыми делами. Вот что значит наполнить дом благами»¹⁰¹.

99 *Origenes. Homiliae in Jeremiam* 12, 11, 1–7 // SC. 238. P. 38–40.

100 *Origenes. Homiliae in Lucam* 35, 12–17 // GCS. 35. S. 211. Лат. версия Иеронима: «*Da ergo operam, ut libereris ab adversario tuo sive a principe, ad quem te trahit adversarius. Da operam, ut habeas sapientiam, justitiam, fortitudinem, temperantiam, et tunc complebitur: ecce homo et opera ejus ante faciem suam*» [Поэтому постарайся *освободиться от своего соперника* и от правителя, к которому он ведёт тебя. Постарайся обрести мудрость, справедливость, мужество, воздержание, и тогда исполнится сказанное: *Вот человек и дела его пред лицом его*] (*Origenes. Homiliae in Lucam* 35, 9 // SC. 87. P. 422).

101 «*Τῶν δικαίων ἐνέπλησε τοὺς οἴκους ἀγαθῶν. Ἐγὼ οὐκ ἀκούω τοὺς οἴκους τούτους; ἢ ἀλλὰ τοὺς οἴκους αὐτῶν, ἢ τοὺς κατὰ τὸ ἡγεμονικὸν ἐνέπλησεν ἀγαθῶν. Ποίων ἀγαθῶν; Σωφροσύνης, δικαιοσύνης, ἀνδρείας, φρονήσεως τῶν ἀπὸ τῶν ἔργων. Τοῦτέστι τὸ πληρωθῆναι οἴκους ἀγαθῶν*» (*Origenes. Enarrationes in Job (fragmenta in catenis)* // PG. 17. Col. 85B).

В одном фрагменте на Книгу Притч, опять же в катенах, Ориген перечисляет целый хор христианских добродетелей вместе с четырьмя главными:

«Премудрость гнездится в Церкви и обитает в небесных скиниях: Премудрость — это Иисус Христос, Сын Божий. Гнездится и *разумение*, превосходящее серебро (Притч. 16, 16), и все практические добродетели: *справедливость*, знание, мудрость, *целомудрие*, *мужество*, долготерпение (ср. Притч. 16, 32), смирение и незлобивость, милосердие, вера вкупе с надеждой и любовью»¹⁰².

В сборнике «Добротолюбие», составленном свтт. Василием Великим и Григорием Богословом, есть несколько выписок, где упоминаются главные добродетели. В одной выписке, являющейся фрагментом толкования Оригена на Пс. 4, александрийский дидакал обращается к платонико-стоическому учению о добродетелях:

«А что касается добродетелей и пороков, то разве не учит нас этому нравственная наука, что должно выбирать *справедливость*, *целомудрие*, *разумение* и *мужество*, и регулировать наше поведение в соответствии с этими добродетелями, а что им противоположно, того избегать?»¹⁰³

Комментируя слова Господа: *Я создам Церковь Мою и врата ада не одолеют её* (Мф. 16, 18b), Ориген видит во вратах ада образ различных видов греха и заблуждений еретиков, породивших *лжеименное знание* (1 Тим. 6, 20). Каждый грешник, или еретик строит себе *врата ада*: одни врата построил Маркион, другие Василид, ещё другие Валентин, но истинные верующие верны лишь Тому, Кто сказал: *Я есмь дверь* (Ин. 10, 9). Ориген противопоставляет вратам ада врата Сиона, о которых говорит Псалмопевец:

«В Псалмах пророк благодарит, говоря *Ты возносишь меня из врат смерти, чтобы я возвестил хвалы Твои во вратах дочери Сионовой*

102 «Νοσοῖαι σοφίας εἰσὶν αἱ Ἐκκλησίαι, ἧ αἱ ἐν τῷ οὐρανῷ σκηναί· σοφία δὲ Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ τοῦ Θεοῦ Υἱός ἐστιν. Νοσοῖαι δὲ φρονήσεως αἰρετώτεραι ὑπὲρ ἀργύριον, αἱ πρακτικαὶ ἀρεταί· δικαιοσύνη, γνῶσις, σοφία, σωφροσύνη, ἀνδρεία, μακροθυμία, ἀνεξίκα κία, ἀοργησία, ἐλεημοσύνη, πίστις σὺν ἐλπίδι καὶ ἀγάπῃ» (*Origenis. Exposition in Proverbia Solomonis (fragmenta in catenis) // PG. 17. Col. 196A*).

103 «καὶ περὶ μὲν ἀρετῶν καὶ κακιῶν τί δεῖ καὶ λέγειν; τῶν ἠθικῶν πραγμάτων διδασκόντων δεῖν ἡμᾶς μὲν αἰρεῖσθαι δικαιοσύνην καὶ σωφροσύνην καὶ φρόνησιν καὶ ἀνδρείαν καὶ τὰς κατ' αὐτὰς πράξεις, ἐκκλίνειν δὲ τὰ τούτοις ἐναντία» (*Origenes. Philocalia XXVI, 2, 7–11 // SC. 226. P. 238–240*).

(Пс. 9, 13–14). Отсюда мы узнаём, что никто не может вознести все хвалы Богу, не поднявшись *из врат смерти* и не оказавшись *во вратах* Сиона. Врата Сиона можно представить как противоположность вратам смерти; одни врата смерти — распущенность (*ἀκολασία*), врата же Сиона — *целомудрие* (*σωφροσύνην*), и также врата смерти — несправедливость (*ἀδικίαν*), а Сиона — *справедливость* (*δικαιοσύνην*), на которую пророк указывает, говоря: *Вот врата Господни, праведники (δίκαιοι) войдут в них* (Пс. 117, 20). И ещё врата смерти — трусость (*δειλίαν*), а *мужество* (*ἀνδρείαν*) — врата Сиона, и неразумие (*ἄφροσύνην*) — врата смерти, а *разумение* (*φρόνησιν*) — Сиона. И всем вратам *лжеименного знания* (*ψευδωνύμου γνώσεως*) противостоят одни врата знания, свободного от лжи (*ἄψευδοῦς γνώσεως*)¹⁰⁴.

И напоследок ещё одна выписка из Комментария Оригена на Евангелие от Иоанна:

«*Праведно стремись к праведности* (*δικαίως τὸ δίκαιον διώξῃ*) (Втор. 16, 20; LXX), если только слово “праведно” не просто так добавлено к выражению “стремись к праведности”. Ибо можно, полагая я, стремиться к праведности, но не праведным образом; ведь те, кто ради славы людской совершают дело само по себе надлежащее, например, в отношении бедных, творят нечто праведное, однако не ради самой справедливости (*δικαιοσύνης*), а из тщеславия (ср. Мф. 6, 1–2). И я думаю, что, аналогично словам “праведно стремись к праведности”, будет сказано следующее: “целомудренно стремись к целомудрию” (*σωφρόνως τὸ σῶφρον διώξῃ*), или “мужественно стремись к мужеству” (*ἀνδρείως τὸ ἀνδρεῖον διώξῃ*), или “мудро стремись к мудрости” (*σοφῶς τὸ σοφὸν διώξῃ*), и точно так же в отношении остальных добродетелей»¹⁰⁵.

Даже из этих немногих текстов можно увидеть насколько большое значение для христианской жизни Ориген придавал классическим четырём добродетелям античности¹⁰⁶. По сути, вслед за Климентом, но бо-

104 *Origenes. Commentarii in Evangelium Matthaei XII, 13 // GCS. 40. S. 92–93.*

105 *Origenes. Commentarii in Evangelium Joanni XXVIII, 13, 102–104 // SC. 385. P. 114.* Рус. пер.: *Ориген. Толкование на Евангелие от Иоанна / пер., комм. и предисл. О. И. Кулиева. СПб., 2018. С. 464 (с изменениями). О переводе О. Кулиева см. рец.: Серёгин А. В. «Толкования на Евангелие от Иоанна» Оригена на русском: рецензия на перевод О. Кулиева // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2019. Т. 3. № 1. С. 286–293.*

106 Ещё больше примеров, когда Ориген обращается к четырём кардинальным и другим добродетелям см.: *Classen C.J. Der platonisch-stoische Kanon der Kardinaltugenden bei Philon, Clemens Alexandrinus und Origenes // Aretai und Virtutes: Untersuchungen zu den*

лее явно и настойчиво, Ориген вводит четыре главные добродетели греческой пайдеи в христианскую этику. Можно сказать, что они даже необходимы для христианина на всех этапах его пути к Богу. Господь Иисус Христос, истинный образ Отца, является источником всех добродетелей¹⁰⁷. Ориген говорит, что в Царство Божие не войдёт ничто телесное и тленное, но добродетели (в которых должно упражняться в этом веке), «мир, праведность и всё прочее того же рода, что стяжается Святым Духом (paх ergo et iustitia et si qua huiusmodi sunt, quae per Spiritum Sanctum conquiruntur)», перейдут и в Царство Небесное (in futuro permaneant in regno Dei)¹⁰⁸. Сам Христос есть «мудрость, праведность, святость, истина и все прочие добродетели (sapientiam esse et iustitiam et sanctificationem et veritatem et omnes simul virtutes)» и каждый, кто их стяжает, может быть назван «облекшимся во Христа (Christum dicitur induisse)»¹⁰⁹. Поскольку путь человека к Богу имеет свои определённые этапы, то существуют и «ступени добродетели (virtutibus gradus)», по которым верующий, раб Христа, Царя Правды (iustitia), шествует к Богу. Когда же его добродетели обретут полноту совершенства (perfectionis expleta), тогда Господь передаст царство *Богу и Отцу* (1 Кор. 15, 24), чтобы Бог стал *всё во всём* (1 Кор. 15, 28)¹¹⁰. И подобно тому, как высшее знание (γνώσεως) в этом веке представляется как *зеркале* (δι' ἐσόπτρου) и *загадочно* (ἐν αἰνίγματι), а в будущем веке будет *лицом к лицу* (ср. 1 Кор. 13, 12), таким же образом и добродетели,

Wertvorstellungen der Griechen und Römer / hsgb. von C. J. Classen. Berlin; New York, 2010. (Beiträge zur Altertumskunde; Bd. 283). S. 124–133.

107 Ср.: «Добродетель и Праведность, которыми, по нашему мнению, является Сын Божий (как сказал о Нём Его истинный ученик: *Который стал для нас Премудростью от Бога, Праведностью и Освящением и Искуплением* (1 Кор. 1, 30))» (Origenes. Contra Celsum V, 39 // Op. cit. P. 354; рус. пер.: *Ориген. Против Цельса. Кн. 5* / пер. А. Р. Фокина // Богословский сборник ПСТБИ. 1999. № 4. С. 121–122.

108 Origenes. Commentarii in Epistolam ad Romanos X, 1, 23 // Frontes christiani. 2/5. S. 162.

109 Ibid. IX, 34, 15–17 // Frontes christiani. 2/5. S. 114.

110 Ibid. VI, 5, 22–27 // Frontes christiani. 2/3. S. 220. Ср. также со сказанным в трактате «О началах»: «Господь наш Христос Сам в своих святых добродетелях наставит тех, кто способен воспринять Его, как Саму Премудрость (поскольку Он есть Премудрость) и после предварительного упражнения в святых добродетелях возобладает в них до того, пока не подчинит их Отцу, Который покорил Себе все, т.е., когда они станут способны воспринимать Бога, Он станет для них *всё во всём* (1 Кор. 15, 28)» (Origenes. De principiis III, 6, 9 // Op. cit. P. 452–454.

приобретённые в этой жизни, своего действительного совершенства достигнут в жизни будущей¹¹¹.

3. Образ Оригена в «*Oratio panegyrica*»

«Речь» свт. Григория Чудотворца традиционно делится на Введение (§ 1–30), Первую и Вторую часть (соответственно: § 31–92 и 93–183), и Заключение (§ 184–207)¹¹². Уже во Введении автор, оправдываясь в том, что не имеет навыка в произнесении публичных речей, т. к. восемь лет не произносил их и не составлял, как и не слышал похвальных (*πανηγυρικούς*) или же защитительных (*ἀγωνιστικούς*) речей других публичных риториков, кроме тех, которые писались и произносились в школе Оригена. Другая же причина была в том, что автор мало занимался греческой риторикой, поскольку посвящал себя изучению римского законодательства и латинскому языку. Наконец, есть третья причина и она значительно важнее первых двух. Это предмет речи, а вернее виновник её, поскольку она посвящается мужу, который, по виду и по общему мнению, обычный смертный человек, но для тех, кто способен созерцать величие его ума, он уже превзошёл обычное человеческое состояние в своём восхождении к Божественному (*μεταναστάσεως τῆς πρὸς τὸ θεῖον*)¹¹³. Затем автор говорит, что не намерен восхвалять внешние качества Оригена, и желает говорить о том, что в нём богоподобно и родственно с Богом, т. е. о душе или уме, которые, хотя и заключены в этом смертном теле, но самым усердным образом стремятся уподобиться Богу (*ἐξομοιοῦσθαι βιαζόμενον τῷ θεῷ*). Поскольку свт. Григорий намерен коснуться таких возвышенных предметов, то и свою речь он желает преподнести как благодарение Богу (*τὸ θεῖον εὐχαριστίας*) за то, что Его Промысл даровал ему встретиться с таким человеком¹¹⁴. Далее, в первой, автобиографической части, автор и переходит собственно к благодарению. Во-первых, Богу, Владыке и Правителю вселенной, Началу всяческих благ. Его никто не может возблагодарить по достоинству, поскольку всякий человек нечист пред Ним и осквернён примесью зла. Поэтому свт. Григорий переносит свои хвалы и песни Царю и Хранителю вселенной, неисчерпаемому Источнику всяческих благ, Предстате-

111 *Origenes. De oratione* XI, 2, 9–13 // GCS. 3. S. 322. Рус. пер.: *Ориген. О молитве и Увещание к мученичеству* / пер. и прим. Н. Корсунского. 2-е изд. СПб., 1897. С. 40.

