

Г. И. БЕНЕВИЧ

## О НЕКОТОРЫХ ОСОБЕННОСТЯХ УЧЕНИЯ ОРИГЕНА О ПРОМЫСЛЕ И МОЛИТВЕ

Во II–III вв. по Р. Х. христианские мыслители, в частности, Ориген, св. Ипполит Римский (*Hypopol. Refut.* 5.3–4)<sup>1</sup> и св. Мефодий Патарский (*Meth. Symp.* 8.13–17) вели активную полемику против языческого учения о фатуме. Все они решительно отвергали существование фатума, который в их критике жестко связывался с учением астрологов<sup>2</sup>, как и то, что человек (под влиянием ли звезд, или по какой-то другой причине) рождается таким, что его природа добра или дурна, и он живет в соответствии с нею (полемика с гностиками)<sup>3</sup>. В нашу задачу не входит подробное рассмотрение этой хорошо изученной полемики ранних христиан с гностицизмом и астрологией. Отметим лишь, что Ориген в ней выдвинул оригинальную концепцию, альтернативную астрологическому фатализму; в сжатом виде она отражена в 23 главе «Филокалии» — выборки из его сочинений, сделанной св. Василием Кесарийским (Великим) и св. Григорием Назианзином, вероятно, в начале их монашеского подвизания<sup>4</sup>. Эта глава посвящена вопросу об отношении к астрологии (значению «знаков»

<sup>1</sup> Интересно, что Ипполит воспроизводит отрывок из полемики с астрологами Секста Эмпирика (*Sext. Adv. Math.* 5.5). В целом, полемика академиков с астрологией сильно повлияла на христианскую полемику с нею.

<sup>2</sup> Эта связь была настолько тесной, что γένεσις (букв.: «происхождение», «рождение») — технический термин астрологов, означавший индивидуальный гороскоп, привязанный к рождению человека, — стал термином, равнозначным фатуму. См.: Hegedus 2000, 20. В русском переводе Е. Ловягина «Пира десяти дев» Мефодия Патарского, например, астрологический термин γένεσις переводится как «рок», вместе с тем встречается у Мефодия и εἰμαρμένη, переводимая как «судьба». Св. Мефодий последовательно отвергает существование как «рока», так и «судьбы».

<sup>3</sup> См., например: *Meth. Symp.* 8.16 и *Orig. Philoc.* 25, где Ориген здесь оспаривает гностическое учение о том, что «предызбранность» ко спасению в послании ап. Павла к Римлянам следует понимать происходящей от особого духовного «устроения и природы (ἐκ κατασκευῆς καὶ φύσεως)».

<sup>4</sup> Здесь и далее мы рассматриваем ряд топосов, относящихся к учению Оригена о промысле. Некоторые из этих топосов рассмотрены в недавно вышедшем в русском переводе труде К. Морескини [Морескини 2011, 175–188]; наш анализ произведен независимо от него (хотя по некоторым пунктам наши наблюдения и выводы, естественно, могут совпадать).

звездного неба) и проблеме соотношения предведения Божия и «зависящего от нас». Выборка относится к толкованию Оригена на стих книги Бытия: «да будут светила на тверди небесной для отделения дня от ночи, и для знамений, и времен, и дней, и годов» (Быт. 1, 14).

