

ВРЕМЯ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ ПРИРОДЫ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ДУШИ

zchs@intbel.ru

Статья посвящена проблеме природы человеческой души. В ней подробно изложены такие понятия как ум, душа, разум, соотношения времени и вечности. Проведены исследования, которые обусловлены осмыслением проблемы природы человеческой души. Предпринята попытка рассмотреть учение о мировом времени.

Ключевые слова: время, душа, природа, человек, ум, вечность.

На V Вселенском Соборе 553 г. в Константинополе произошло осуждение Оригена и его идей в ряду других еретических течений, что вызвало немало споров. Эти разногласия дают повод более глубоко заглянуть в его учение с содержательной стороны [3].

История философии и религии предоставляет множество интерпретаций учения александрийского мыслителя. «Оригенизм» называет Г.В. Фроловский ересью о времени [6] и оно будет отправной точкой. Такое восприятие его идей как цикличной трактовки истории, а вечность представляется бесконечностью во времени – т.е. бесконечное число циклов [4]. Многие высказывания, действительно подталкивают к подобным заключениям: «но мы верим, что как после разрушения этого мира будет иной мир, так и прежде существования этого мира были иные миры» [3], «века были прежде этого мира и будут после него» [9].

Само понятие времени неразрывно связано с представлениями о начале мира и его совершении, а также о пребывании в истории, спасении и Воскресении. Следовательно, в эсхатологической перспективе этическое и космическое представляют собой одно целое.

Природе человека и понятию души Ориген отводит центральное место.

Согласно александрийского богослова, душа не является сугубо человеческой характеристикой, а наоборот, она «есть в каждом животном, даже в тех животных, которые пребывают в водах» [10]. Ссылаясь на Писание, он трактует душу как жизненность вообще; «душа всякого тела есть кровь его» (Лев. 17:13–14).

Душу можно определить словами как чувствующая и подвижная. Такой субстанцией обладает ангельский чин. Поэтому вся производимая от Творца иерархия обладает душой как неким общим признаком.

Рассуждения мыслителя развивают принципиальное уточнение о природе души и может она изначально присуща всем существам. В

этом случае он дает отрицательный ответ. Основным моментом в понимании тварного мира, есть свойство приобретенное, а значит, временное. Через анализ текстов Писания Ориген приходит к такому взгляду.

Начало творения существовало тогда, «когда оно было чем-то иным, отличным от погибшего» [11] - это ум, который ближе к понятию духа, нежели душа. Ум - это орган постижения духовного. Именно умом происходит должное возвышение и уподобление Творцу. «...Ум, уклонившийся от своего состояния и достоинства, сделался и назван душой, и что душа, в случае восстановления и исправления, снова делается умом» [12].

Александрийский богослов видит уподобление Богу через премудрость, как восхождение по ступеням знания. Он утверждает, что путь совершенствования лежит через Премудрость: «Каждый преуспевает и восходит на высшие ступени совершенства посредством участия во Христе как Премудрости, знанию и освящению» [13]. Потеря знания есть не что иное как умаление.

В начале Бог сотворил некое число «разумных, или духовных тварей, или как бы не назвать те твари, которые мы наименовали выше умами» [9]. Мыслитель описывает их как блаженное, а природа тварного сама по себе не имеет греховного начала. Иерархия мира от высшего к низшему есть последующая ступень в его истории. Такое различие заложено в тварный космос как потенциальное, а вместе с ним и любая изменчивость. «Но так как те разумные существа, сотворенные, по вышесказанному, в начале были сотворены из ничего, то именно потому, что они прежде не существовали, а потом начали существовать, они получили по необходимости совратимое и изменчивое бытие» [11]. Бытие, данное от Бога, может быть так же отнятым, однако истинная причина прекращения этого блаженного состояния заключается в том, что «Творец предоставил созданным им

умам произвольные и свободные движения» [12]. Божественная милость дарит не только бытие, но и возможность для всех тварей сделать добро не привнесенной, а внутренней характеристикой.