112 Подробнее см. во введении А. Крузеля: *Crouzel H. Introduction* // SC. 148. P. 40–47.

113 *Gregorius Thaumaturgus. In Origenem oratio panegyrica* 1–10 // SC. 148. P. 94–100.

114 *Ibid.* 13 // SC. 148. P. 100–102.

лю наших душ и Спасителю, перворождённому Отчему Слову, Создателю и Управителю вселенной (τῷ πάντων δημιουργῷ καὶ κυβερνήτῃ), Который один только и может воссылать непрестанные благодарения Отцу, как за Себя, так и за всех людей. Поскольку Сын един с Отцом, поэтому и благодарения люди должны приносить Виновнику всего (Отцу) через Его Слово¹¹⁵. После этого, автор воздаёт благодарение и своему Ангелу, который по божественному Промыслу устроил свт. Григорию спасительную встречу, познакомив с Оригеном¹¹⁶. Затем, более подробно описывая свой жизненный путь, автор заключает:

«И божественный ангел, после того, как прошёл со мною так далеко и передал руководство мною этому мужу и здесь, если можно так выразиться, успокоился, но не от труда или какого-либо изнеможения (ибо род этих божественных служителей не знает усталости), препоручив меня в руки этому мужу, который должен был исполнить всё, насколько возможно, промышление и попечение обо мне»¹¹⁷.

Затем автор «Речи» честно признается, что поначалу не был заинтересован в изучении философии и богословия у Оригена. Употребляя образ зверей, птиц или рыб, попавшихся в силки или сети охотников, но старающихся ускользнуть, свт. Григорий говорит, что и он хотел «ускользнуть и убежать (ἐξολισθαίνειν δὲ καὶ ἀποδιδράσκειν)» в Берит или родное отечество¹¹⁸. Ориген же употреблял всевозможные доводы и увещания, чтобы привязать ученика к себе:

115 *Gregorius Thaumaturgus*. In *Origenem oratio panegyrica* 35–39 // SC. 148. P. 110–112. Интересно сравнить с тем, что говорит и сам Ориген в трактате «О молитве», где утверждается, что молитвы и благодарения должны быть обращены исключительно к Отцу, Которому: «наш Спаситель, как Сам молился, так и нас научил молиться». Таким образом, молиться должно «лишь Богу, Отцу вселенной», но через посредничество Первосвященника. Поэтому «если святые в своих молитвах воздают благодарность Богу, то выражают они благодарность Ему через Иисуса Христа (εὐχαριστοῦντες οὖν οἱ ἅγιοι ἐν ταῖς προσευχαῖς ἑαυτῶν τῷ θεῷ διὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ χάριτας ὁμολογοῦσιν αὐτῷ)» (*Origenes*. De oratione XV, 1, 1–13 – 2, 1 // GCS. 3. S. 333–334; рус. пер.: Указ. соч. С. 56–58).

116 *Gregorius Thaumaturgus*. In *Origenem oratio panegyrica* 43–46 // SC. 148. P. 112–114.

117 *Ibid.* 72 // SC. 148. P. 124; рус. пер.: Творения св. Григория Чудотворца и св. Мефодия, епископа и мученика. М., 1996. С. 29.

118 В этом образе, по словам О. Алиевой, усматривается намеренная драматизация «обращения» св. Григория, которая могла быть навеяна Платоном. Схожий образ отношений Сократа и Алкивиада можно встретить в «Пире» Платона: *Алиева О. В.* «Сократический протрептик» и образ Оригена в «Благодарственной речи». С. 238–239.

«Он употреблял все возможные доводы, натягивал, как говорит по-словница, все канаты (πάντα κάλων (τοῦτο δὴ τὸ τοῦ λόγου) κινῶν)¹¹⁹, прилагал все свои силы. Он восхвалял философию и любителей философии обширными, многочисленными и приличествующими похвалами, говоря, что они одни живут жизнью поистине достойной разумных существ, так как они стремятся жить правильной жизнью (ὀρθῶς βιοῦν) и стремятся достигнуть знания о самих себе (ἑαυτοῦς τε γινώσκοντας), каковы они суть, а затем о действительном благе (ὄντως ἀγαθά), к чему человек должен стремиться, и об истинном зле (ἀληθῶς κακά), которого следует избегать. Он порицал невежество (ἀμαθίαν) и всех невежд; и много таких, кто подобно скотам, слепы умом, и не понимают даже того, что они суть, блуждают, как будто совсем лишены разума, не знают и сами в чём действительная суть добра и зла, и не хотят узнать это от других¹²⁰. Благом они считают богатство, славу, почёт со стороны окружающих и крепость телесную, и это ценят больше всего остального, они ценят и те из искусств (τεχνῶν), которые помогают им это достичь, и в жизни избирают те направления, которые дают им возможность это получить, например, военную службу, юриспруденцию (δικανικήν), или изучение законов. И он говорил нам с настойчивостью и искусно, что это влечёт нас, если мы оставляем в пренебрежении наш разум (λόγος), который, прежде всего, должен быть господином в нас»¹²¹.

Свт. Григорий говорит, что подобными речами Ориген как стрелами поражал его, побуждая заняться философией. Всё более и более они привлекали его к учителю, как бы «силою какого-то высшего принуждения». Ориген утверждал, и, по словам свт. Григория, правильно, что и само богочтение (εὐσεβεῖν) невозможно для того, кто

119 Натягивать все канаты, т. е. чтобы поднять все паруса. Значение пословицы: пустить в ход все средства (ср.: *Plato. Protagoras* 338a). В рус. переводе Н. И. Сагарды: «трогал, как говорит пословица, за всякую верёвку».

120 О. Алиева усматривает здесь параллель с рассуждением Сократа в IX книге «Государства»: «находим здесь (585а слл.) разделение мнимого и истинного удовольствия. “У кого нет опыта в рассудительности и добродетели, — говорит Сократ, — кто вечно проводит время в пирушках и других подобных увеселениях, того, естественно, относит вниз, а потом опять к середине, и вот так они блуждают всю жизнь (πλανῶνται διὰ βίου). Им не выйти за эти пределы: ведь они никогда не взирали на подлинно возвышенное и не возносились к нему, не наполнялись в действительности действительным, не вкушали надёжно и чистого удовольствия; подобно скоту (βοσκημάτων δίκην) они всегда смотрят вниз, склонив голову к земле...”» (Алиева О. В. Сократический протрептик» и образ Оригена в «Благодарственной речи». С. 242).

121 *Gregorius Thaumaturgus. In Origenem oratio panegyrica* 74–77 // SC. 148. P. 124–126.

не занимается философией¹²². Речи и увещания Оригена были исполнены некой «божественной силы», которые «прочно посадили» Григория подле Оригена. И не только доводы и увещания привлекли молодого студента, он был поражён и «жалом дружбы», «добрым расположением», индивидуальным подходом Оригена к своему ученику, который желал сделать его не только «причастником тех благ, которые истекают из философии», но и воспламенить любовь к Богу и Его Логосу, Истинному Учителю благочестия:

«Спасительное Слово, Которое ко многим приходит и всех Себе покоряет, кого посещает; и нет ничего, что могло бы противостоять Ему, поскольку Оно есть и будет Царём всего: Оно сокровенно и не познаётся многими не только с легкостью, но и с трудом, так чтобы если их спросить, они дали об этом ясный ответ. И словно искра, зажжённая в глубине моей души, разгорелась и воспламенилась во мне любовь, любовь (ἔρως) к Святому этому Слову, самому прекрасному из всего, Которое всех Своей неизреченной красотой привлекает к Себе, так и к этому мужу, Его другу (αὐτοῦ φίλον; ср. Ин. 15, 14–15а) и глашатаю (προήγορον)»¹²³.

Свт. Григорий говорит также, что Ориген был в высшей степени наделён даром познания Божия Логоса, «превыше многих, а может быть и всех нынешних людей», поэтому, в отличие от других людей, он мог быть προήγορος Божьего Слова. Любовь к философии настолько возгорелась в душе св. Григория, что он оставил всё прочее, что было дорого ему ранее, ради этой философии и руководителя к ней (καθηγούμεν) Оригена, которого автор речи называет «божественным человеком (ὁ θεῖος ἄνθρωπος)». Свой крепкий союз дружбы и любви к учителю, автор описывает, употребляя изречение из Священного Писания: *и соединилась душа Ионафана с Давидом* (1 Цар. 18, 1), сравнивая себя с Ионафаном, а Оригена с Давидом. Это был, таким образом, душевный союз, священная связь любви и дружбы, где более слабый и духовно неокрепший ученик был крепко связан учителем¹²⁴. В «Речи» свт. Григорий «сознательно

122 *Gregorius Thaumaturgus. In Origenem oratio panegyrica 79 // SC. 148. P. 126. Рус. пер.: Указ. соч. С. 31. По этому поводу О. Алиева справедливо замечает: «Если философия – это познание Бога путём самопознания, то занятия философией – необходимое условие богочитания» (Алиева О. В. «Сократический протреттик» и образ Оригена в «Благодарственной речи». С. 243).*

123 *Ibid. 82–83 // SC. 148. P. 128.*

124 *Ibid. 85–92 // SC. 148. P. 130–132. Рус. пер.: Указ. соч. С. 32–33.*

сближает образ своего учителя с образом Сократа»¹²⁵. Во второй части, где св. Григорий подробно описывает процесс своего ученичества, он прямо говорит, что его учитель использовал сократический способ (σωκρατικῶς) в доказательстве, или убеждении¹²⁶. Также и *самопознание*, как главная цель философии, как и конечная цель — *уподобление Богу*, сближают Оригена и Сократа¹²⁷. Свт. Григорий свидетельствует, что Ориген, когда излагал своим ученикам курс греческой философии, не пересказывал им «заученных изречений» и не стремился дать лишь теоретические знания, даже не считал достойным и говорить об этом, если это не побуждало учеников с искренним намерением стремиться осуществить сказанное, как он делал это сам, упреждая делами к тому, к чему увещевал словами. В самом себе он старался показать образец мудрого человека. Ориген старался и сам осуществить моральный канон истинного мудреца, и своих учеников побудить к этому, раскрывая им суть каждой добродетели, любовь к которым и стремление была у него самого самую пылкой (ἐρῶντας ἔρωτα)¹²⁸. Григорий называет Оригена другом и защитником добродетелей (φίλος τῶν ἀρετῶν καὶ προήγορος), т. е. характеризует его теми же самими словами, когда говорит о нём как о φίλον καὶ προήγορον Божия Слова¹²⁹.

Обучение у Оригена имело несколько последовательных этапов¹³⁰. На предварительном этапе, который можно охарактеризовать как *протреттический* (увещание к занятиям философией), за которым следовал *пропедевтический*, ученик последовательно вводился в научный метод диалектического мышления (логику), который развивал критическую способность души, её навык всестороннего рассмотрения обсуждаемого предмета. За диалектикой, или логикой следовала физика, которая помогала не просто понять некоторые доступные воспри-

125 Подробнее об этом см.: *Алиева О. В.* «Сократический протреттик» и образ Оригена в «Благодарственной речи». С. 238–244.

126 *Gregorius Thaumaturgus.* In Origenem oratio panegyrica 97 // SC. 148. P. 136.

127 *Морескини К.* История патристической философии. С. 207. Подробнее см.: *Алиева О. В.* «Сократический протреттик» и образ Оригена в «Благодарственной речи». С. 241–243; *Алиева О. В.* Беседа III свт. Василия Великого «На слова: внемли себе» как философский протреттик // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2012. Вып. 1 (39). С. 25–26.

128 *Gregorius Thaumaturgus.* In Origenem oratio panegyrica 145–147 // SC. 148. P. 154–156.

129 Ibid. 147 // SC. 148. P. 156; ср.: Ibid. 83 // SC. 148. P. 128.

130 Подробнее см. во введении издателя «Речи» А. Крузеля: *Crouzel H.* Introduction // SC. 148. P. 57–73; также: *Сидоров А. И.* Жизненный путь Оригена // Патристика: новые переводы, статьи. Нижний Новгород, 2001. С. 319–322.

ятию законы природы, но, посредством «священных» наук, геометрии и астрономии, «как бы посредством лестницы, возвышающейся до небес», сделать доступным для созерцания небо¹³¹. За физикой следовала этика, эта наука, согласно свт. Григорию, для Оригена (как, впрочем, и для Сократа и платонической традиции в целом) была выше прочих:

«Но, — говорит свт. Григорий, — что важнее всего и ради чего больше всего трудятся все философы, собирая как бы из разнородного насаждения всех прочих наук и продолжительного занятия философией добрые плоды, именно божественные добродетели нравственного характера (θείας ἀρετὰς τὰς περὶ ἧθος), посредством которых душевные силы достигают невозмутимого и уравновешенного состояния (ἡ ἀτάραχος καὶ εὐσταθὴς τῶν ὀρμῶν τῆς ψυχῆς κατάστασις γίνεται)»¹³².

Задача на этом этапе обучения, была в том, чтобы сделать учеников свободными от печали (ἀλύπους), невосприимчивыми ко всем порокам (ἀπαθείς ἀπάντων κακῶν), внутренне упорядочить душу (εὐτάκτους), стать уравновешенными (εὐσταθείς), воистину богоподобными (θεοειδεῖς ὄντως) и блаженными (μακαρίους)¹³³. Конечная же цель (τέλος) этой практики состояла в том, чтобы, посредством упражнения в главнейших добродетелях, «чистым умом уподобившись Богу, приблизиться к Нему и пребывать в Нем (ἡ καθαρῶ τῷ νῶ ἕξομοιωθέντα προσελθεῖν τῷ θεῷ καὶ μένειν ἐν αὐτῷ)»¹³⁴.