Ориген приводит ряд доводов, главным образом морально-религиозного порядка, против существования фатума, соответствующего расположению звезд и планет. Тем не менее, толкуя Книгу Бытия (Быт. 1, 14), где говорится, что небесные светила (которые, к слову сказать, Ориген считал наделенными чистыми разумными душами и эфирными телами<sup>5</sup>) должны служить для знамений<sup>6</sup>, он выдвигает концепцию «небесной книги» (Orig. *Philoc.* 23.15; 21), считая, что расположение звезд может быть воспринято в качестве неких писем и знамений, начертанных по воле Бога. Эта концепция в той или иной степени впоследствии была воспринята многими христианскими авторами<sup>7</sup>, хотя считать ее общепринятым церковным учением нельзя<sup>8</sup>. Смысл этих знамений, однако, согласно Оригену, могут понять только ангелы и — очень редко — приблизившиеся к ангельскому состоянию люди; впрочем, после смерти души праведных на их пути восхождения к Богу будут посвящены во все детали тайн устройства звездного неба (Orig. *De prin.* II.11.7). Ангелы получают наставления от этих знамений, помогающих им осуществлять Божию волю (Orig. *Philoc.* 23.21); для них они являются своего рода «небесной Библией». Падшие ангелы исказили назначение небесных светил и внушили людям астрологическое учение, которое из знаменующих делает звезды причинами земных событий и состояний, уничтожая свободу воли и моральную ответственность (Orig. *Philoc.* 23.6). Механизм такого искажения, как его понимал Ориген, описан им в толковании на Евангелие от Матфея (Мф. 17, 14–21)<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> Доказательства этого Ориген приводит в *De prin.* I.7.3–4, а относительно наличия у разумных душ Солнца, Луны и звезд того же, чем обладают и люди — зависящего от нас, τὸ ἐφ' ἡμῶν, и эфирных тел см. в *De orat.* 7. В седьмой главе трактата «О молитве» Ориген пытается объяснить, почему бессмысленно молиться о том, что относится к таким регулярным физическим явлениям, как восход или заход солнца, установленным законом движения светил и т. п. Он утверждает, что светила имеют разумную душу и, находясь в совершенном (т. е. разумном) послушании Богу, и так исполняют определения Божии, так что молиться об этом, или же о том, чтобы они изменили свой ход, бесполезно и неразумно.

<sup>6</sup> О звездах как знамениях писали и до Оригена, в частности, Филон, Климент Александрийский и некоторые христианские «гностики» (например, Феодот, см.: Hegedus 2000, 286).

<sup>7</sup> См.: Junod 1976, 62–63. Об истории взаимоотношений христианства с астрологией в поздней Византии см.: Magdalino 2006.

<sup>8</sup> Против нее выступали, в частности, блаж. Августин, Диодор Тарский и Прокопий Газский. См.: Hegedus 2000, 290.

<sup>9</sup> См. подробнее: *ibid.*, 117.

Впоследствии Евсевий Кесарийский на основе учения Оригена о «небесной книге», ссылаясь при этом на сочинение «О философии из оракулов» философа Порфирия, выскажет мысль, что демоны способны предсказывать события по звездам (методами, аналогичными методам астрологов) и, благодаря этому знанию, сообщаемому людям в виде «астрологического прогноза», внушают им веру в фатум<sup>10</sup>.

Ориген обсуждает и важнейший философско-богословский вопрос, связанный с полемикой против фатума: как согласуется предведение Бога обо всем от вечности с нашей свободной волей (Orig. *Philoc.* 23. 6–13; 25 (толкование на Рим. 1, 3)), ведь, казалось бы, такое предведение должно означать фатальную неизбежность всего, что составляет его предмет. Согласно Оригену, Бог обладает абсолютным божественным знанием прошлого, будущего и настоящего, но это знание не следует понимать как принуждающее к тем или иным поступкам. Подобного рода идеи высказывались до Оригена уже в «Пастыре» Ерма и Иустином Философом [Junod 1976, 76], но именно Ориген придал этому учению наиболее разработанную форму. Бог также знает и наши помышления, и выборы, которые перед нами лежат, как и само то, что мы будем стоять перед альтернативой (т. е. о наличии возможного) (Orig. *Philoc.* 23.8–9), и наклонность нашей воли, однако выбор мы осуществляем сами, хотя исход его Богу ведом.

По афористическому выражению Оригена: «Не предведение (πρόυνωσις) является причиной происходящего... но скажем [вещь] удивительнейшую, но истинную: что грядущее виновно в том, что таково о нем предведение. Не так что если узнано, то происходит, но если надлежало произойти, то было узнано» (Orig. *Philoc.* 23.8.14–19)<sup>11</sup>. Божественное предведение не следует понимать как принуждение, а Божественное предопределение исходит из Божественного предведения наших поступков и склонности нашей воли [ibid., 82–87].