Свобода человека находит место в мире, а подчиненным она являет себя именно в отношении человеческого разума к необходимости.

Становится понятно, что собственная воля разумных существ создает движение от добра. «Но лень и нерасположение к труду в деле сохранения добра, а также отвращение и пренебрежение к лучшему положили начало к отступлению от добра» [9].

Различная степень небрежения к труду является основанием реального разнообразия между умами или душами бывших прежде в одном. Поэтому апостол Павел говорил: «иная слава солнца, иная Луны, и иная звезд, и звезда от звезды разнится в славе» (1 Кор. 15, 41). По достоинству заслуг выстраиваются ступени в мировой иерархии.

«Погибшее существовало, без сомнения, и прежде, чем оно погибло, когда оно было чем-то иным, отличным от погибшего; равным образом оно будет существовать и тогда, когда не будет погибшим: точно так же и душа, именуемая погибшей, некогда, может быть, не была еще погибшей и поэтому не называлась душой, и когда-либо снова избавится от гибели и станет тем, чем была до гибели и наименования душой» [10]. Эти мысли Оригена рисуют непривычную картину для его традиции. Противоположной точкой зрения, может быть вывод о смертности души, если «на смену ей» придет нечто совсем иное по природе, и она прекратит свое существование.

Для него душа в воскресении обретает то же тело, что и в земной жизни. При циклическом восприятии времени воскресение души в теле может трактоваться как новое воплощение, не отличимое от бесконечного числа предыдущих и последующих.

Если бы душе после воскресения предстояло снова отпасть в видимый мир, то в таком случае победа над смертью не представляется возможной. «...Было бы, конечно, непоследовательно, если бы однажды сотворенное Богом для жизни совершенно погибло; прежде еще смерти должна была существовать такая сила, которая смогла бы разрушить эту будущую смерть и быть воскресением» [13].

Тело служит душе в видимом мире и поэтому сопряжено с несовершенством, но когда душа, соединяется с Богом и делается одним духом с ним, тогда это же самое тело будет служить духу. Он говорил о воскресении: «Так, по

мнению неопытных и неверных, наше тело после смерти погибает, и от субстанции его, по их верованию, совершенно ничего не остается» [9]. Данный вывод вполне правомерен и все существующее имеет происхождение от Творца, а «субстанциальной гибели не может подвергнуться то, что сотворено Богом для бытия и пребывания» [11]. Тело обретенное душой после падения должно претерпеть изменение и вернуться к своей первоначальной форме [12].

Несколько иное понимание предлагает Henri Crouzel. Он проводит соотношение между трихотомией души у Платона и Оригена. Crouzel находит принципиальную двойственность внутри души: она постоянно разрывается внутри самой себя и не является субстанциальным.

Александрийский мыслитель не признает разделение души на части. Он приходит к выводу о том, что не две души тянут в разные стороны, а влечение к различному вследствие незнания, что истинно и полезно. Телесная природа сама по себе не может иметь воления, а есть своего рода функция души. Данное представление о свободном произволении предполагает две стороны: как действие, противное божественной воле, так и возможность «разумного» выбора для любого существа. Плоть борется с духом, подразумевают отвлечение души к телесной природе, а не два активных начала. «Если плоть не имеет собственной души, то без сомнения, она не имеет и хотения» [10].

Природа души представляет собой единство и оказывается в постоянном выборе между благим и злым. Все плохое не имеет собственного начала, а заключается в лени к сохранению добра. Таким образом существенное разделение внутри души представляется крайне нелогичным. Ориген рассматривает души как чего-то волящего, или способного желать [13], а объект лежит вне её.

Душа неделима. Постоянное колебание, в котором оказывается душа всякого творения, всегда сопровождает жизнь души, а итог означивал окончание этой жизни. Сущность души является постоянным пребыванием её в движении. Вне движения души нет. «Известно, что никакое животное не может оставаться совершенно праздным и неподвижным, но жаждет всевозможных движений, постоянной деятельности и какого-нибудь хотения. Я думаю, ясно, что такая природа присуща всем живым существам» [9].