После этики следовало наставление в богословии (θεολογίας διδασκαλίαν). На этом этапе Ориген знакомил учеников с богословскими учениями всех древних философов и поэтов, исключая лишь тех, кто отрицал Бога и божественный Промысел. Сам учитель, идя впереди, вёл своих учеников, как бы детей, за руку. Задачей на этом пути было для Оригена сделать своих учеников сведущими во всех философских системах, показать «борьбу учений и противоречия философов друг другу (δογμάτων τε τὰ μαχόμενα καὶ ἐναντιούμενα ἀλλήλοις φιλοσόφων), — с одной стороны, и то «что у каждого из философов было полезного и истинного», — с другой. Другими словами, здесь перед Оригеном стояла апологетическая задача, он не хотел, чтобы его ученики были несведущими в области философских течений греко-римской традиции, основы основ их культуры, но и не желал, чтоб они слепо следовали традиции

131 *Gregorius Thaumaturgus*. In Origenem oratio panegyrica 93–114 // SC. 148. P. 134–142. Рус. пер.: Указ. соч. С. 33–37.

132 *Ibid.* 115 // SC. 148. P. 142. Рус. пер.: Указ. соч. С. 37.

133 *Ibid.* 116 // SC. 148. P. 144.

134 *Ibid.* 148–149 // SC. 148. P. 156–158.

какой-нибудь одной из философских школ¹³⁵. Поэтому он знакомил их со всеми течениями, особенно наиболее прогрессивными (здесь можно вспомнить список Порфирия), при этом на его уроках был критический обзор, как самих философских учений, так и ознакомление с текстами, касающимися учения о благодетели. Он выбирал и предлагал им то, что у того или иного философа было полезно и истинно в отношении христианского учения, что бы согласовывалось с христианской истиной и показывал то ложное, что было по отношению с истинным богочитанием (εὐσεβείαν), простым измышлением людей¹³⁶. Основная цель этого путешествия в лабиринты философских мнений, для Оригена была в том, чтобы дать ученикам совет: «не привязываться ни к кому [из философов], даже, если кто засвидетельствован, как самый мудрый среди всех людей, но внимать единому только Богу и его пророкам»¹³⁷. Наконец, после столь продолжительного подготовительного курса¹³⁸, Ориген вводил учеников во Святая святых, истолковывая и разъясняя

- 135 Эта тема затрагивается Оригеном: *Origenes. Contra Celsum* I, 10 // Op. cit. P. 13–14.
- 136 *Gregorius Thaumaturgus. In Origenem oratio panegyrica* 150–173 // SC. 148. P. 158–168. Это подтверждается и свидетельством Евсевия Кесарийского, который пишет что Ориген «вводил» более даровитых своих учеников «в дисциплины философские, преподавал им геометрию и арифметику <...>, знакомил с теориями различных философских школ, объяснял сочинения их творцов, делал свои замечания и рассматривал каждую теорию подробно» (*Eusebius Caesariensis. Historia ecclesiastica* VI, 18, 3). Блж. Иероним в «Письме к Магну» писал, что Ориген составил десять книг «Стромат», где сопоставлял «между собой мнения христиан и философов и все догматы нашей веры» подтверждал «свидетельствами из Платона и Аристотеля, Нумения и Корнута (omnia nostrae religionis dogmata de Platone et Aristotele, Numenio Cornutoque confirmans)» (цит. по: *Porphyrios. Contra christianos fragm.* 6 // Op. cit. S. 160–161. О «Строматах» Оригена, от которых дошли лишь незначительные фрагменты, см.: *Nautin P. Origène: sa vie et son œuvre.* P. 293–302.
- 137 *Gregorius Thaumaturgus. In Origenem oratio panegyrica* 173 // SC. 148. P. 168.
- 138 По справедливому суждению И. Адо: «Ориген в *Письме к Григорию* усматривает в греческой философии “энциклические занятия”, которые готовят к христианскому учению: “...я бы хотел, чтобы ты взял от греческой философии всё, что может служить в качестве энциклических занятий или подготовительного образования (ἐγκύκλια μαθήματα ἢ προπαιδεύματα) для введения в христианство, а также от геометрии и от астрономии всё, что годится для истолкования Священного Писания. И таким образом то, что философы говорят о геометрии и о музыке, о грамматике, о риторике и об астрономии, называя их помощниками философии, мы приложим к самой философии по отношению к христианству» (*Origenes. Epistola ad Gregorium Thaumaturgum* 1 // SC. 148. P. 186). Поскольку христианская философия – единственно верная, греческая философия оказывается не более чем пропедевтикой и как таковая, и в силу того, что она предполагает ἐγκύκλιος παιδεία» (Адо И. Свободные искусства и философия в античной мысли. М., 2002. С. 352–353). Ср.: «Ориген исходил при этом, судя по всему, из того принципа, что все “внешние науки” служат пропедевтикой (необходимой для апологетических и миссионерских целей), то есть

им тайный и загадочный смысл Священных Писаний. И здесь, по словам автора «Речи», учитель превосходил других, поскольку был «в высшей степени пронизательным слушателем Бога», не только сам мог понимать и проникать в загадочный смысл Божественного Писания, но и «обучать других». Сам Господь, являющийся Первопричиной всего (ὁ πάντων ἀρχηγός), Который вещал в любезных Богу пророках, внушая им все пророчества, таинственные и божественные слова, почтил его, как друга и сделал толкователем этих самых пророчеств. По словам свт. Григория, Ориген, истолковывал пророческие слова, не иначе, «как пребывая в общении с Божиим Духом (ἡ κοινῶνία τοῦ θείου πνεύματος), ведь одна и та же сила необходима тем, кто пророчествует и кто слышит пророка, и никто не может верно слышать пророка, если Тот же Дух, действующий в пророках, Сам не даровал разумения Своих слов»¹³⁹. И этот великий дар имел, по словам Григория, «от Бога сей муж, получивший с неба и превосходнейший жребий (μοῖραν) быть истолкователем божественных слов людям, воспринимать (συνιέναι) божественное как бы из уст Божиих, и изъяснять (διηγεῖσθαι) людям, как это доступно для человеческого слуха»¹⁴⁰. Свт. Григорий об этом этапе обучения говорит не многими и довольно общими словами, лишь подчёркивая, что учитель был удостоен высочайшего дара к разумению Святого Писания и проникновения в его тайный смысл. Возможно, это обусловлено тем, что автор произносил свой энкомий¹⁴¹ учителю в кругу людей, некоторые из которых ещё не были посвящены в Таинство христианской жизни. Нельзя исключать и тот момент, что из числа присутствующих могли быть и эллинские философы, которых привлекала лишь внешняя сторона учёности Оригена. Во всяком случае, свт. Григорий, прошедший длительный курс обучения в училище Оригена, искусно совмещает энкомий и протрептик, в надежде привлечь молодых слушателей к занятиям у восхваляемого им учителя. Св. Григорий делится

приготовлением к «священной науке» — богословию, содержащемуся целиком в Священном Писании» (Сидоров А. И. Жизненный путь Оригена. С. 322, прим. 2).

139 *Gregorius Thaumaturgus*. In *Origenem oratio panegyrica* 179 // SC. 148. P. 170.

140 *Ibid.* 181 // SC. 148. P. 170. Рус. пер.: Указ. соч. С. 48.

141 Ср.: «Даже когда, будучи юношей (μαῖράκιον), я учился у ритора искусству произнесения публичных речей (δημόδη ρητορικῆν), я добровольно не позволял себе прославлять кого-либо и произносить о ком-либо похвальные речи (ἐγκώμιον), если это в чём-либо не было согласно с истиной. Поэтому даже и теперь, когда я предложил [произнести] похвальную речь, я не думаю, что следует возвышать его (Оригена. — Е. Х.) просто порицанием других (ἐτέρων ψόγοις)» (*Ibid.* 130–131 // SC. 148. P. 148).

своими впечатлениями, описывая то интеллектуальное путешествие, которое прошли ученики на уроках Оригена:

«Для нас не было запретных тем, ничего не было от нас сокрыто. Мы имели возможность узнать всякое учение, как варварское, так и эллинское, из области мистической, или из области общественной жизни, божественное или человеческое (πάντα λόγον, καὶ βάρβαρον καὶ Ἑλληνα, καὶ μυστικώτερον καὶ πολιτικώτερον, καὶ θεῖον καὶ ἀνθρώπινον), переходя от одного к другому, совершенно свободно, исследуя всё, от всего этого насыщаясь (ἐμφοροῦμένοις), и наслаждались (ἀπολαύουσι) всеми благами души. Будь то некое древнее учение об истине, или что-либо, что можно назвать иначе, мы могли погружаться в него, извлекая обилие чудесных созерцаний, будучи снабжены прекрасной подготовкой и возможностью [извлечь полезное] (ἐν αὐτῷ ἡμεν ἔχοντες τὴν θαυμαστὴν καὶ πλήρη τῶν καλλίστων θεαμάτων παρασκευὴν καὶ ἐξουσίαν). Одним словом, это был поистине рай для нас, подобие (μιμητὴς) того великого рая Божия <...>. Это был рай истинного наслаждения, это была истинная радость и наслаждение (ἀληθὴς εὐφροσύνη καὶ τρυφή)»¹⁴².

Таким образом, своё обучение в училище Оригена, свт. Григорий уподобляет интеллектуальному раю и, покидая школу в Кесарии, уподобляет себя Адаму, изгнанному из рая. Насколько объективно в «Речи» изображён облик знаменитого дидаскала, а также процесс преподавания в Кесарийской школе Оригена, сказать трудно. Разные учёные выдвигали различные мнения. П. Нотен считал, что «в благодарственной речи говорится лишь о манере преподавания Оригена персонально в отношении Феодора, для которого он в течение всего рассматриваемого периода был чем-то вроде репетитора»¹⁴³. Другой исследователь, В. Фёлкер, считал что свт. Григория в процессе обучения у александрийца более привлекала языческая философия, а герменевтика и мистическое толкование Священного Писания стояло на втором месте. Поэтому он и не мог раскрыть потенциал Оригена как пастыря и проповедника и выдающегося экзегета¹⁴⁴. Авторы обзорной работы

142 *Gregorius Thaumaturgus*. In *Origenem oratio panegyrica 182–184* // SC. 148. P. 170–172.

143 *Морескини К, Норелли Э*. История литературы раннего христианства. Т. 1. С. 580.

144 *Völker W*. *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*. Tübingen, 1931. S. 229–235. Ср. оценку данного мнения у А. И. Сидорова: «Подобная оценка *Речи* святителя Григория представляется нам излишне критичной. Конечно, от молодого язычника, каким пришёл Григорий к Оригену, трудно требовать всеобъемлющего описания личности и мирозерцания этого выдающегося христианского богослова, однако его *Благодарственная речь* является

«История литературы раннего христианства», К. Морескини и Э. Норелли с трудом верят, что «нормальное» преподавание Оригена в Кесарии «доходило до Писаний лишь на заключительном этапе»¹⁴⁵. Впрочем, из «Церковной истории» Евсевия известно, что и в Александрии учебный процесс состоял, как минимум, из двух этапов. Евсевий пишет, что «начальное преподавание (στοιχειουμένων εισαγωγήν)», было поручено Оригеном Ираклу, который получил профессиональное философское образование, сам же Ориген занимался с более совершенными учениками¹⁴⁶. Таким образом, уже в Александрийском училище намечается некий порядок инициации учеников, который был перенесён Оригеном и в Кесарийское училище. И, естественно, что в процессе этой инициации, ученик восходил от своего прежнего языческого мировоззрения и образа жизни, от светских наук и философии, к христианскому мировоззрению и образу жизни, к священным наукам и, в конце концов, к тому, чтобы очищенным умом погрузиться в глубины таинственного моря Писаний. Наконец, следует отметить и тот факт, что в школе Оригена «теория» не отделялась от «практики», дисциплина ума от воспитания души. Школа была не только домом для учёных занятий, но и храмом, где, по словам свт. Григория, «днём и ночью священные возвещаются (ἀπαγγέλλονται) законы, хвалы и песни (ᾠμοὶ τε καὶ ᾠδαί) и полные глубоких тайн речи (καὶ λόγοι μυστικοί)», где во всём было «божественное вдохновение (ἡ ἔνθεος διὰ παντός)»¹⁴⁷.

4. Четыре главные добродетели в «Oratio panegyrica»

Как уже было сказано, «практика» играла важную роль в Кесарийской школе Оригена. Она была направлена на гармонизацию души, где важную роль играли четыре классические добродетели античной пайдеи. Это была практическая наука «заботы о себе», «познания себя». Её цель была в том, чтобы очистившаяся душа, как зеркале, могла увидеть Ум

живым и ярким описанием облика Оригена, а также рисует достаточно детально совокупность курсов, читавшихся им в Кесарии» (Сидоров А. И. Жизненный путь Оригена. С. 323).

145 Морескини К, Норелли Э. История литературы раннего христианства. Т. 1. С. 580–581.