Ориген уделяет особое внимание педагогическому и домостроительному аспекту предведения и предопределения Божиих. Бог ограничил человека в ведении относительно Своих определений, в частности, для того, чтобы знание исхода и суда Божия не погасило в человеке желания подвизаться в добродетели и бороться с пороком (Orig. *Philoc.* 23.10). Интересна трактовка Оригеном пророчеств, об исходе которых Бог, как можно подумать из формы выражения

<sup>10</sup> См.: ibid., 119 со ссылкой на Euseb. PE. 6. Prol. и 1.13. Сходную мысль позднее высказывал Диодор Тарский [ibid., 120]. Следует уточнить: для Евсевия тот факт, что демоны пользуются методами, сходными с методами астрологов (этот вывод он делает из того, что оракул Аполлона выглядит как астрологический прогноз), — доказательство того, что в них нет божественной силы, а лишь сила ума, подобная нашей.

<sup>11</sup> Пер. Н. А. Олисовой. Ср.: Orig. *Contr. Cels.* II.20; *De orat.* 6.3; *Philoc.* 25.

таких пророчеств в Св. Писании, не знает<sup>12</sup>: они не свидетельствуют о том, что Бог не знает будущего, но призваны обратить нас к покаянию, указывая нам на тот выбор, который стоит перед нами. Бог знает о нем именно как о нашем выборе, но Сам, разумеется, не находится перед таковым, обладая предвечным знанием о том, что мы выберем, и что последует из этого. То есть если целью подобных историй (классический пример — оракул относительно отца Эдипа, Лая) в толковании стоиков является свидетельство о наличии промысла-фатума, в толковании средних платоников — тоже свидетельство о фатуме, но в смысле общего закона и его суда, наказывающего преступающих его (так называемая теория «условного фатума (судьбы)»<sup>13</sup>), то в понимании Оригена пророчество имеет педагогическую цель призыва к покаянию, что не отменяет веры в неизменность Божиих определений (Ориген ее полностью разделяет), как и в то, что Бог справедлив: судит и наказывает порок, а добродетель вознаграждает. Промысл для Оригена в конечном счете подразумевает заботу об изменении мира и каждого отдельного человека к лучшему, точнее, к возвращению к Богу, а не просто определенную цепь событий или наказание за нарушение моральных законов (ниже мы обратимся к этому в контексте полемики с Цельсом).

В трактате Оригена «О молитве» учение о соотношении предведения и предопределения Божия встраивается им в учение о молитве. Оригену пришлось отвечать на вопрос, какой смысл имеет молитва, если из всеведения и всемогущества Божия следует, что Бог знает все, в том числе и все наши нужды и желания, и все предопределил в Своем вечном совете в соответствии с этим знанием, и, поскольку Он неизменен, то и это вечное решение о жизни каждого и всех земных событиях Бог уже не может менять по нашим молитвам, которые, таким образом, являются безрассудными и бессмысленными; получается, что христиане, вознося молитвы, как будто бы сами же и отрицают промысл Божий или ведут себя неразумно (Orig. *De orat.* 6–7).

Отвечая на эту апорию, Ориген обращает внимание на духовную суть молитвы, которая определяется направленностью воли («расположением», δίαθεσις – Ориген использует именно этот стоический термин), верой и соответствующей духовной жизнью (Orig. *De orat.* 8.1.6–7). Все это составляет важную

<sup>12</sup> См.: например, слова Бога к Иеремии, на которые ссылается Ориген: «Может быть, они послушают и покаются» (ср. Иер. 26, 3).

<sup>13</sup> Ср. в трактате Пс.-Плутарха «О судьбе»: «Какова же тогда судьба, соответствующая этому виду установления (λόγου)? Она представляет собой, как можно предположить, нечто подобное закону государства, который в первую очередь бóльшую часть, если не все, предписывает из предположения [или: условно — ἐξ ὑποθέσεως], а затем — все происходящее в государстве по возможности объемлет» (Ps-Plut. *De Fato.* 568D).

часть молитвы и входит в то, что зависит от нас (τὸ ἐφ' ἡμῶν), а значит, по отношению к этому действует то же самое правило, что и по отношению ко всему зависящему от нас: Бог предвидит наше духовное устройство, то, с каким расположением и намерением мы будем молиться, и выносит Свои определения о нас и нашей жизни исходя из этого предвидения. Наши молитвы в полноте их духовного содержания (веры или отсутствия таковой, того или иного расположения нашей души и т. д.) вовсе не бессмысленны, а являются (наравне с нашими добродетелями или пороками) частью того, о чем Бог имеет ведение в вечности, и в соответствии с чем Он выносит Свои определения о нас.