«Из всех движущихся предметов одни имеют причины своих движений в себе, другие получают движение извне. Так, только извне получают движение все предметы безжизненные... Другие предметы имеют причину движе-

ния в самих себе, например животные, деревья и все предметы, обладающие природной жизнью или душой», так говорит александрийский богослов [10].

Ангелы для него являются высшим и славнейшим небесным чином разумной твари, достигаемый не «безразлично и случайно», а «по заслуге» и «за свое преуспевание» [11]. Следовательно, до ангелов могут подняться даже люди, но только «те, которые оставили мрак, и возлюбили свет «и возвысились» ... даже над превратными и скоропреходящими движениями своей души, соединились с Господом и сделали чистым духом» [12].

Душа может быть охарактеризована через способность к собственному движению. Разумное начало есть толчок к движению, но само оно им не определяется. «В природе разума есть способность к созерцанию доброго и постыдного» [13]. Разумом человек определяет хорошее и дурное, но склонность к тому или другому есть действие души. Утрата данной полноты умом происходит именно тогда, когда воля твари расходуется с волей Бога и начинается движение души.

Мыслитель указывает о сотворении мира во времени. В повествовании Моисея ясно сказано, «что все видимое сотворено в определенное время» [9].

Миры не могут существовать вместе и одновременно, а значит они продолжают друг друга во времени (Исх. 66.22).

«По моему мнению, невозможно и то, чтобы мир был восстановлен во второй раз в том же самом порядке... Миры могут существовать только различные, с значительными переменами», такой вывод делает Ориген [11].

Celia E. Rabinowitz выражает сомнения и рассматривает вопрос о соотношении независимой конкретной воли, и общей для всех истории мира. Он видит отношение последнего к понятию апокатастасисе таким же, как первого к представлению о личном спасении. Эсхатология и учение об апокатастасисе иногда представляются несовместимыми [17].

В представлении об апокатастасисе, для александрийского богослова, всегда «борются» два аспекта: индивидуальное спасение и всеобщее.

Индивидуальное спасение есть скорее всего процесс постоянный, а всеобщее восстановление относится к будущему. Окончательно души достигают совершенства в эсхатоне.

Ориген предполагает конец не отдельного мира, а именно всей цепочки «эонов». Он склоняется к подобному исходу, где уже не предполагается новых возникновений, а размышляет о

воскресении. «Но так как некоторым тварям предстояло отпасть от жизни и причинить самим себе смерть... и так как в то же время было бы, конечно, непоследовательно, если бы однажды сотворенное Богом для жизни совершенно погибло, то ввиду этого прежде еще смерти должна была существовать такая сила, которая смогла бы разрушить эту будущую смерть и быть воскресением» [11]. Александрийский мыслитель прямо выражает свое представление о воскресении как оживлении того бытия, которое предназначено для вечной жизни.

В связи с происхождением души он имел представление о первоначальном благе и лишенном всякого греховного состояния, в котором пребывали духовные твари. Оно подтверждается следующими суждениями: «Я думаю, что конец и свершение святых будет заключаться в невидимом и вечном состоянии их... В подобном же состоянии, надо думать, находились твари и прежде»; «без сомнения, от начала они находились в состоянии невидимом и вечном» [9].

На I Вселенском Соборе осуждена арианская ересь, причины разногласий выливались в продолжительные богословские споры. Афанасий Великий - главный «оппонент» Ария в вопросах христологии, большое внимание уделяет проблеме соотношения времени и вечности. Для Афанасия несоизмеримость этих двух категорий имеет принципиальное значение в вопросе о природе Спасителя.

Об этом пишет Meijering E.P., [15], показывая, что «платонический», по сути, приоритет неподвижного умопостигаемого мира над временем [8] оказывается полностью принимаемым в христианской традиции [14]. Отношение к пониманию природы Христа здесь прямое: знаменитое высказывание Ария «некогда, когда не было Сына» - означает практически следующую мысль «до мира было время».