146 Eusebius Caesariensis. Historia ecclesiastica VI, 15 // SC. 41. P. 109.

147 Gregorius Thaumaturgus. In Origenem oratio panegyrica 196 // SC. 148. P. 178.

Божий¹⁴⁸. Автор «Речи» описывает этот процесс довольно подробно¹⁴⁹. Свт. Григорий Неокесарийский следующим образом описывает этот практический этап воспитания или упорядочения души (εὔτακτον), к которому учитель призывал учеников с особенной настойчивостью (ἀναγκασιότατος). Прежде всего, Ориген сам наблюдал за движениями души учеников и помогал последним самим разобраться в этом¹⁵⁰. Он побуждал их к самопознанию, исследованию и контролю над низшими страстями, которые проистекают из неразумной (τὸ ἄλογον) части души; или, по выражению автора «Речи», чтобы душа «как в зеркале созерцала саму себя, чтобы видеть начала и корни зла (ἐν κατόπτρῳ ἑαυτὴν θεωρήσασα αὐτὰς τὰς ἀρχὰς καὶ ρίζας τῶν κακῶν)», т. е. все непристойные страсти, восстающие из низшей её части и, напротив, созерцающая в самой себе наилучшую свою часть, т. е. разум (λογικόν), под властью которого она может пребывать невредимой и бесстрастной в самой себе. Путём строгого наблюдения (κατανοήσασα ἀκριβῶς), душа должна одолевать, устранять и искоренять все низшие страсти (чувственные удовольствия, распущенность, уныние, похоть, печаль, страх и прочие виды зла) в самом их зародыше, не давая возрасти им, укоренившись в душе. При этом душа должна обратиться к тому, что составляет действительное благо (ἀγαθὰ ὄντα) для неё, что проистекает из лучшей её части. Эти блага, душа, обращённая в самой себе к своей высшей, разумной природе, должна воспитывать, тщательно охранять и оберегать, пока навык к добродетели не достигнет своего полного совершенства (ἄχρι τελειότητος)¹⁵¹. В завершение этого пространного отрывка автор говорит, что благодаря этому в душе созревают божественные добродетели (παραγενέσθαι ψυχῆ τὰς θείας ἀρετάς):

«Именно [добродетель] разума (φρόνησιν), которая прежде всех, может судить о тех самых движениях души, как по самим этим движениям, так и из внешнего знания (ἐπιστήμης) того, что есть благо или зло; и целомудрия (σοφροσύνην), которая способна в самом начале сделать в этом отношении правильный выбор; и справедливости

148 Об этом аспекте богопознания и метафоре зеркала в античной философской мысли и патристике см.: Михайлов П. Б. Зерцáло или тусклое стекло? Об одной особенности христианской гносеологии // Альфа и Омега. 2009. №3 (56). С. 34–51. Перепечатано в виде отдельной главы в Михайлов П. Б. Категории богословской мысли. М., 2013. С.98–117.

149 *Gregorius Thaumaturgus*. In *Origenem oratio panegyrica* 115–149 // SC. 148. P. 142–158.

150 Ориген, по словам св. Григория, стремился к тому, чтоб его ученики овладели знанием и постижением «не просто науки о душевных движениях, но сами эти движения». *Grégoire le Thaumaturge, Remerciement a Origène, 137* // SC. 148. P. 150–152.

151 См.: *Gregorius Thaumaturgus*. In *Origenem oratio panegyrica* 115–121 // SC. 148. P. 142–146.

(δικαιοσύνην), которая каждому воздаёт по заслугам; и та, что их всех сохраняет (σωτηρίαν), [т.е. добродетель] мужества (ἀνδρείαν)»¹⁵².

Затем, в продолжение темы четырёх добродетелей, автор «Речи» делает укор в адрес языческих философов, в особенности новейших (νεωτέρων), которые сильны и решительны лишь на словах, когда транслируют учение о добродетелях. И хотя они и утверждают, что одна добродетель у Бога и у людей, и что мудрый человек на земле равен (ἴσον) высочайшему Богу (τῷ πρώτῳ θεῷ), они не учат разумению, чтобы и делать то, что требует разумение. Подобным образом они не могут передать и учение о целомудрии, справедливости и мужестве. Ориген же, по словам свт. Григория, совсем иначе учил о добродетелях, поскольку не просто на словах он приучал, что «разумение — это знание добра и зла, или того, что должно или не должно делать (ἐπιστήμη ἀγαθῶν καὶ κακῶν ἢ ποιητέων καὶ οὐ ποιητέων ἢ φρόνησις)». Ориген не довольствовался простым убеждением и относительно того, что целомудрие (σωφροσύνη) — это знание того, что следует избирать и чего не следует избирать (ἐπιστήμη αἰρετῶν καὶ οὐχ αἰρετῶν). Так и в отношении остальных добродетелей учитель прививал ученикам не теоретические знания о них, но «призывал к делам, и призывал больше своими делами, чем словами»¹⁵³. Когда Ориген раскрывал ученикам теоретическое учение о каждой отдельной добродетели, он побуждал их и поступать соответственно с учением о добродетели¹⁵⁴. Как уже было сказано выше, важную роль для Оригена, в процессе очищения и восхождения души к Богу, играло самопознание, поскольку тщательное исследование «самого себя», является для души «поистине собственным делом»¹⁵⁵.

Справедливость (δικαιοσύνη)

Особый интерес представляют § 139–144 «Речи», потому что здесь свт. Григорий Неокесарийский даёт определение каждой из четырёх

152 *Gregorius Thaumaturgus. In Origenem oratio panegyrica 122 // SC. 148. P. 146.*

153 *Ibid. 123–126 // SC. 148. P. 146–148.*

154 *Ibid. 137–138 // SC. 148. P. 150–152.*

155 См. в контексте: «δικαιοπραγεῖν μὲν καὶ ἀναγκάζων, εἰ δεῖ λέγειν, διὰ τὴν ἰδιοπραγίαν τῆς ψυχῆς, ἢ προσθέσθαι ἡμᾶς ἐπεισεῖν· ἀπάγων μὲν τῆς κατὰ τὸν βίον πολυπραγμοσύνης καὶ τοῦ τῆς ἀγορᾶς ὄχληροῦ, ἑαυτοῦς δὲ περισκολεῖν ἐπάρας καὶ τὰ αὐτῶν ὄντως πράττειν» (*Gregorius Thaumaturgus. In Origenem oratio panegyrica 138 // SC. 148. P. 152; рус. пер.: Указ. соч. С. 40).*

добродетелей в тесной связи с темой заботы о себе, самопознания и богопознания. Автор начинает с определения добродетели справедливости:

«Но что это значит — поступать справедливо (δικαιοπραγεῖν), и что такое истинная справедливость, об этом говорили и некоторые древние философы, мне кажется, как об исполнении своих собственных дел (ἰδιοπραγία), считая это действенным средством к достижению блаженства для них самих, так и для близких им, по крайней мере, если этой добродетели действительно свойственно воздавать по достоинству и каждому назначать своё (τὸ κατ' ἄξιαν ἀπονέμειν καὶ τὰ ἴδια ἐκάστοις). И что иное может быть столь полезным для души, или что может быть столь достойным её, как забота о самой себе, когда она не устремлена вовне, не занята посторонними делами и, кратко сказать, не причиняет самой себе ни малейшей несправедливости, но обращена внутрь себя, воздаёт (ἀποδοῖσθαι) сама себе должное и, таким образом, поступает справедливо?»¹⁵⁶.

Из этого определения свт. Григорием видно, что Ориген раскрывал эту добродетель в соответствии с учением древних философов, а именно, в русле платонической традиции. Так Платон в IV книге «Государства» от лица Сократа рассуждает подобным же образом, утверждая, что в идеальном государстве «каждый отдельный человек должен заниматься чем-нибудь одним из того, что нужно в государстве, и притом как раз тем, к чему он по своим природным задаткам больше всего способен». Из этого делается вывод, что «заниматься своим делом и не вмешиваться в чужие — это и есть справедливость (καὶ μὴ ὅτι γε τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν δικαιοσύνη ἐστὶ)»¹⁵⁷. Свт. Григорий, говоря о том, что справедливость это «исполнение своих собственных дел» сосредоточенной на себе души, себя познающей, и не устремлённой вовне, употребляет слово ἰδιοπραγία. Платон в схожем контексте употребляет слово οἰκαιοπραγία, как «преданность своему делу у всех сословий», это и является справедливостью¹⁵⁸. И далее, в VIII книге Платон это подтверждает, проецируя уже на саму душу: «Стало быть, если вся душа в целом следует за своим философским началом (τῷ φιλοσόφῳ) и не бывает раздираема противоречиями, то для каждой её части возможно не только

156 *Gregorius Thaumaturgus*. In Origenem oratio panegyrica 137 // SC. 148. P. 152.

157 *Plato*. Res publica 433a–b.

158 *Ibid.* 434c.

заниматься своим делом и быть справедливой (τὰ ἑαυτοῦ πράττειν καὶ δικάϊω εἶναι)»¹⁵⁹. Связь здесь определённо прослеживается¹⁶⁰.

Разумение / благоразумие (φρόνησις)

Тесная связь самопознания души и богопознания раскрывается в «Речи» дальше, когда автор даёт определение добродетели разумения / благоразумия:

«Он (Ориген. — Е. Х.) не менее учил быть благоразумным (φρονεῖν), чтобы наша душа была обращена к самой себе, чтобы нашим желанием и стремлением было познать себя. Это действительно самая прекрасная задача философии, которая и приписывается самому известному из пророческих духов (δαμόνων τῷ μαντικωτάτῳ), как мудрейшее предписание: “Познай самого себя (Γνωθὶ σαυτόν)”. А что это есть действительная задача благоразумия и что это есть божественное благоразумие (θείαν φρόνησιν), об этом прекрасно сказано древними. Ведь действительно одна и та же добродетель, общая Богу и человеку (οὐσαν θεοῦ καὶ ἀνθρώπου ἀρετήν), и душа, когда упражняется в том, чтобы видеть саму себя как бы в зеркале, отражает в себе и божественный ум (ἐν κατόπτρῳ ὄραν μελετώσης καὶ τὸν θεῖον νοῦν), если оказывается достойной этого общения (κοινωνίας), то в себе самой может разглядеть и некий неизреченный путь к этому вот обожествлению (ἐν αὐ<τῇ> κατοπτριζομένης ὁδὸν τε ἀπόρρητὸν τινα ταύτης ἀποθεώσεως ἐξιχνευομένης)»¹⁶¹.

В этом отрывке вызывают интерес несколько положений: 1) обращение к известной дельфийской максиме «познай самого себя»; 2) обращение к образу зеркала; 3) наконец, обращение к стоическому учению о том, что одна и та же добродетель у Бога и у человека.

Надпись «Γνωθὶ σαυτόν», начертанная на фронтоне храма Аполлона в Дельфах¹⁶², из-за своей краткости интерпретировалась по-разному,

159 Plato. Res publica. 586e (текст цитируется по переводу О. Алиевой).

160 См.: Алиева О. В. «Сократический протрептик» и образ Оригена в «Благодарственной речи». С. 242.

161 Gregorius Thaumaturgus. In Origenem oratio panegyrica 137 // SC. 148. P. 152–154.

162 Древняя традиция приписывает эту фразу семи мудрецам, чаще её автором называется Хилон из Спарты, реже Фалес из Милета. Диоген Лаэртский считал автором Фалеса, при этом он ссылается на перипатетика Антисфена, который, вслед за Аристотелем, приписывал фразу пифии Фемонее, и что затем её присвоил себе Хилон (Diogenes Laertius. Vitae philosophorum 1, 40). Так же её приписывали или Солону из Афин, или неким

а благодаря Платону, который неоднократно обращается к ней в своих диалогах¹⁶³, она станет важным философским компонентом и прочно утвердится в христианской традиции. Уже Климент Александрийский устанавливает связь с античным «γνώθι σαυτόν» и библейским «πρόσεχε σεαυτῶ» (Втор. 15, 9; LXX). Он будет утверждать, что дельфийский оракул «познай себя», был заимствован греческими философами у Моисея, «который чаще высказывается более ясно — *внемли себе* (πρόσεχε σεαυτῶ)»¹⁶⁴. Ориген считал, что дельфийское «γνώθι σαυτόν» восходит к Соломону, поскольку в греческом переводе Ветхого Завета, в книге Песнь песней есть наиболее близкое выражение: «γνώσσεαυτήν» (Песн. 1, 8; LXX)¹⁶⁵.

Следует сказать и то, что эти изречения претерпели определённую трансформацию. Если дельфийская максима, по мнению некоторых исследователей, «первоначально, по-видимому, просто напоминала человеку о его бессилии перед лицом богов»¹⁶⁶, а библейская заповедь, в её изначальном и прямом смысле, означала: «остерегайся, как бы не возникло в твоём сердце беззаконного помысла»¹⁶⁷, то со временем они обретут более богатое осмысление. И если, как уже говорилось, Климент только наметит их связь, а свт. Григорий косвенно укажет на это, то уже свт. Василий Великий, путём «смысловой инверсии», добьётся того, что «ветхозаветная цитата из своего очевидного предостерегающего значения обретёт смысл знаменитого античного императива “познай самого себя”»¹⁶⁸. Однако эта адаптация двух

неизвестным Дельфосу и Лабию и др. См.: Дионисий (Шлёнов), *игум.* Принцип «познай себя» у преподобного Никиты Стифата в контексте византийской традиции // БВ. 2018. № 28 (1). С. 112–113.

163 Например, «Алкивиад I», «Законы», «Протагор», «Хармид», «Федр», «Филеб».

164 Цит. по: Михайлов П. Б. Категории богословской мысли. С. 92. Клименту также приписывается изречение: «Если желаешь познать Бога, то прежде всего познай себя» (*Clemens Alexandrinus. Fragmenta 5*; цит. по: Богословские главы» прп. Максима Исповедника, или «Пчела» / вступ. статья, пер., послеслов. и примеч. П. К. Доброцветова. М., 2013. С. 340.

165 В Септуагинте Песн. 1, 8 звучит следующим образом: Ἐὰν μὴ γνώσσεαυτήν ἢ καλὴ ἐν γυναῖξιν, ἔξελθε σὺ ἐν πτέρναις τῶν ποιμνίων σου, καὶ ποιμαίνε τὰς ἐρίφους σου ἐπὶ σκηνώμασι τῶν ποιμένων. Ср. ц-слав.: *Аще не увеси самую тебе, добрая в женах, изыди ты в пятах паств и паси козлища твоя у кущей пастырских* (Песн. 1, 7). Масоретский текст и, соответственно, Син. перевод дают иное прочтение: *Если ты не знаешь этого, прекраснейшая из женщин, то иди себе по следам овец и паси козлят твоих подле шатров пастушеских* (Песн. 1, 7). Анализ этой проблемы см.: Дионисий (Шлёнов), *игум.* Принцип «познай себя». С. 115, прим. 95.

166 Кон И. С. В поисках себя: Личность и её самосознание. М., 1984. С. 69.

167 Михайлов П. Б. Категории богословской мысли. С. 92.

168 Там же. С. 92.