Так, и те места в Св. Писании, где говорится об «избранности» одного, или же, напротив, о «ненависти» Бога к другому еще до их рождения (классический пример: Исаак и Исав), согласно Оригену, означают не предопределение Богом их добрых или дурных поступков, намерений и молитв, но предвидение о них и соответствующее Божие решение на основании этого предвидения (Orig. *De orat.* 5). Таким образом, молитва не отвергает промысл Божий, но может свидетельствовать о вере в него. Ориген специально обращает внимание на необходимое условие этого: перед молитвой из души должно быть изгнано всякое возможное недовольство промыслом Божиим; иными словами, молящийся должен быть готов принять волю Божию, какой бы она ни была (Orig. *De orat.* 10). Это означает отказ от попыток манипулировать Божиим промыслом (о нечестии чего говорит уже Платон в десятой книге «Законов»). Таким образом, Ориген имплицитно выявляет и позитивную составляющую в вопросе о безрассудстве и нечестии молитвы: она безрассудна и нечестива в той мере, в какой является попыткой магического влияния на Бога и Его предвечный промысл (что безумно), но вместе с тем она благочестива и угодна Богу, если является преданием Ему своей воли и всецелым упованием на Него<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> Интересно сравнить это понимание Оригена с тем, как понимает Дж. Диллон «религиозность» в учении неоплатоников: «Универсум неоплатоников выказывает телеологическую структуру, вечно управляемую чисто безличным (impersonal) образом на строго философском уровне. При всем этом в религиозном плане дискурса (а следует помнить, что и неоплатонизм, по крайней мере, в любой период после Плотина, это религиозная система) он допускает персонализацию (personalizing) божественного промысла различной степени. Вероятно, справедливо, что, помимо всего прочего, человечество, чтобы выжить психологически, нуждается в чем-то (something), чему можно молиться, в ком-то (someone), кто бы интересовался его судьбой, пусть даже “Да будет воля Твоя!” — единственно правильная теургическая молитва, и именно этой глубинной потребности отвечает неоплатонизм на религиозном уровне» (заклчение из любезно предоставленного нам препринта статьи [Dillon]).

Интерес представляет и защита Оригеном христианского учения о промысле перед лицом обвинений Цельса, которого Ориген постоянно в полемическом контексте называет «эпикурейцем» (стандартный выпад в адрес оппонентов в учении о промысле не только у христиан, но и у стоиков и платоников), воззрения которого, однако, скорее всего, были ближе к воззрениям средних платоников. Цельс полемизирует с христианским учением об особом Божественном попечении в отношении человека (Orig. *Contr. Cels.* IV.74) в духе той критики, которая высказывалась по этому поводу в адрес стоиков (SVF. II. 1118). Сам Цельс полагает, что промысл о людях осуществляется в том же порядке, что и о всем остальном творении (животных, растениях и т. д.), и никакого специфического промысла о человеке как центре всего мироздания нет, так что неверно говорить, что все остальные твари были созданы ради человека (по Цельсу, все существует для всего, и все связано со всем в рамках целого, и промысл Бога обращен на это целое, а на отдельные части — лишь в его рамках (ср.: Plat. *Leg.* 903)). Конечной целью полемического выпада Цельса является отрицание домостроительства как его понимают христиане, а именно — творения, за которым последовало грехопадение (т. е., как выражается Цельс, — ухудшения этого мира), а потом возвращения его обратно к лучшему состоянию через Воплощение (Orig. *Contr. Cels.* IV.99). Сам такой ход мировой истории он категорически отвергает. Мир не может ни меняться к худшему, ни обращаться опять к лучшему; с точки зрения платонизма это абсурд. У христиан же это учение — как их позицию понимал и Цельс — исходило из представления об особом месте разумной твари во всем творении. Цельс возражает: никакого особого промысла Бога о человеке нет, Бог бесстрастен и не гневается на людей (а значит и не занимается их наказанием-воспитанием и обращением), как Он не гневается на обезьян и мышей. Ориген в конечном счете полемизирует именно с этим утверждением, настаивая на особом промысле Бога о разумных тварях, которые одни из-за наличия у них свободы могли уклониться от своей природы и уклонились от нее. Именно их Бог обращает, наказывает и судит (Orig. *Contr. Cels.* IV.74; 99). Это и понятно, так как судить можно только тех, у кого есть свобода. Ориген соглашается с Цельсом относительно наличия промысла о целом, но подчеркивает, что Бог заботится «не только о целом, но, помимо целого, преимущественно о всякой разумной [твари] (οὐχ ...μόνον τοῦ ὅλου ἀλλὰ παρὰ τὸ ὅλον ἐξαιρέτως παντὸς λογικῆς)» (Orig. *Contr. Cels.* IV.99.21–22)<sup>15</sup>. Далее Ориген увязывает христианское учение об особом промысле о че-