Споры об отношении времени, тварного мира и вечности были одним из наиболее привлекавших к себе внимание виднейших мыслителей той эпохи.

Рассуждение Оригена о низвержении мира относится к радикальному переходу от первого творения к смене эонов. «Низведение всех существ из высшего состояния в низшее» [10] и напоминает то, что каждая тварь в самой себе имеет причины находиться в том или ином порядке жизни. Следовательно, причиной отпадения будет желание или нежелание тварей к умножению добра.

Основываясь на словах апостола Павла, упоминается следующее возможное понимание: «...Этот мир, который и сам называется веком,

служит концом многих веков ... и после этого века, который, говорят, сотворен в завершение других веков, будут еще иные последующие века» (Евр. 9:26, 2:7).

Сама по себе материя не имеет никаких качеств, «однако она никогда не существует без всякого качества» [13] - т.е. чистая материя не существует и представляет собой чистое небытие. «Она повинуется и служит Творцу для образования всяких форм и видов, так как принимает в себя качества» [9].

Телесная природа сотворена «из ничего на определенную продолжительность времени, коль скоро прекратится пользование ее услугами, перестанет существовать точно так же, как она не существовала до своего сотворения» [11].

Trigg утверждает, что падение происходит не в мире, но является причиной мира; если точнее - падение не умоляет нечто, уже существующее, но открывает существование [18].

Charles Bigg пишет о вечности существования. Природа не бесконечна, но вечна. Существование мира меряется временем, мир и время начались вместе, но само творение бесконечно во времени. Творец предшествует творению - логически [7].

Следует обратить внимание на разведение «видимого» и «невидимого» мира; или греховного существования и чистого. Видимый мир был устроен уже для тех существ, которые сделали себя отпадшими от божественной теплоты.

Телесное существование мира, согласно которому творение не несет в себе изначально никакого изъяна не является тем, что должно быть преодолено во «всеобщем восстановлении».

На основе рассмотренных философских рассуждений Ориген правомерен указать на их принципиальное сходство. Оно названо «совпадением» и может быть проявлено в контексте сотериологии, этики и онтологии.

По мнению александрийского мыслителя душа и время появляются нераздельно, а определяют нынешний видимый мир. Временность влечет за собой тленность, а смерть ее бессмертие со стороны христианского сознания. Начало их существования лежит в одной точке.

Аристотель говорил, что «время - число движения»; «мы не только измеряем движение временем, но и время движением - вследствие того, что они определяются друг другом». Довольно интересно его утверждение «время есть число», а также приписывание способности счета именно душе, и вывод: «без души не может существовать и время» [2]. Ориген сопрягает движение души и временную историю мира онтологически; душа движется - значит течет время. Он приходит к идее о бесконечном множе-

стве миров, сменяющих друг друга. Поэтому мыслитель ставит время и вечность в один ряд, а значит признает объективный характер времени. Такому мнению противостоит другое понимание времени как «субъективистское», его трактовка «свойства нашей души» [1].

Размежевание воли Бога и человека есть начало истории. Александрийский богослов расценивает божественное Откровение, как их совпадение в личности богочеловека. Он высказывает интересную мысль: «Но в последние времена миру угрожал уже ближайший конец, и весь род человеческий склонился к окончательной гибели»; и далее о Христе: «Он не только сделался послушным Отцу даже до крестной смерти, но в совершении века, обнимая в себе всех...» [6]. Мир, который движется к завершению, обновляется в связи с искуплением греха.

Основным моментом для Оригена является понятие исцеления; он называет Бога «врач наших душ» [13].

«Бог не каратель, но он именно таким сделал человека, что только в добродетели последний находит счастье и покой» [9]. Душа, по мнению мыслителя, «зажигает пламя собственного огня, но не погружается в какой-то огонь, зажженный ранее кем-то другим или прежде него существовавший» [16]. Необходимо обратить внимание на то, что страдание - не просто следствие греха, но благоприятная реакция «заболевшей» души, которая борется с ядом греха. Он обращается к речению пророка: «Ради имени Моего отлагал гнев Мой, и ради славы Моей удерживал Себя от истребления тебя. Вот, Я расплавил тебя, но не как серебро; испытал тебя в горниле страданий» (Ис, 48:9).