изречений была лишь наиболее удачной контаминацией библейского и философского мировоззрений. Требовался поиск более буквально-го библейского обоснования этого дельфийского изречения. И эти поиски «увенчались успехом», как это указано в статье игум. Дионисия (Шлёнова), и особую роль здесь сыграл именно Ориген, найдя ближайший аналог в Песн. 1, 8¹⁶⁹. В недавней краткой статье, свящ. Андрея Ващенко, посвящённой проблеме самопознания в античной и христианской традиции, был предложен вариант близкого аналога античному $\gamma\upsilon\omega\theta\iota\ \sigma\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$, в словах ап. Павла к Тимофею. «Призыв к самопознанию, — пишет автор статьи, — выражен апостолом Павлом в Послании к Тимофею: *Вникай в себя и в учение; занимайся сим постоянно: ибо, так поступая, и себя спасёшь и слушающих тебя* (1 Тим. 4, 16)»¹⁷⁰. Но, кажется, увещание св. ап. Павла *вникай в себя* ($\epsilon\lambda\epsilon\gamma\chi\epsilon\ \sigma\epsilon\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$) никак не связано с самопознанием, скорее это призыв к самоконтролю, вниманию к себе, подобно как и библейское $\pi\rho\acute{o}\sigma\epsilon\gamma\chi\epsilon\ \sigma\epsilon\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$, в его изначальном смысле. Именно так рассматривался этот стих в святоотеческой экзегезе¹⁷¹.

Имеется определённая связь между этим отрывком свт. Григория и диалогом «Алкивиад I». Так Сократ говорит Алкивиаду: «познав самих себя, мы одновременно познаем заботу, в которой нуждаемся ($\tau\eta\nu\ \epsilon\pi\iota\mu\epsilon\lambda\epsilon\iota\alpha\nu\ \eta\mu\acute{o}\nu\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$), а без такого познания мы никогда этого не поймём»¹⁷². Но «человек — это душа»¹⁷³, поэтому и познание самого себя, предписываемое дельфийским оракулом, значит, что «тот, кто велит нам познать самих себя, приказывает познать свою душу»¹⁷⁴.

В этом же диалоге можно обнаружить и обращение к образу зеркала. Мысль, которую Сократ доносит до Алкивиада, близка и мысли автора «Речи»:

169 За более подробной информацией о рецепции дельфийского изречения в христианской традиции отсылаем к упомянутой выше статье: *Дионисий (Шлёнов), игум.* Принцип «познай себя». С. 114–119.

170 См.: *Ващенко А. В.* Самопознание в античной философской мысли и христианской традиции // Вестник РХГА. 2020. Т. 21. Вып. 2. С. 29.

171 Так у свт. Иоанна Златоуста: «*Внимай себе, говорит, и учению, пребывая в них* (ст. 16). То есть, будь внимателен к себе самому и других учи» (*Ioannes Chrysostomus.* Homiliae in Epistulam I ad Timotheum 13, 1; рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на первое Послание к Тимофею / *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. Т. 11. Кн. 2. СПб., 1905. С. 707). В «Толковой Библии» Лопухина: «*Вникай в себя, т. е. наблюдай сам за собою, чтобы не впасть в какую ошибку, не уклониться от духа евангельского*» (Толковая Библия, или Комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. Т. 3: Новый Завет. Стокгольм, 1987^г С. 399).

172 *Plato.* Alcibiades I, 129a.

173 *Ibid.* 130c.

174 *Ibid.* 131a.

«Сократ: Представим себе ту вещь, глядя на которую мы одновременно увидим и её и самих себя.

Алкивиад: Ясно ведь, Сократ, что это зеркало (κάτοπτρα) или нечто подобное.

<...>

Сократ: Значит, мой милый Алкивиад, и душа, если она захочет познать самоё себя, должна заглянуть в душу, особенно же в ту её часть, в которой заключено достоинство души — мудрость (ἡ ψυχῆς ἀρετή, σοφία), или же в любой другой предмет, коему душа подобна.

Алкивиад: Я согласен с тобой, Сократ.

Сократ: Можем ли мы назвать более божественную часть души, чем та, к которой относится познание и разумение (εἰδέναι τε καὶ φρονεῖν)?

Алкивиад: Нет, не можем.

Сократ: Значит, эта её часть подобна божеству, и тот, кто всматривается в неё и познает все божественное — бога и разум (τὸ θεῖον γινούσ, θεόν τε καὶ φρόνησιν), таким образом лучше всего познает самого себя.

Алкивиад: Это очевидно.

Сократ: И подобно тому как зеркала бывают более ясными, чистыми и сверкающими, чем зеркало глаза, так и божество являет себя более блистательным и чистым, чем лучшая часть нашей души.

Алкивиад: Это правдоподобно, Сократ.

Сократ: Следовательно, вглядываясь в божество, мы пользуемся этим прекраснейшим зеркалом (καλλίστῳ ἐνόπτρῳ) и определяем человеческие качества в соответствии с добродетелью души: именно таким образом мы видим и познаем самих себя.

Алкивиад: Да»¹⁷⁵.

Единственное отличие данного рассуждения Платона от позиции Оригена и свт. Григория состоит в том, что Платон исходит из обратной последовательности, нежели Ориген и автор «Речи». По мысли Платона человек, рассматривая божество, достигает самопознания, а не, наоборот, путём самопознания познаёт Божественный ум¹⁷⁶. Параллель у свт. Григория,

175 Plato. Alcibiades I, 132e–133c.

176 См.: Михайлов П. Б. Категории богословской мысли. С. 113–114, прим. 1.

а вернее у Оригена, с диалогом «Алкивиад I», определённо имеется¹⁷⁷. Сам же Ориген, когда использует образ зеркала, опирается на тексты ап. Павла (1 Кор. 13, 12; 2 Кор. 3, 18) и Книгу Премудрости Соломона (Прем. 7, 25)¹⁷⁸. У ап. Павла образ зеркала, мог быть навеян или Книгой Премудрости, или, возможно, другим философским источником. В любом случае, поскольку сама Книга Премудрости — это продукт эллинистического иудаизма, близкий к иудейско-александрийской философии¹⁷⁹, то образ зеркала, возвращает нас в классическую философскую среду. Уже Климент Александрийский толкует 1 Кор. 13, 12 в духе, близком к автору «Речи»: «А богодухновенный апостол пишет нам: *теперь мы видим как в зеркале*, познавая самих себя по отражению Бога в нас, усматривая творческую причину божественного в нас»¹⁸⁰. Сам Ориген неоднократно обращается к образу зеркала¹⁸¹, но интересно одно место из трактата «О молитве». И хотя в этом фрагменте не говорится о самопознании, или не упоминаются добродетели, там говорится о некоем пути души к духу и отражению в уме Божества:

«Ибо когда мысленные очи (οἱ ὀφθαλμοὶ τοῦ διανοητικοῦ) в такую высоту устремлены бывают, что уже не на земном чём-либо останавливаются, но в такой степени горé воспаряют, что сотворенными вещами уже совершенно пренебрегают, а единственно на созерцании Бога (πρὸς μόνον τῷ ἐννοεῖν τὸν θεόν) останавливаются и заняты бывают благоговейной беседой с Ним, Который дарит их Своим благоволением: то как не сказать, что уже и сами глаза тогда приносят пользу молящимся, поскольку молящиеся тогда *открытым лицом, как бы в зеркале*

177 На параллель с «Алкивиадом I» указывает и издатель А. Крузель (*Crouzel H. Introduction // SC. 148. P. 154, n. 1*). О. Алиева замечает по этому поводу: «Причастие *κατοπτρίζομένης*, встречающееся у апостола Павла (см.: 2 Кор 3, 18), в сочетании с упоминанием дельфийского оракула свидетельствует о том, что мотив «Алкивиада I» уже у Оригена получил христианскую интерпретацию» (Алиева О. В. «Сократический протретик» и образ Оригена в «Благодарственной речи». С. 243).

178 См.: Михайлов П. Б. Категории богословской мысли. С. 114–115.

179 На русском языке есть старое, но добротное исследование: *Поспехов Д. В.* Книга Премудрости Соломона, её происхождение и отношение к иудейско-александрийской философии. Историко-критическое исследование. Киев, 1873 (см., в частности: С. 434 и сл.). См. также: *The Wisdom of Solomon / a new trans., intr., comm. by D. Winston.* New York, 1979. (The Anchor Bible; vol. 43). P. 20–25 [датировка], 25–58 [религиозно-философские идеи в контексте греческой философии].

180 «ὁ μὲν οὖν θεσπέσιος ἀπόστολος ἐφ’ ἡμῶν γράφει: βλέπομεν γὰρ νῦν ὡς δι’ ἐσόπτρου, κατ’ ἀνάγκασιν ἐπ’ αὐτοῦ ἑαυτοὺς γινώσκοντες ἅκ τοῦ ἐν ἡμῖν θείου τὸ ποιητικὸν αἴτιον ὡς οἶόν τε συνθεωροῦντες» (*Clemens Alexandrinus. Stromata I, 94, 4–5 // SC. 30. P. 119–120*).

181 См.: *Origenes. Contra Celsum V, 60; Id. Commentarii in Evangelium Joanni XIII, 25; Id. De oratione 11.*

отражая, славу Господа зрят и преобразуются в тот же образ, восходя от славы в славу (2 Кор. 3, 18). И тогда нисходит на них как бы некое Божественное умопостигаемое излияние (ἀπορροής γὰρ νοητοῦ τινος θειοτέρου μεταλαμβάνουσι τότε), что открывается в изречении: *Явил нам (ἐσημειώθη) свет лица Твоего, Господи* (Пс. 4, 7). И таким образом возносясь, душа тогда за духом следует и от тела отделяется, и даже не только следует за духом, но теснейшим образом с ним и соединяется (καὶ οὐ μόνον ἐπομένη τῷ πνεύματι), как это открыто из изречения: *К Тебе, Господи, возношусь я душой моею* (Пс. 24, 1), то как же не сказать, что она отрешается тогда от своей природы и становится душой уже духовной (τὸ εἶναι ψυχὴ πνευματικὴ γίνεται)¹⁸².

Когда свт. Григорий говорит, что древние философы «прекрасно говорили (καλῶς τοῖς παλαιοῖς λέγεται)» о том, что одна и та же добродетель у Бога и у человека, то здесь он обращается к учению стоиков. Это стоическое утверждение критиковалось, как перипатетиками и платониками¹⁸³, так и христианскими богословами¹⁸⁴, но Ориген, похоже, его придерживался, придавая ему несколько оригинальную форму, исходя из нового и христианского понимания этого утверждения¹⁸⁵.

182 *Origenes. De oratione* 9, 2, 1 // GCS. 3. S. 318–319. Рус. пер.: Указ. соч. С. 34–35 (с небольшими исправлениями).

183 Александр Афродисийский писал: «Никак нельзя утверждать, что у людей и богов одна и та же добродетель. Ведь просто неверно, когда говорят, что существа, столь отдалённые друг от друга по своей природе, обладают одинаковыми совершенствами и добродетелями». Неоплатоник Прокл так же укорял стоиков: «А стоикам, которые заявляют что у богов и людей одна и та же добродетель, очень не хватает платонова благочестия и сократовой умеренности» (цит. по: Фрагменты ранних стоиков. Т. 3. Ч. 1: Хрисипп. Этические фрагменты / пер. комм. А. А. Столярова. М., 2007. С. 93, 94).

184 Климент Александрийский отрицал это учение (см.: *Clemens Alexandrinus. Stromata* II, 135, 3; VII, 88, 5). Блж. Феодорит Киррский писал: «Стоики <...> определяли конечную цель как подобную с природой жизнь и утверждали, что тело не помогает и не вредит душе: никакое здоровье не способно принудить душу к добродетели против её желания, и никакая болезнь не может увлечь её к пороку против убеждения. Все такие вещи они называли безразличными. А вот что у человека и Бога одна и та же добродетель, это, конечно, они утверждали совершенно безрассудно» (цит. по: Фрагменты ранних стоиков. Т. 3. Ч. 1. С. 56).

185 Ориген развивает эту мысль в трактате «Против Цельса» (*Origenes. Contra Celsum* IV, 28–29 // *Op. cit.* P. 240–242): у всех созданий Бога, благих ангелов, людей, сотворённых, как *по образу*, так и *по подобию* Его одна и та же добродетель. В другом же месте этого трактата он обосновывает этот тезис, исходя из христологии и экклезиологии: «Когда философы Портика утверждают, что у человека и Бога одна добродетель, Цельс не высмеивает это мнение <...>. Когда же Священное Писание говорит, что совершенный человек соединился и стал един с Самим Словом посредством добродетели, и, что душа Иисуса не отделена от *перворождённого* *всёя твари* (Кол. 1, 15) <...>, Священное Писание говорит, что *Тело* Христово, оживотворённое

Целомудрие / умеренность и мужество (σωφροσύνη, ἀνδρεία)

Наконец, свт. Григорий Неокесарийский даёт определение и двум последним добродетелям из числа четырёх, определяя целомудрие следующим образом:

«Подобным образом [он учил] быть умеренными и мужественными (σωφρονεῖν καὶ ἀνδρίζεσθαι), — быть умеренными, сохраняя благоразумие и именно благоразумие души, познающей себя (σωφρονεῖν μὲν, διασωζομένους τὴν φρόνησιν τήνδε τῆς ψυχῆς ἑαυτὴν γινωσκούσης), раз ей удалось это, ибо сущность умеренности состоит в том, что она в некотором смысле есть сохранившееся невредимым благоразумие (τὴν σωφροσύνην, σώαν τινὰ φρόνησιν οὖσαν)»¹⁸⁶.

Следует обратить внимание, что и здесь определение этой добродетели дано автором «Речи» с позиций платонической традиции. Уже сама этимология σωφροσύνη как призыв к сохранению φρόνησις встречается в диалоге Платона «Кратил»: «Целомудрие» же означает, что «разумение (φρόνησις) <...> сохраняется здоровым (σωτηρία φρόνησεως)»¹⁸⁷. В переводе В. Карпова: «А рассудительность <...> есть сохранение разумности»¹⁸⁸.