<sup>15</sup> В другом месте он еще определеннее говорит о необходимости веры в то, что Бог мог прийти к людям, промышляя о каждом человеке: «προνοοῦμενον ἀνθρώπων τῶν καθ' ἕνα» (Orig. *Contr. Cels.* V.3.6).

ловеке с учением о промысле Божиим о мире как таковом (общем у христиан и платоников). С точки зрения Оригена, именно из заботы о целом следует необходимость особого попечения о разумных тварях после их падения — поскольку в этом целом нечто ухудшилось и необходимо вернуть его в прежнее состояние, чтобы обратить мир в его целостности к Богу. Для этого обращения и был послан Спаситель (Orig. *Contr. Cels.* IV.99.25–42), миссию Которого Ориген понимает в большой степени как педагогическую<sup>16</sup>.

Итак, учение о Божиим промысле в совокупности с учением о свободе разумной твари составляет важнейшую часть всей системы Оригена, на известных особенностях которой мы здесь не будем останавливаться. Отметим лишь, что третья глава знаменитого философско-богословского труда Оригена «О началах» посвящена отстаиванию христианского учения о свободе воли, и в этом контексте он говорит о соотношении человеческой воли (понимаемой им как способность делать правильный выбор) [Frede 2011, 123] и промысла Божия, который никоим образом не нарушает нашей свободы<sup>17</sup>. Быть добродетельным зависит от нас, а не от фатума, иначе как бы Бог мог требовать этого (Orig. *De prin.* III.1.6). Ориген воспринимает от стоиков учение о том, что

<sup>16</sup> Как отмечается в одном недавнем исследовании на примере анализа раннехристианского сочинения «Узнавания» (или «Встречи»), входящего в корпус «Климентин», многие события, описываемые в этом сочинении, объясняются как происходящие по промыслу Божию. При этом действие промысла описывается как целенаправленно ведущее героев (своими таинственными и непредсказуемыми путями) через ряд испытаний к большому благу, состоящему в познании истинного Бога [Kelley 2003, 65–68]. Подобный взгляд характерен не только для назидательно-апологетической литературы, вроде «Узнаваний», но, в его философско-богословском преломлении, и для такого христианского мыслителя, как Ориген.

<sup>17</sup> Стоит подчеркнуть, что система Оригена, как замечает Майкл Фреде, исходит из церковной веры в Божий суд. Все души подлежат суду по причине наличия у них свободной воли. Но, с другой стороны, ведь многие люди находятся в разных обстоятельствах, имеют как будто разные возможности жить благочестиво. Для гностиков это было поводом для того, чтобы говорить, что люди — разные по природе, и в творении людей недуховных участвовал злой демиург. Ориген же, верящий во всемогущество Бога и единство Его промысла, такую возможность исключает, веря в единого Творца всех умов и вообще всего; более того, умы, согласно Оригену, изначально все находятся в одном состоянии и в равных условиях, но вот особенности их земной жизни — тела, окружение, обстоятельства рождения — зависят от выбора того или иного ума, т. е. ответственность за это лежит на нем [Frede 2011, 113–117]. Итак, мы имеем дело с традиционным платоническим учением, с той лишь разницей, что Ориген вводит платоновский миф в некие квазиисторические рамки, соединяя его с церковным учением о Божиим домостроительстве: все умы творятся вместе равными и свободными, потом их единство распадается, они получают тела и т. д.

при формировании устремления внешние воздействия и впечатления проходят этап нашего внутреннего одобрения, т. е. решение человека свободно; вместе с тем он не принимает учения гностиков о том, что такое решение всецело обусловлено нашей природой, точнее, утверждает, что мы отвечаем и за само наше внутреннее устройство (Orig. *De prin.* III.1.4–5) [ibid., 118–120]. При этом, отстаивая свободу разумных тварей, Ориген, с одной стороны, допускает в силу наличия этой свободы падение на любой стадии совершенства, а с другой, — сохраняет за падшими ангелами возможность покаяния и спасения [ibid., 121–122]<sup>18</sup>.