Следствие греха есть пребывание во времени, оно также является обратным путем восстановления. Нельзя согласиться с Г.В. Фроловским: «Он нисколько не отрицает реальности истории и времени, он отрицает только смысл истории. В истории и не может быть смысла, ибо, по мнению Оригена, она начинается через бессмыслицу, от пресыщения первозданных духов добром» [5].

Такое положение вызвало резкую критику и ее озвучил А.В. Серегин: «В стандартной христианской эсхатологии божественное долготерпение вовсе не склонно дожидаться каждого конкретного грешника, замешкавшегося на пути к совершенству, и предоставлять ему все новые и новые шансы исправляться вплоть до тех пор, пока он и в самом деле этого не сделает» [4].

Рассмотрено учение о мировом времени александрийского мыслителя через призму природы человеческой души. Анализ антропологической проблематики выявил ее существенные

черты и был предложен определенный курс для интерпретации его мысли. Однако, это не единственная точка зрения, по которому можно исследовать проблему цикличности во времени.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Астапов С. Время и вечность в восточной патристике / С. Астапов // Логос. № 5. 2004. – С. 84–91
2. Аристотель. Физика // Собр. Соч. в 4 т. / Аристотель. - М., 1981. Т. 3. – С. 150–157
3. Карташев А.В. Вселенские соборы. / А.В. Карташев. - М., 1994. – С. 351–356.
4. Серегин А.В. Гипотеза множественности миров в трактате Оригена «О началах». / А.В. Серегин. - М., 2005. – С. 30 – 54
5. Фроловский Г.В. Противоречия Оригенизма. / Г.В. Фроловский // Путь. Париж, 1929. № 18. – С. 109.
6. Фроловский Г.В. Восточные Отцы IV века. / Г.В. Фроловский.- М., 1992. – С. 12
7. Bigg Ch. The Christian Platonists of Alexandria. Oxford, 1913. – P. 199-276
8. Brett G. S. A history of psychology: ancient and patristic. London. 1912. – P. 279
9. *De Principiis*, III, 5, 3. Цит. по: Ориген. О началах / Ориген [предисл. Р. Светлова]. СПб., 2007. – С. 173–205.
10. *De Principiis*, II, 9, 2. Цит. по: Ориген. О началах / Ориген [предисл. Р. Светлова]. СПб., 2007. – С. 120–147
11. *De Principiis*, I, 2, 4. Цит. по: Ориген. О началах / Ориген [предисл. Р. Светлова]. СПб., 2007. – С. 262–267
12. *De Principiis*, II, 3, 5. Цит. по: Ориген. О началах / Ориген [предисл. Р. Светлова]. СПб., 2007. – С. 90–95
13. *De Principiis*, II, 8, 3. Цит. по: Ориген. О началах / Ориген [предисл. Р. Светлова]. СПб., 2007. – С. 55–80
14. Harl M. Origene et la fonction revlatrice du Verbe Incarne // *Patristica Sorbonensia*. 02. Paris. 1958. – P. 215.
15. Meijering E.P. A discussion on Time and Eternity // *Vigiliae Christianae*. 1984. Vol. 28. № 3. – P.163
16. *Origen. Contra Celsus*, II, 60; см. также: Crouzel H. Le theme platonicien du «vehicule de l'ame» chez Origene // *Didaskalia*. Lisbonne, 1997. № 7. – P. 37.
17. Rabinowitz C. E. Personal and Cosmic Salvation in Origen // *Vigiliae Christianae*. 1984. Vol. 38. № 4. - P.319
18. Trigg J. W. *Origen: The Bible and Philosophy in the Third – Century Church*. Atlanta, 1983. – P. 109.