Сыном Божиим есть Церковь Божия (Кол. 1, 24b), а члены этого Тела, есть верующие, рассматриваемые, как единое целое» (Origenes. Contra Celsum VI, 48 // Op. cit. P. 426–427). Таким образом, Ориген находил это стоическое учение приемлемым, но понимал его в несколько другом смысле, чем стоики. Он обосновывал свою концепцию о том, что добродетель одна у Бога и у людей, с четырёх позиций: 1) антропологической (творение человека, по образу и подобию Божию); 2) христологической (Бог стал человеком); 3) экклезиологической (Церковь есть Тело Христово); 4) эсхатологической (Бог станет всё во всё). См.: Шпидлик Ф. Духовная традиция восточного христианства. Систематическое изложение. М., 2000. С. 338 и более подробно: Crouzel H. Théologie de l'image de Dieu chez Origène. Paris, 1956. P. 239–245.

186 Gregorius Thaumaturgus. In Origenem oratio panegyrica 143 // SC. 148. P. 154. Рус. пер.: Указ. соч. С. 41.

187 Plato. Cratylus 411e. В одном отрывке, сохранившемся у Стобея, из сочинения «О справедливости», платоника Гиеракса (II в.) также встречается понимание σωφροσύνη как призыва к сохранению φρόνησις. По словам Порфирия, σωφροσύνη некогда обозначалась как σαοφροσύνη и, таким образом, велела «мыслящему» хранить, блюсти себя самого (см.: Алиева О. В. «Сократический протрептик» и образ Оригена в «Благодарственной речи». С. 26–27). Отметим, что близкую этимологию приводит и прп. Анастасий Синаит в своём «Путеводителе»: «Слово *благоразумие* (σωφροσύνη) [происходит] от “здорово мыслить (σῶα φρονεῖν)”» (Anastasius Sinaita. Viae dux 2, 8; рус. пер.: Анастасий Синаит, прп. Путеводитель // Адриан (Пашин), игум. Главное христологическое произведение преподобного Анастасия Синаита «Путеводитель»: Монография. СПб., 2018. С. 182).

188 В примечании В. Н. Карпов прилагает аналогичное определение Аристотеля и др. Сам же он даёт такой комментарий: «По нашему мнению, <...> σωφροσύνη, по самой точной этимологии, значит — здравомыслие». Поэтому и сам В. Н. Карпов, вслед

У Платона, как у свт. Григория Чудотворца, а значит и у самого Оригена, σοφροσύνη связана с самопознанием. Сократ даже определяет эту добродетель, как синоним дельфийского изречения «познай себя», заявляя, что: «рассудительность заключается в познании самого себя (σοφροσύνη ἐστὶ τὸ ἑαυτὸν γινώσκειν)»¹⁸⁹. В диалоге «Хармид», Сократ прямо соотносит σοφροσύνη с надписью в Дельфах:

«Моё утверждение состоит примерно в том, что рассудительность — это самопознание (σοφροσύνην, τὸ γινώσκειν ἑαυτόν), и я вполне согласен с человеком, сделавшим подобную надпись в Дельфах. Мне кажется, что она была сделана с той целью, чтобы служить приветствием бога, обращённым к входящим, вместо слова “здравствуй! (τοῦ Χαῖρε)”. Сделавший её, видимо, считал обращение “здравствуй!” неправильным и советовал вместо того желать друг другу рассудительности (σοφροεῖν)»¹⁹⁰.

Последней в очереди добродетелей у свт. Григория стоит *мужество* и определяет он эту добродетель следующим образом:

«... а быть мужественными [значит], оставаясь твёрдыми во всех названных навыках и не отступая от них ни добровольно, ни под давлением какой либо необходимости, но соблюдая их и удерживая названные [приобретения] в своём обладании. Сущность этой добродетели состоит в том, что она защищает и сохраняет утвердившиеся

за Фридрихом Шлейермахером, «желая взять несколько шире это слово», переведил σοφροσύνη словом «рассудительность» (*Карпов В. Н.* Примечания // *Платон.* Сочинения. Ч. 5: Филеб, Кратил, Теэтет, Софист / пер. с греч. и комм. В. Н. Карпова. М., 1879. С. 245). Однако, А. Ф. Лосев не согласен с этим: «Термин Платона σοφροσύνη настолько оригинален, что не поддаётся переводу ни на какой современный язык. Русские переводы “разумность”, “рассудительность”, “благоразумие”, “благомыслие”, “здравомыслие”, “здравый смысл” совершенно никуда не годятся ввиду преобладания в них рассудочного элемента <...>. Софросина, действительно, есть целомудрие, но целомудрие не моральное, не поведенческое и даже не нравственная устойчивость и сдержанность, но целомудрие ума, цельность и просветлённость разумной способности человека» (*Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Кн. 2. М., 2000. С. 360).

189 *Plato.* Alcibiades I, 131b. Следует сказать, что первым, кто связал познание самого себя с целомудрием, был Гераклит Эфесский. Его изречение, которое сохранилось у Стобея, гласит: «Всем людям дано познавать самих себя и быть целомудренными (ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑωυτοῦς καὶ σοφροεῖν)» (*Heraclitus.* Fragmenta 116; рус. пер.: Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / под ред. А. В. Лебедева. М., 1989. С. 198).

190 *Plato.* Charmides 164d–e.

воззрения (σώτειράν τινα καὶ φύλακα δογμάτων οὔσαν, τὴν ἀρετὴν ταύτην)»¹⁹¹.

Здесь, опять-таки, схожее определение *мужества*, как способности сохранить утвердившиеся воззрения можно найти в одном платоническом источнике. В т. н. «Учебнике платоновской философии», автором которого, похоже, следует считать философа-платоника сер. II в. Алкиноя, можно найти довольно близкое определение мужества: «ἀνδρία ἐστὶ δόγματος ἐννόμου σωτηρία περὶ τοῦ δεινοῦ τε καὶ μὴ δεινοῦ, τοὔτεστι διασωστικὴ δύναμις δόγματος ἐννόμου». В переводе Ю. А. Шичалина: «мужество — сохранение представления о долге (δόγματος ἐννόμου) перед лицом опасности и без таковой, т. е. некая способность сохранять представление о долге»¹⁹².

Завершая свой гимн добродетелям, автор «Речи», признаётся, что ему ещё далеко до совершенства в обладании, какой-либо одной из этих четырёх божественных добродетелей. Он хвалит своего учителя, который, как никто другой из современников сам возлюбил добродетели и прививал любовь к ним ученикам. «Своей собственной добродетелью», Ориген внушал любовь:

«К красоте справедливости (κάλλους τῆς δικαιοσύνης) <...> и к разумению (φρονήσεως), которое должно быть предметом стремления для всех, <...> и пылкую любовь к истинной мудрости (ἐρασμιωτάτης σοφίας τῆς ἀληθοῦς), в высшей степени достойной любви, к богоподобному целомудрию (σωφροσύνης τῆς θεοειδοῦς), которое есть уравновешенность души (ψυχῆς εὐστάθεια), и мир для всех стяжавших её, и к достойнейшему удивления мужеству (ἀνδρείας τῆς θαυμασιωτάτης), к нашему терпению (ὀπομονῆς ἡμῶν) и прежде всего — к благочестию (εὐσεβείας), которое верно называют матерью всех добродетелей, ибо оно начало и конец всех добродетелей. <...> Если бы от него начинали, то и все остальные добродетели в высшей степени легко появились бы у нас: <...> чтобы нам приближаться к Богу не в состоянии недостойности и нечистоты, но со всякой добродетелью и мудростью

191 *Gregorius Thaumaturgus*. In Origenem oratio panegyrica 144 // SC. 148. P. 154. Рус. пер.: Указ. соч. С. 41.

192 *Albinus*. Epitome doctrinae Platonicae XXIX, 3–4. Рус. пер. *Альбин*. Учебник платоновской философии / пер. Ю. А. Шичалина // *Платон*. Диалоги / пер. с древнегреч., сост., ред. и вступ. статьи А. Ф. Лосева; примеч. А. А. Тахо-Годи. М., 1986. С. 467.

<...>. Цель же всего, я думаю, не иная, как та, чтобы, чистым умом уподобившись Богу, приблизиться к Нему и пребывать в Нем»¹⁹³.

Здесь наряду с четырьмя основными добродетелями упоминается ещё и терпение с благочестием. Свт. Григорий говорит «наше» терпение, т. е. подчёркивая специфически христианское значение этой добродетели¹⁹⁴. Во времена Оригена и свт. Григория она могла быть связана как и с гонениями, так и с аскетическим образом жизни, который практиковал сам Ориген¹⁹⁵. Со временем терпение станет одной из основных добродетелей в аскетике¹⁹⁶. Благочестие вместе четырьмя главными добродетелями упоминает и Платон¹⁹⁷.

Интересна последовательность в перечне добродетелей, которой придерживается автор «Речи». У Платона последовательность добродетелей зависит от его учения о трёх частях, или силах души¹⁹⁸. На первом месте у него добродетель разума, знания или мудрости, за ней следуют мужество и целомудрие, справедливость, в схеме Платона, относится ко всей душе в целом, она вносит уравновешенность и гармонию между тремя частями души¹⁹⁹. Таким образом, наиболее чёткая последовательность у Платона: *разумение, мужество, целомудрие, справедливость*. У свт. Григория наиболее последовательный перечень это: *справедливость, разумение, целомудрие и мужество*. Трудно сказать, с чем это связано и принципиальна ли была такая последовательность

193 *Gregorius Thaumaturgus*. In Origenem oratio panegyrica 148–149 // SC. 148. P. 156–158. Рус. пер.: Указ. соч. С. 42.

194 Ср.: *Терпением вашим (ὕπομονῃ ἡμῶν) спасайте души ваши* (Лк. 21, 19), см. также: Рим. 15, 4; 2 Фес. 1, 4; Евр. 12, 1.

195 О строгом аскетизме Оригена свидетельствует Евсевий: *Eusebius Caesariensis*. *Historia ecclesiastica* VI, 3, 8–12 // SC. 41. P. 88–90.

196 О добродетели терпения, как об одной из основных добродетелей в аскетической практике см.: *Зарин С.* Аскетизм по православно-христианскому учению. Этико-богословское исследование. Т. 1. Кн. 2. М.: Паломник, 1996. С. 570–575.

197 См.: *Plato*. *Protagoras* 349b.

198 См. выше прим. 12.

199 В христианской литературе эта схема так же будет использоваться. Отчётливо мы находим её у Евагрия Понтийского с отсылкой, по-видимому, к устным наставлениям свт. Григория Богослова: «Разумная душа трёхчастна, согласно мудрому нашему учителю, и добродетель пребывающая в разумной (τῷ λογιστικῷ) её части, называется разумением (φρόνησις), здравомыслием (σύνεσις) и мудростью (σοφία); в воздержеющей, целомудрием, любовью и воздержанием (τῷ ἐπιθυμητικῷ, σωφροσύνη καὶ ἀγάπη καὶ ἐγκράτεια); в яростной, мужество и терпением (τῷ θυμικῷ, ἀνδρεία καὶ ὑπομονή); во всей же душе, в целом, — справедливостью (δικαιοσύνη)» (*Evagrius Ponticus*. *Practicus* 89 // SC. 171. P. 680–687).

для самого автора. Интересно, что у самого Оригена такая последовательность не наблюдается²⁰⁰.

Наконец, следует суммировать все определения главных добродетелей, какие встречаются в тексте «Речи», представив их в том последовательном порядке, в каком они идут у автора:

- 1) **Справедливость** (δικαιοσύνην): добродетель, которая каждому воздаёт по заслугам²⁰¹; ей свойственно воздавать по достоинству и каждому назначать своё (ἴδια ἐκάστοις); душе следует воздавать (ἀποδοῦσαν) должное самой себе, чтобы поступать справедливо²⁰².
- 2) **Разумение** (φρόνησις): должно судить о движениях души, наблюдать за ними, пользуясь знанием (ἐπιστήμης) того, что есть благо и что есть зло²⁰³, разумение — это знание (ἐπιστήμη) добра и зла и того, что должно делать и чего не должно делать²⁰⁴; делом разумения является обращение души к самой себе и стремлением познать саму себя, чтобы увидеть саму себя и отразить в себе и божественный ум (θεῖον νοῦν), который открывает путь к обожествлению (ἀποθεώσεως)²⁰⁵.
- 3) **Целомудрие** (σωφροσύνην): знание (ἐπιστήμη) того, что следует избирать и чего не следует избирать²⁰⁶, оно способно сделать в этом отношении правильный выбор²⁰⁷; целомудрие сохраняет невредимым благоразумие души, познающей себя (σωφρονεῖν μὲν, διασωζομένους τὴν φρόνησιν τήνδε τῆς ψυχῆς ἑαυτὴν γινωσκούσης), таким образом, целомудрие, как добродетель души — это здравомыслие (τὴν σωφροσύνην, σώων τινὰ φρόνησιν)²⁰⁸ и мир уравновешенной души (εὐστάθεια), можно сказать, что это её здоровье²⁰⁹.

200 Ориген, видимо, не придерживался какой-нибудь последовательности и в разных местах, перечисляет главные добродетели в произвольном порядке.

201 *Gregorius Thaumaturgus*. In *Origenem oratio panegyrica* 122 // SC. 148. P. 146.

202 *Ibid.* 139–140 // SC. 148. P. 152.

203 *Ibid.* 122 // SC. 148. P. 146.

204 *Ibid.* 123 // SC. 148. P. 146.

205 *Ibid.* 141–142 // SC. 148. P. 152–154.

206 *Ibid.* 124 // SC. 148. P. 146.

207 *Ibid.* 122 // SC. 148. P. 146.

208 *Ibid.* 143 // SC. 148. P. 154.

209 *Ibid.* 148 // SC. 148. P. 156.

- 4) **Мужество** (ἀνδρεία): сохраняет (σωτηρίαν) все добродетели²¹⁰, поскольку оно защищает и сохраняет утвердившиеся воззрения (δογμάτων)²¹¹; другими словами, делом мужества является твёрдость и стойкость в соблюдении какого-либо учения, чтобы не уклоняться от него ни добровольно, ни под давлением, а также решительность в следовании ему.