Толкуя слова Писания, на которые ссылались гностики как на аргумент в пользу своего учения о предопределении всего Богом (напр.: Рим. 9, 16), Ориген подчеркивает принципиальную важность Божией помощи, без которой невозможно осуществить ничего, однако не менее важным он считает и вклад человека. В качестве иллюстрации он приводит пример успешного плавания, благополучность которого мореплаватели приписывают обычно промыслу Божию, но понятно, что, не выйдя в плавание, не подготовив корабль и не имея опытного капитана, его тоже не осуществить (Orig. *De prin.* III.1.18). Впоследствии тот же образ мореплавания будет использован Немесием Эмесским в несколько ином контексте, но тоже при обсуждении темы промысла. Далее, толкуя слова ап. Павла, которые он несколько видоизменяет: «и хотение, и деяние — от Бога, τὸ θέλειν δὲ καὶ τὸ ἐνεργεῖν ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν» (Флп. 2, 13)<sup>19</sup>, Ориген задолго до прп. Максима Исповедника проводит различие, не используя, впрочем, самих этих терминов, между природной волей и энергией, которые даны нам Богом, и тем или иным их использованием. Он говорит, что от Бога нам дано воление как способность, характерная для всех людей, — «воление вообще, τὸ καθόλου θέλειν» (Orig. *Philoc.* 21.19.13), — но вот то, как эту способность использовать, для зла или для добра, в каждом конкретном случае, зависит от нас (Orig. *De prin.* III.1.19). В этой же главе о свободной воле Ориген подробно разрабатывает учение, которое впоследствии будет широко использоваться другими христианскими авторами (в том числе, Евагрием, Немесием и прп. Максимом), о промыслительных педагогических

<sup>18</sup> Впрочем, Фреде замечает, что Ориген в другом месте (Orig. *De prin.* I.3.8) говорит о том, что Бог по благодати может устроить так, что человек навечно сохранит добродетель и мудрость, которую он стяжал [Frede 2011, 122].

<sup>19</sup> В оригинале несколько иначе, более «детерминистски»: «θεός... ἐστὶν ὁ ἐνεργῶν ἐν ὑμῖν καὶ τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας», в Синодальном переводе: «Бог производит в вас и хотение, и действие по [Своему] благоволению». См. у Оригена это место в *De prin.* III.1.19.1–2 = *Philoc.* 21.19.1–2.



оставлениях Богом человека и попущениях Божиих, имеющих целью спасение тех или иных людей (Orig. *De prin.* III.1.10–13)<sup>20</sup>.

В перспективе дальнейшего развития учения о промысле важно также отметить, что у Оригена можно найти зерна некоторых идей, проросших в будущем, в частности у Евагрия, от которых впоследствии творчески отталкивался и прп. Максим. Так, у Оригена встречается понятие «суда божественного промысла» о каждом отдельном существе (Orig. *De prin.* II.11.5. 163–176)<sup>21</sup>, которое, возможно, повлияло на учение Евагрия о логосах промысла и суда. При этом учение Оригена о промысле связано со спецификой его системы, где понятие «суд промысла» появляется в контексте падения умов и получения ими за это воздаяния в виде определения их места в соответствии с произволением каждого (Orig. *De prin.* II.6.2). Суд промысла распространяется, как там же говорит Ориген, на конечное воздаяние в будущем при возвращении к Богу.