Все четыре добродетели в «Речи» теснейшим образом связаны друг с другом и для свт. Григория они представляют ценность не как обычные гражданские добродетели, или моральные ценности, но как добродетели души, которая, познавая себя и очищаясь, стремится уподобиться Богу. Это божественные добродетели (τὰς θείας ἀρετὰς)²¹², они «чрезвычайно велики и возвышенны, и ни та, ни другая не может быть усвоена, и никому нельзя достигнуть их, если Бог не вдохнёт силы для этого (ὅτι μὴ θεός γε ἐμπνέοι δύναμιν)»²¹³. Таким образом, автор «Речи» рассматривает их с богословской точки зрения, помещая их в религиозный контекст истинного христианского любомудрия. ИмPLICITно в характеристике четырёх добродетелей в «Речи» чувствуется стоическое учение об истинном мудреце и платонический концепт самопознания и уподобления Богу, что характерно для александрийской христианской традиции в целом, начиная уже с Климента Александрийского.

Заключение

Благодаря деятельности Пантена, Климента Александрийского, а затем Оригена в Александрии будет создана знаменитая и не имеющая аналогов христианская школа, преподавание в которой будет вестись на очень высоком уровне, соперничая с языческими философскими

210 *Gregorius Thaumaturgus*. In Origenem oratio panegyrica. 122 // SC 148. P. 146.

211 Ibid. 144 // SC. 148. P. 154. Довольно близкую формулировку в христианской традиции можно встретить у Евагрия: «Делом мужества является твёрдость в истинах [христианского вероучения], даже когда воюют [против них еретики], и невхождение в [область] не-сущих [вещей] (ἀνδρείας δὲ τὸ ἐγκαρτερεῖν τοῖς ἀληθεῖσι καὶ πολέμουμένον, καὶ μὴ ἐμβατεῦειν εἰς τὰ μὴ ὄντα)» (*Evagrius Ponticus*. Gnosticus 44).

212 *Gregorius Thaumaturgus*. In Origenem oratio panegyrica 122 // SC. 148. P. 146.

213 Ibid. 146 // SC. 148. P. 154. Ср.: *Plato*. Meno 99e–100c, так же среди сочинений платоников эта же мысль встречается в трактате «О добродетели» (*Plato* [spuria]. De virtute 379d). В «Учебнике» Алкиноя утверждается: «Добродетель есть вещь божественная, представляющая собой наилучшее расположение души» (*Albinus*. Epitome doctrinae Platonicae XXIX, 1; рус. пер.: Указ. соч. С. 466–467).

школами. Александрийские дидаскалы возьмут всё лучшее из античного философского наследия, введут в область христианского образования логику и научный метод. Ориген перенесёт эту систему преподавания в Кесарию Палестинскую. Ученик Оригена в Кесари, автор «Речи», оставит для последующих поколений ценнейшее свидетельство о методе преподавания своего учителя. «Речь» представляет собой риторическое произведение, оформленное в соответствии с античными правилами энкомия, описание которых можно встретить в «Прогимнастике» ритора Элия Теона (I в.). В разделе, посвящённом энкомию и псогосу, александрийский софист и ритор пишет о том, что предмет похвалы должен быть наделён всеми положительными качествами, что следует упомянуть о его разумении (φρόνις), благоразумии (σώφρων), мужестве (ἀνδρεία), справедливости (δικαιοσύνη), благочестии, щедрости и великодушии и о прочем подобном²¹⁴. Поэтому и автор «Речи», усваивая это правило, подробно говорит о четырёх главных добродетелях античной этики, проецируя их на образ христианского учителя и философа, друга Божиего, каким в «Речи» представляется Ориген²¹⁵. Раскрывая суть каждой из этих четырёх добродетелей, свт. Григорий свидетельствует о том, что так учил и раскрывал их сущность его учитель Ориген. Ориген, как видно из «Речи», настаивал на том, чтобы его ученики упражнялись в этих добродетелях, поскольку, посредством их стяжания душа будет способна познать саму себя и очищенным умом устремиться к своей конечной цели — уподоблению Богу.

Таким образом, четыре главные добродетели, играющие важную роль в учении Платона, были восприняты и александрийскими дидаскалами. Они стали важной частью в христианской системе образования. Уже у Климента можно видеть, что катехумен в течение трёх

214 *Aelius Theon. Progyrnasmata // Rhetores graeci. Vol. 2 / ed. L. Spengel. Lipsiae, 1854. P 110 (8–10).*

215 Эта традиция сохранится и в византийский период. Так, например, свт. Мефодий I, патр. Константинопольский (IX в.) в своём «Энкомии свт. Николаю Чудотворцу», так упоминает четыре добродетели, прилагая их к свт. Николаю: «Ибо разум у него надзирал за делами и всякое движение направлял к Богу, гнев же подвигался лишь против змея, из-за которого погиб первочеловек. А вождение у него всё полностью устремлялось к Богу. Сделавшись от этого мужественным и разумным, он проводил свою жизнь в праведности и целомудрии, словно наилучший возница восседая на троеконной колеснице добродетелей и стремительно несясь на ней к небесному конечному рубежу» (*Мефодий, патр. Константинопольский. Похвала святителю Николаю / введ., пер. с греч., комм. Д. Е. Афиногенова // Scripta antiqua. Вопросы древней истории, филологии, искусства и материальной культуры. 2017. Т. 6. С. 602*).

лет подготовки должен был упражняться и украшаться четырьмя добродетелями, которые приносились в жертву Богу в баптистерии²¹⁶. Автор «Речи» свидетельствует о том, какое большое значение им придавал Ориген. Из этого можно сделать следующий вывод: именно в александрийской христианской среде четыре главные добродетели античной этики стали частью христианской нравственной системы. Преимущественно александрийские дидакалы, впитавшие дух философии Платона²¹⁷, создали синтез античной философской традиции и этики с новой христианской керигмой, всё более и более завоевывающей умы и сердца людей. Они выбрали лучшее из того, что дала эллинская философия, что относится к общечеловеческим ценностям и благоприятствует воспитанию разумного, сильного и благородного человека. О четырёх главных добродетелях будут писать и последующие христианские авторы, утверждая их нравственную ценность и важность для христиан. В письменном наследии свт. Василия Великого, его брата свт. Григория Нисского, которые были под определённым влиянием великого александрийца, они будут часто встречаться в их экзегезе и нравственных наставлениях. В монашескую традицию их принесёт Евагриий Понтийский. Свт. Василий Великий, а после него свт. Иоанн Златоуст, будут говорить, что четыре главные добродетели являются признаком здоровья и красоты души²¹⁸. О важности их будут писать и многие другие отцы Церкви до самого конца Византийского периода.

216 *Clemens Alexandrinus*. Stromata II, 95, 1 – 96, 4 // SC. 38. P. 106–108.

217 Точнее будет сказать дух среднеплатонической философии, которая была сплавом платонизма (в отнологии и теологии), перипатетиков (логика, категории, психология) и стоицизма (этика). О четырёх главных добродетелях в среднем платонизме см.: *Холодов Е. В.* Концепция четырёх главных добродетелей в среднем платонизме // Музыка в системе культуры: Научный вестник Уральской консерватории. Екатеринбург. 2019. Вып. 16. С. 62–83.

218 В гомилиях на «Шестоднев» свт. Василий Великий пишет: «Всякое же зло есть душевный недуг, а добродетель соответствует здравью. Хорошо некоторые определяли здоровье, что оно есть благоустройство естественных действований (Καλῶς γὰρ ὀρίσαντό τινες ὑγίαιαν εἶναι τὴν εὐστάθειαν τῶν κατὰ φύσιν ἐνεργειῶν). <...> По сей-то причине для всякого похвально целомудрие (σωφροσύνη), достойна одобрения справедливость (δικαιοσύνη), удивительно мужество (ἀνδρεία) и возделенно благоразумие (φρόνησις). Сии добродетели душе более сродственны, нежели телу здоровье» (*Basilius Caesariensis*. Homiliae in Hexaemeron IX, 4 // SC. 26bis. P. 498; рус. пер.: *Василий Великий, свт.* Творения: в 2 т. Т. 1. М., 2008. С. 423). А свт. Иоанн Златоуст говорит об этом в беседах на Послание ап. Павла к Ефесянам: «Целомудрие и, правда, – вот красота души, а мужество и благоразумие – это здоровье для нее (Κάλλος γὰρ ψυχῆς σωφροσύνη, δικαιοσύνη ὑγίαια ψυχῆς ἀνδρεία, φρόνησις)» (*Ioannes Chrysostomus*. Homiliae in Epistolam ad Ephesios 24, 5 // PG. 62. Col. 174).

От Византии представление о них перейдёт и на Русь. На Западе, благодаря свт. Амвросию Медиоланскому, они также прочно укоренятся. Позднее Фома Аквинский возведёт их в принцип всего своего философско-богословского учения о добродетелях²¹⁹. Появившись на заре античной философии, учение о четырёх добродетелях, как главных и базовых качествах человека и универсалиях человеческой культуры, будет иметь свою довольно интересную и насыщенную историю. Из античной философии, преобразовавшись, оно перейдёт в христианство, где не перестанет быть актуальным вплоть до наших дней²²⁰, уже оставив и позабыв своё античное прошлое и контекст, оно станет осознаваться как учение о главных, собственно христианских добродетелях души, наряду с тремя евангельскими: верой, надеждой и, превосходящей их всех любовью.

Источники

- Aelius Theon*. Progymnasmata // *Rhetores graeci*. Vol. 2 / ed. L. Spengel. Lipsiae: B. G. Teubner, 1854.
- Athanasius Alexandrinus*. Epistola IV ad Serapionem: De Spiritu sancto // PG. T. 26. Col. 637–676.
- Athanasius Alexandrinus*. De decretis Nicaenae synodi // PG. T. 25. Col. 416–476.
- Athénagore*. Supplique au sujet des chrétiennes et Sur la resurrection des morts / intr., texte et trad. B. Pouderon. Paris: Cerf, 1992. (SC; vol. 379).
- Basile Césarée*. Homélie sur l'Hexaéméron / texte grec, intr. et trad. S. Giet. Paris: Cerf, 1968. (SC; vol. 26bis).
- Clément d'Alexandrie*. Le Protreptique / intr., trad. et notes C. Mondésert. Paris: Cerf, 1949. (SC; vol. 2).
- Clément d'Alexandrie*. Les Stromates I / intr. C. Mondésert; trad. et notes M. Cester. Paris: Cerf, 1951. (SC; vol. 30).
- Clément d'Alexandrie*. Les Stromates II / intr. et not. P. Th. Camelot; texte grec et trad. C. Mondésert. Paris: Cerf, 1954. (SC; vol. 38).
- Clément d'Alexandrie*. Les Stromates VII / intr., texte critique, trad. et notes A. Le Boulluec. Paris: Cerf, 1997. (SC; vol. 428).

219 *Шпидлик Ф.* Духовная традиция восточного христианства. С. 342.

220 В XIX в. наставлять в них будут Оптинские старцы прп. Макарий и прп. Амвросий, найдут они своё место и у свт. Феофана Затворника и в руководстве по аскетике еп. Петра (Екатериновского). См.: *Петр (Екатериновский), еп.* Указание пути ко спасению. Опыт аскетике. М., 2004. С. 264–276 (раздел 3, гл. 2. О главных добродетелях) В XX в. православный богослов Ж.-К. Ларше посвятит им раздел в своей знаменитой книге «Исцеление духовных болезней»: *Ларше Ж.-К.* Исцеление духовных болезней. Введение в аскетическую традицию Православной Церкви. Сергиев Посад, 2018. С. 398–416.

- Eusèbe de Césarée*. Histoire ecclésiastique. Livres V–VII / texte grec, trad. et notes G. Bardy. Paris: Cerf, 1955. (SC; vol. 41).
- Evagre le Pontique*. Traité Pratique ou Le moine / ed., trad., comm. A. Guillaumont et C. Guillaumont. Paris: Cerf, 1971. (SC; vol. 171).
- Grégoire le Thaumaturge*. Remerciement à Origène. Suivi de la Lettre d'Origène à Grégoire / texte grec, intr., trad. et notes H. Crouzel. Paris: Cerf, 1969. (SC; vol. 148).
- Joannes Chrysostomus*. Homiliae in Epistolam ad Ephesios // PG. T. 62. Col. 9–176.
- Justin*. Apologie pour les chrétiens / intr., texte grec, trad. et notes Ch. Munier. Paris: Cerf, 2006. (SC; vol. 507).
- Origène*. Homélie sur Jérémie. T. 2: Homélie XII–XX / ed., trad. et notes P. Nautin. Paris: Cerf, 1977. (SC; vol. 238).
- Origène*. Homélie sur S. Luc / texte latin et fragm. grecs, intr., trad. et notes H. Crouzel, F. Fournier, P. Périchon. Paris: Cerf, 1962. (SC; vol. 87).
- Origène*. Philocalie 21–27. Sur le libre arbitre / intr., texte, trad. et notes E. Junod. Paris: Cerf, 1976. (SC; vol. 226).
- Origène*. Commentaire sur Saint Jean. T. 1: Livres I–V / texte grec, trad. et notes C. Blanc. Paris: Cerf, 1966. (SC; vol. 120).
- Origène*. Commentaire sur Saint Jean. T. 5: Livres XXVIII–XXXII / texte grec, intr., trad. et notes C. Blanc. Paris: Cerf, 1992. (SC; vol. 385).
- Origen*. On First Principles: in 2 vols. / ed. and trans. by J. Behr. Oxford: Oxford University Press, 2017. (Oxford Early Christian Texts).
- Origenes*. Aufforderung zum Martyrium / eing. und über. M.-B. von Stritzky. Berlin; New York: W. de Gruyter; Herder, 2010. (Origenes Werke mit deutscher Übersetzung; Bd. 22).
- Origenes*. Contra Celsum: libri VIII / ed. M. Marcovich. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2001. (Supplements to Vigiliae christianae; vol. 54).
- Origenes*. Enarrationes in Job (fragmenta in catenis) // PG. T. 17. Col. 57–106.
- Origenes*. Expositiones in Proverbia Solomonis (fragmenta in catenis) // PG. T. 17. Col. 161–252.
- Origenes*. Römerbriefkommentar. Bd. 2: Buch V–VI / hrsg. von Th. Heither. Freiburg; Basel; Wien; Barcelona; Roma; New York: Herder, 1993. (Frontes christiani; Bd. 2/3).
- Origenes*. Römerbriefkommentar. Bd. 3: Buch IX–X / hrsg. von Th. Heither. Freiburg; Basel; Wien; Barcelona; Roma; New York: Herder, 1996. (Frontes christiani; Bd. 2/5).
- Origenes Werke*. Bd. 2. Buch V–VIII gegen Celsus. Die Schrift vom Gebet / ed. P. Koetschau. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1899. (GCS; Bd. 3).
- Origenes Werke*. Bd. 9. Die Homilien zu Lukas in der Übersetzung des Hieronymus und die griechischen Reste der Homilien und des Lukas-Kommentars / ed. M. Rauer. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1930. (GCS; Bd. 35).
- Origenes Werke*. Bd. 10. Matthäuserklärung. Bd. 1 / ed. E. Klostermann; E. Benz. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1935. (GCS; Bd. 40).
- Porphyrios*. Contra christianos. Neue Sammlung der Fragmente, Testimonien und Dubia / Einleitung, Übersetzung und Anmerkungen von M. Becker. Berlin; Boston: W. de Gruyter, 2016. (Texte und Kommentare; Bd. 52).

- Socrates Scholasticus*. *Historia ecclesiastica* // PG. Т. 67. Col. 30–842.
- Альбин*. Учебник платоновской философии / пер. Ю. А. Шичалина // *Платон*. Диалоги / пер. с древнегреч., сост., ред. и вступ. статьи А. Ф. Лосева; примеч. А. А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1986. (Философское наследие; т. 98). С. 437–475.
- Анастасий Синаит, прп.* Путеводитель // *Адриан (Пашин), игум.* Главное христологическое произведение преподобного Анастасия Синаита «Путеводитель»: Монография. СПб.: СПбПДА, 2018. С. 147–359.
- Афинагор Афинский*. О воскресении мёртвых / вст. статья А. И. Сидорова. М.: Сибирская благовонница, 2013.
- «Богословские главы» прп. Максима Исповедника, или «Пчела» / вступ. статья, пер., послеслов. и примеч. П. К. Доброцветова. М.: Никея, 2013.
- Василий Великий, свят.* Творения: в 2 тт. Т. 1. М.: Сибирская Благовонница, 2008. (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе; т. 3).
- Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / пер. М. Л. Гаспарова; общ. ред., вступ. статья А. Ф. Лосева. М.: Мысль, 1979. (Философское наследие; т. 99).
- Иоанн Златоуст, свят.* Беседы на первое Послание к Тимофею / *Иоанн Златоуст, свят.* Творения. Т. 11. Кн. 2. СПб.: СПбДА, 1905. С. 618–755.
- Иероним Стридонский*. О знаменитых мужах / пер. с лат., комм. М. Ф. Высокого // Церковные историки IV–V вв. М.: РОССПЭН, 2007. С. 9–57.
- Климент Александрийский*. Строматы / пер. и прим. Н. Корсунского. Ярославль: Тип. губернской земской управы, 1892.
- Климент Александрийский*. Строматы. Т. 1: Кн. 1–3 / изд. греч. текста, предисл., пер. и коммент. Е. В. Афонасина. СПб.: Изд. О. Абышко, 2005. (Библиотека христианской мысли. Источники).
- Мефодий, патр. Константинопольский*. Похвала святителю Николаю / введ., пер. с греч., комм. Д. Е. Афиногенова // *Scripta antiqua*. Вопросы древней истории, филологии, искусства и материальной культуры. 2017. Т. 6. С. 599–617.
- Ориген*. О молитве и Увещание к мученичеству / пер. и прим. Н. Корсунского. 2-е изд. СПб.: Изд. И. Л. Тузова, 1897.
- Ориген*. О началах. Против Цельса. [Кн. I–IV] / пер. Л. И. Писарева. СПб.: Библиополис, 2008.
- Ориген*. Против Цельса. Кн. 5 / пер. А. Р. Фокина // Богословский сборник ПСТБИ. 1999. № 4. С. 99–123; 2001. № 7. С. 115–142.
- Ориген*. Толкование на Евангелие от Иоанна / пер., комм. и предисл. О. И. Кулиева. СПб.: РХГА, 2018.
- Петр (Екатериновский), еп.* Указание пути ко спасению. Опыт аскетике. М.: Сибирская благовонница, 2004.
- Платон*. Сочинения. Ч. 5: Филеб, Кратил, Теэтет, Софист / пер. с греч. и комм. В. Н. Карпова. М.: Синод. тип., 1879.

- Ранние мученичества. Переводы, комментарии, исследования / пер., коммент., вступ. статья, прилож. и общ. ред. А. Д. Пантелеева. СПб.: Гуманитарная академия, 2017. (Via sacra; vol. 3).
- Творения св. Григория Чудотворца и св. Мефодия, епископа и мученика. М.: Паломник, 1996. (Библиотека отцов и учителей Церкви; т. 4).
- Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / под ред. А. В. Лебедева. М.: Наука, 1989.
- Фрагменты ранних стоиков. Т. 3. Ч. 1: Хрисипп. Этические фрагменты / пер. комм. А. А. Столярова. М.: ГЛК, 2007.

Литература

- Адамов И. И.* Святитель Амвросий Медиоланский. Сергиев Посад: СТСЛ, 2006.
- Адо И.* Свободные искусства и философия в античной мысли. М.: ГЛК, 2002.
- Алиева О. В.* Беседа III свт. Василия Великого «На слова: внемли себе» как философский протрептик // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2012. Вып. 1 (39). С. 21–29.
- Алиева О. В.* «Сократический протрептик» и образ Оригена в «Благодарственной речи» // Вестник РХГА. 2013. Т. 14. Вып. 2. С. 237–245.
- Беневич Г. И.* Царский путь и середина (μεσότης) у Иоанна Кассиана Римлянина и Максима Исповедника // Verbum 19: «Никомахова этика» в истории европейской мысли. СПб.; Псков: Псковский государственный университет, 2017. С. 102–118.
- Ващенко А. В.* Самопознание в античной философской мысли и христианской традиции // Вестник РХГА. 2020. Т. 21. Вып. 2. С. 24–31.
- Дворецкая М. Я.* Интегративная антропология. СПб.: Ин-т практической психологии, 2003.
- Диллон Дж.* Средние платоники: 80 г. до н. э. — 220 н. э. / пер. с англ. Е. В. Афонасина. СПб.: Изд. О. Абышко; Алетейя, 2002. (Мировое наследие).
- Дионисий (Шлёнов), игум.* Представления о «Царском пути» в византийском богословии и аскетике. На примере учения о шестивии души к Богу прп. Никиты Стифата // БВ. 2017. №. 26–26 (3–4). С. 355–391.
- Дионисий (Шлёнов), игум.* Принцип «познай себя» у преподобного Никиты Стифата в контексте византийской традиции // БВ. 2018. № 28 (1). С. 96–126.
- Дионисий (Шлёнов), игум.* Учение прп. Никиты Стифата о четырёх главных добродетелях в контексте античной и византийской литературы. Часть 1 // БВ. 2019. № 32 (1). С. 192–209.
- Дионисий (Шлёнов), игум.* Учение прп. Никиты Стифата о четырёх главных добродетелях в контексте античной и византийской литературы. Часть 2 // БВ. 2019. № 33 (2). С. 178–203.
- Дионисий (Шлёнов), игум.* Учение о четырёх родовых добродетелях в трактате «De virtutibus et passionibus», приписываемом прп. Ефрему Сирину, в контексте греческой

- патристической традиции // Преподобный Ефрем Сирий и его духовное наследие. М.: Познание, 2019. С. 352–364.
- Доддс Э. Р.* Язычник и христианин в смутное время: Некоторые аспекты религиозных практик в период от Макра Аврелия до Константина / пер. с англ. А. А. Пентелева, А. В. Петрова; общ. ред. Ю. С. Довженко. СПб.: Гуманитарная академия, 2003. (Studia classica).
- Зайцева И. В.* К вопросу об образовании в Александрийской школы при Пантене // Проблемы истории, филологии, культуры. 2018. Вып. 1. С. 161–168.
- Зарин С.* Аскетизм по православно-христианскому учению. Этико-богословское исследование. Т. 1. Кн. 2. М.: Паломник, 1996.
- Йегер В.* Раннее христианство и греческая пайдейя. М.: ГЛК, 2018.
- Кечекьян С. Ф.* Учение Аристотеля о государстве и праве. М.; Л.: АН СССР, 1947.
- Кирилл (Зинковский), иером.* Великие отцы Церкви о материи и теле человека (Александрийская и Каппадокийская школы). СПб.: Изд. О. Абышко, 2014. (Библиотека христианской мысли. Исследования).
- Кон И. С.* В поисках себя: Личность и её самосознание. М.: Политиздат, 1984.
- Ларше Ж.-К.* Исцеление духовных болезней. Введение в аскетическую традицию Православной Церкви. Сергиев Посад: МДА, 2018.
- Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Кн. 2. М.: АСТ ФОЛИО, 2000. (Вершины человеческой мысли).
- Мироносицкий П.* Афинагор, христианский апологет II века. Казань: Типо-лит. Имп. унта, 1894.
- Миртов Д.* Нравственное учение Климента Александрийского. СПб.: Тип. М. Акинфиева и И. Леонтьева, 1900.
- Михайлов П. Б.* Категории богословской мысли. М.: ПСТГУ, 2013.
- Морескини К.* История патристической философии. М.: ГЛК, 2011.
- Морескини К., Норелли Э.* История литературы раннего христианства на греческом и латинском языках. Т. 1: От ап. Павла до эпохи Константина. 2-е изд., испр. и доп. М.: ГЛК, 2021.
- Поспехов Д. В.* Книга Премудрости Соломона, её происхождение и отношение к иудейско-александрийской философии. Историко-критическое исследование. Киев: Тип. Киево-Печерской лавры, 1873.
- Ранович А. Б.* Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. М.: Политиздат, 1990.
- Сагарда А. И.* Пресвитеры Климента Александрийского // Христианское чтение. 1917. №1–2. С. 101–108.
- Серёгин А. В.* К вопросу о двух Оригенах // Богословские труды. М.: Изд. Совет РПЦ, 2009. Вып. 42. С. 44–86.
- Серёгин А. В.* «Толкования на Евангелие от Иоанна» Оригена на русском: рецензия на перевод О. Кулиева // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2019. Т. 3. № 1. С. 286–293.

- Сидоров А. И.* Жизненный путь Оригена // Патристика. Новые переводы, статьи. Нижний Новгород: Изд. братства во имя святого князя Александра Невского, 2001. С. 290–332.
- Сидоров А. И.* Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 2: Доникийские отцы Церкви и церковные писатели. М.: Сибирская благовонница, 2011.
- Сидоров А. И.* Вступительная статья // *Афинагор Афинский*. О воскресении мертвых. М.: Сибирская Благовонница, 2013. С. 3–23.
- Смирнов Д. В., Бирюков Д. С.* Климент Александрийский // ПЭ. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2014. Т. 35. С. 562–663.
- Страхов П.* Воскресение. Идея воскресения в дохристианском религиозно-философском сознании. Киев: Метанойя, 2002^г.
- Торшилов Д. О.* Композиция трактата Корнута и соотношение аллегории с этимологией // Труды Русской антропологической школы (МГУ). 2008. Вып. 5. С. 522–535.
- Толковая Библия, или Комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. Т. 3: Новый Завет. Стокгольм: Институт перевода Библии, 1987^г.
- Холодов Е. В.* Концепция четырёх главных добродетелей в среднем платонизме // Музыка в системе культуры: Научный вестник Уральской консерватории. Екатеринбург. 2019. Вып. 16. С. 62–83.
- Шенк К.* Филон Александрийский. Введение в жизнь и творчество. М.: ББИ, 2007.
- Шпидлик Ф.* Духовная традиция восточного христианства. Систематическое изложение / пер. с франц. Д. Сизоненко. М.: Паолине, 2000.
- Bejczy I. P.* The Cardinal Virtues in the Middle Ages. A Study in Moral Thought from the Fourth to the Fourteenth Century. Leiden; Boston: Brill, 2011.
- Carriker A.* The Library of Eusebius of Caesarea. Lieden; Boston: Brill, 2003. (Supplements to Vigiliae christianae; vol. 67).
- Classen C. J.* Der platonisch-stoische Kanon der Kardinaltugenden bei Philon, Clemens Alexandrinus und Origenes // Aretai und Virtutes: Untersuchungen zu den Wertvorstellungen der Griechen und Römer / hsgb. von C. J. Classen. Berlin; New York: W. de Gruyter, 2010. (Beiträge zur Altertumskunde; Bd. 283). S. 104–138.
- Crouzel H.* Faut-il voir trois personnages en Grégoire le Thaumaturge? A propos du «Remerciement à Origène» et de la «Lettre à Grégoire» // Gregorianum. 1979. Vol. 60. P. 287–320.
- Crouzel H.* Théologie de l'image de Dieu chez Origène. Paris: Aubier, 1956.
- Nautin P.* Origène: sa vie et son œuvre. Paris: Beauchesne, 1977.
- Prestige D. L.* God in Patristic Thought. 2 ed. London: S.P.C.K., 1952.
- Völker W.* Das Vollkommenheitsideal des Origenes. Eine Untersuchung zur Geschichte der Frömmigkeit und zu den Anfängen christlicher Mystik. Tübingen: Mohr Siebeck, 1931.
- The Wisdom of Solomon / a new trans., intr., comm. by D. Winston. New York: Doubleday, 1979. (The Anchor Bible; vol. 43).