\* \* \*

Вместо вывода к данной статье, чтобы убедиться, сколь тематика, обсуждаемая Оригеном актуальна, а высказанное им учение о молитве и ее соотношении с промыслом Божиим существенно, хотелось бы привести для сравнения один из взглядов, который был высказан в полемике вокруг понимания сути молитвы в контексте, развернувшегося в начале XX века, спора о почитания Имени Божия. Так, в переписке Ф. Д. Самарина с М. А. Новоселовым прозвучала следующая мысль (она принадлежит Самарину): «Я вполне признаю то, что говорят Иларион и Антоний [Булатович] о силе и способе действия молитвы вообще. В этом отношении оба эти писателя стоят гораздо выше большинства других наших богословов, по крайней мере, мне известных. У нас склонны смотреть на молитву как на дело чисто человеческое, и притом как на некоторого рода заслугу человека перед Богом. В распространенных у нас взглядах на молитву часто сквозит мысль, что посредством этого акта человек может, так сказать, подействовать на волю Божию, изменить ее соответственно свое-

<sup>20</sup> Подробнее о теме Божиих «оставлений» у Оригена и в последующей христианской письменности см. в недавно защищенной диссертации, посвященной этой теме: Bartzis 2008. Об оставлениях Божиих у Оригена, особенно в «Комментарии на “Песнь Песней”», см.: *ibid.*, 47–51. В целом в своем исследовании автор подчеркивает связь Божия промысла и «оставлений» и, в частности, пишет: «главная цель настоящей диссертации — показать, что “нормативность” оставления для патристической литературы произошла из патристического понятия Божественного промысла, который наставлял душу и вел ее к этическому совершенству» [*ibid.*, 17].

<sup>21</sup> Ср.: Dysinger 2001.

му желанию. Между тем, по справедливому замечанию, кажется Киреевского, повторенному у Федорова, смысл молитвы как раз обратный — в том, чтобы нам усвоить себе волю Божию, войти в нее и добровольно ей подчиниться»<sup>22</sup>.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Bartzis 2008 — *Bartzis E.* Divine Abandonment of Christ and the Soul in Byzantine Exegesis and Ascetic Literature. [Unpublished Ph.D. dissertation. Durham University, 2008].
- Dillon — *Dillon J.* Signs and Tokens: Do the Gods of Neoplatonism Really Care? (in print).
- Dysinger 2001 — *Dysinger L.* The logoi of Providence and Judgment in the Exegetical Writings of 45. Evagrius Ponticus // *Studia Patristica*, vol 37. 2001. P. 462–471.
- Frede 2011 — *Frede M.* A Free Will: Origins of the Notion in Ancient Thought / Ed. by A. A. Long with a foreword by David Sedley. Berkeley: University of California Press, 2011 (Sather Classical Lectures, Vol. 68).
- Hegedus 2000 — *Hegedus T.* Attitude to Astrology in Early Christianity. A study based on selected sources. [Unpublished Ph.D. dissertation. University of Toronto, 2000].
- Hippolytus 1986 — *Hippolytus.* Refutatio omnium haeresium / Ed. by M. Markovich. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1986 (Patristische Texte und Studien, 25).
- Junod 1976 — *Junod É.* Introduction // Origène. Philocalie 21–27. Sur Le Libre Arbitre / Éd. É. Junod. Paris: Les Editions du Cerf, 1976 (Sources chrétiennes, 226).
- Kelley 2003 — *Kelley E. N.* Discursive Competition and the Production of Truth in the Pseudo-Clementine Recognitions. [Unpublished Ph.D. dissertation. Harvard University, 2003].
- Magdalino 2006 — *Magdalino P.* L'orthodoxie des astrologues: La science entre le dogme et la divination à Byzance, VIIe–XIVe siècle. Paris: Lethielleux, 2006.
- Origenes 1967–1969 — *Origenes.* Contre Celse. 4 vols / Ed. M. Borret. Paris: Les Editions du Cerf, 1967–1969 (Sources chrétiennes, 132, 136, 147, 150).
- Origenes 1899 — *Origenes.* De oratione // *Origenes Werke*. Vol. 2 / Ed. P. Koetschau. Leipzig: Hinrichs, 1899 (Die griechischen christlichen Schriftsteller, 3).
- Origenes 1976 — *Origenes* De principiis / Eds. H. Görgemanns, H. Karpp. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976.
- Origenes 1893 — *Origenes.* Philocalia / Ed. by J. Armitage Robinson. Cambridge: Cambridge University Press; New York: Macmillan, 1893.
- Морескини 2011 — *Морескини К.* История патристической философии. М., 2011.
- Флоренский 1998 — *Священник Павел Флоренский.* Переписка с М. А. Новоселовым. Томск, 1998.

<sup>22</sup> Цит. по: Флоренский 1998, 106. Ср. также цитату из статьи Диллона в прим. 14.